This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

C P 78.5

Harvard College
Library

FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Herausgegeben von

Dr. Johann Michael Raich,
Domcapitular und Geistl. Rath in Mainz.

Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.

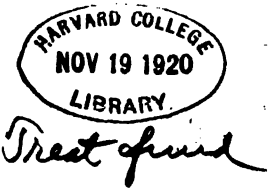
1899. — Neunundsiebenzigster Jahrgang. — I.

Dritte Folge. — XIX. Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1899.

Digitized by Google

CP 78.5



Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß.

Seite

1. Dr. Adolph Franz, Beiträge zur Geschichte der Messe im deutschen Mittelalter. I. 1
2. Carl Maria Kaufmann, Die monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica 20
3. Der große Aufstand im Collegium Germanicum zu Rom i. J. 1554 36
4. Dr. B. Weber, Neue Erklärung von Gal. 2, 1 ff. 45
5. Dr. Adolph Franz, König Friedrich II. von Preußen und die religiöse Toleranz 65
6. Anton Naegele, Zu den Acten des hl. Philipp von Zell . . . 72
7. Literatur. R. Cornely, L. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer, Cursus Scripturae Sacrae. — Florenz Chable, Die Wunder Jesu. — G. Tondini de Quarenchi, La Russie et l'union des églises. — W. E. Schwarz, Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. — Dr. Hermann Jos. Wurm, Abbé Rohrbacher's Universalgeschichte der katholischen Kirche. — J. Bapt. Lohmann, Das heilige Bußsacrament. — G. Adolf, Die Gefahren der künstlichen Sterilität. — Domanig, Karl, Die Fremden. — P. Joh. Peter Urbany, Maria, die Mutter Jesu. — J. Heinemann, Bilder-Bibel 75
8. Miscelle. Ein Beichtbüchlein für Erfurter Studenten aus dem 16. Jahrhundert 92
9. Dr. N. Paulus, Die Bewilligung des Portiuncula-Ablasses . . 97
10. Dr. Adolph Franz, Beiträge zur Geschichte der Messe im deutschen Mittelalter. II. 125
11. Dr. A. Bellesheim, Don Luigi Tosti, Benedictiner auf Montecassino 136
12. Gothein's Heiligencarrikaturen 155
13. Literatur. Brück, Dr. H., Lehrbuch der Kirchengeschichte. — Alfons Lehmen S. J., Lehrbuch der Philosophie. — Dr. theol. Phil. Kneib, Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit. — Dr. Otto Willmann, Theodor Waitz' Allgemeine Pädagogik. — Dr. Franz Kampers, Die Lehninsche Weissagung. — Dr. Wolfgang Maria Schmid, Anleitung zur Denkmalspflege. — Emanuel. Dichtungen von Franz Reinhard. — Georg Brinkmann, Siebenbuchen . . 166
14. Miscelle. Oesterliches Publicandum 190
15. Dr. Andreas Brüll, Jesus vor Annas 193
16. van Bebber, Zur Frage nach der Dauer des öffentlichen Lehramtes Jesu 205
17. Dr. Adolph Franz, Beiträge zur Geschichte der Messe im deutschen Mittelalter. III. 223
18. Paul Maria Baumgarten, Die heilige Congregation zur Verbreitung des Glaubens und ihr Gebiet 250
19. Prof. Künstle, Zur Geschichte des Athanasianischen Symbolums . 262
20. Literatur. Fr. de Hummelauer S. J., Commentarius in Genesim. — Commentarius in Exodum et Leviticum. — H. Hurter S. J., Nomenclator literarius. — Henry Gee, The Elizabethan Clergy. — Communion-Andenken (Bilder) 271
21. Miscelle. Dominicus de Soto und die Beichte in Nürnberg . . 282

Digitized by Google

Seite

22. Joſ. Stiglmayr S. J., Zu Joh. 2, 4 289
23. Dr. Adolph Franz, Beiträge zur Geſchichte der Meſſe im deutſchen Mittelalter. IV. 298
24. Anton Weber, Zur Streitfrage über Dürer's religiöſes Bekenntniß. I. 322
25. Dr. F. Falk, Die Mainzer Bibeldrucke 334
26. Dr. Auguſt Fiſcher-Colbrie, Das Problem der Cultur . . . 343
27. Literatur. Dr. Nik. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholiſchen Kirche. — De exemplarismo divino. — C. Chauvin, Die Inſpiration der hl. Schrift. — Dr. Franz S. Trenkle, Einleitung in das Neue Teſtament. — Einführung in die hl. Schrift. — Dr. Nikolaus Paulus, Johann Tetzel, der Ablaßprediger. — Dr. Paul Keppler, Die Adventsperikopen. — T. E. Bridgett, Characteristics from the Writings. — Meditations on the sacred Passion. — Meditations on the Incarnation. — Dr. Sigmund Waitz, Tirol im Jubeljahre ſeines Bundes mit dem göttlichen Herzen Jeſu. — J. A. Heyl, Volksſagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol. — Leo Horváth, Die gebildete Frau. — Ferd. Bannenberg, Theodora von Alexandrien. — Freiburger Taſchenliederbuch 350
28. Miscellen. 1. Dormition. — 2. Die Beichtbüchlein des Jodocus von Windsheim 381
29. Dr. Adolph Franz, Beiträge zur Geſchichte der Meſſe im deutſchen Mittelalter. V. 385
30. Anton Weber, Zur Streitfrage über Dürer's religiöſes Bekenntniß. II. 410
31. Dr. A. Belleſheim, Fünfzigjähriges Jubiläum der Civiltà cattolica in Rom 427
32. Dr. N. Paulus, Conrad Treger, ein Auguſtiner des 16. Jahrh. I.
33. Dr. F. Falk, Der Mainzer Vulgata-Druck von 1609 448
34. ‚Die griechiſche, griechiſch-römiſche und altchriſtl.-lateiniſche Muſik' . 455
35. Literatur. P. Beda Grundl, Das Buch der Pſalmen. — Dr. Joſ. Hollweck, Die kirchlichen Strafgeſetze. — Carl Mommert, Die heilige Grabeskirche zu Jeruſalem. — P. Leonhard Lemmens Pater Auguſtin von Alfeld. — PP. Morini-Soulier, Monumenta ordinis Servorum Sanctae Mariae. — B. Tümler, Thier- und Pflanzen-Leben im Kreislauf des Jahres 463
36. Miscelle. Luther's Stellung zum Papſtthum in den erſten Monaten des Jahres 1519 476
37. Ernſt Seydl, Altteſtamentliche Parallele zu Apg. 12, 17 481
38. Dr. Nikolaus Paulus, Tetzel und Oldecop 484
39. Dr. N. Paulus, Conrad Treger, ein Auguſtiner des 16. Jahrh. II. 511
40. Dr. Adolph Franz, Beiträge zur Geſchichte der Meſſe im deutſchen Mittelalter. VI. 535
41. Bourdaloue-Literatur 549
42. Literatur. Christianus Pesch S. J., Praelectiones dogmaticae. — Bainvel S. J., La foi et l'act de foi. — Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera omnia. — Dr. Joſ. Zahn, Das Leben Jeſu. — Paul Allard, Saint Basile. — Le Duc de Broglie, Saint Ambroise. — George Macaulay Trevelyan, England in the Age of Wycliffe. — Dr. J. A. Endres, Korreſpondenz der Mauriner mit den Emmeramern. — Dr. Joſ. Ant. Keller, Prof. B. A. Achille's theoretiſche und praktiſche Methodik. — Karl Möhler, Commentar zum Katechismus 552
43. Miscellen. 1. Rabanus Maurus. — 2. Johannes de Lutrea . . 574

Digitized by Google

I.

Beiträge zur Geschichte der Messe im deutschen Mittelalter.

(Von Adolph Franz.)

1. Werthschätzung der Messe. — Die Früchte der Messe. — Votiv- und Wochenmessen.

Das heilige Meßopfer ist dem gläubigen Katholiken die immerwährende Erneuerung des Kreuzesopfers, das stete Gedächtniß des Leidens des Herrn und der unaufhörlich sprudelnde Quell der Erlösungsgnaden. Je tiefer diese Ueberzeugung wurzelte und je kraftvoller sie die Herzen erfaßte, um so reicher und manigfaltiger offenbarte sich die dankbare Liebe der Gläubigen, und um so ungestümer drängte der Wunsch, sich der den Himmel und die Erde umfassenden Segnungen des heiligen Opfers theilhaftig zu machen. Wie die zum Himmel ragenden Dome Zeugnisse von dem Glauben und von der Liebe der katholischen Völker geben, die dem auf dem Altare sich opfernden Heilande die herrlichste Herberge schaffen wollten, so bekunden die zahlreichen Meßstiftungen die Ueberzeugung der Gläubigen von den Wirkungen der heiligen Messe und von ihrem Nutzen für die Lebendigen und die Todten.

Diesen Glauben bekennen und erklären einmüthig die Theologen, und die Prediger preisen in eindringlichen und erhebenden Worten die Würde und den Segen des hl. Opfers. Allerdings forderte das strenge Gebot der Kirche von den Gläubigen nur die Anhörung der hl. Messe am Sonntag, aber überall ertönen die Mahnungen, sich des Segens der Messe auch an Werktagen theilhaftig zu machen. Jeder, der es kann, predigt der beredte Franziskaner Berthold von Regensburg († 1272), soll wenigstens eine Messe täglich hören; kann er mehreren beiwohnen, dann gewinnt er um so reichere Gnade. Und die Gnaden, welche die andächtige Theilnahme an der hl. Messe bringt, sind so groß und

Digitized by Google

reich, daß man dreißig Meilen weit gehen, ja übers Meer fahren sollte, um eine Messe zu hören [1]). Viel reicher ist die Gnade, die man durch eine Messe erhalten kann, als der Gewinn, den man durch eine Wallfahrt nach Compostella erreichen könne — denn dort ist nur St. Jakobus' Haupt., in der Messe aber der wahre Gott und der wahre Mensch mit himmlischer Kraft und Herrlichkeit [2]).

---

1) Berthold von Regensburg. Seine Predigten, herausgegeben von Pfeiffer und Strobl. Wien 1862. 1880. I, 458: . . . ‚alle die ez getuon mügen die suln unserm herren die êre bieten, daz sie ze dem minnesten eins in dem tage eine messe hoeren mit schoenen zühten unde mit guoter andâht und anruofen, daz er sich über iuch erbarme, den herren aller engel unde keiser aller künige, der sich dâ laet sehen in des priesters handen, wan er alle tage von himelrîche her abe kumet ze ieglîcher messe durch unser heil, dâ wir in dâ anruofen sîner gnâden . . . Und ich wolte iu daz râten, möhtet irs niht bekomen, ê daz ir âne messe waeret unde den heilant niht ensaehet unsern herren Iêsum Kristum, daz ir über drîzic mîle füeret durch einer messe willen. — Ich spriche mêre: ich wolte halt, daz ir über daz wilde mer füeret, niwan durch einer messe willen. Weh! und etelîcher mîdet si, dâ er mit drîzic schritten eine messe erreichen möhte.‘

Predigt über die Messe I, 503: ‚Ez hât ouch ein ieglich mensche an einer messe genuoc zem tage einist; der mêr wil daz ist ouch vil guot, oder mêr mac gehoeren; unde dû maht ze einigem mâle stên mit solicher andâht, daz dû alsô gespîset wirst an dîner sêle, dû möhtest über mer drumbe varn, daz ez dir widerfüere. Unde dar umb ensol ez iuch dehein unmuoze wenden, ir sult messe hoeren swâ ir iemer künnet oder müget. Die aber sô getâne unmuoze habent, diu êhafte nôt heizet, alse ackerliute oder ander liute die ze velde oder ze walde oder anderswâ sint, swâ der rehte mensche ist an sîner rehten arbeit, der vor êhafter nôt die messe niht gehoeren enmac, der wirt ouch dâ von gesaeliget an lîbe und an sêle unde der hât an allen den messen teil, die man über alle die kristenheit singet oder sprichet, und an anderr guottaete, die man in der kristenheit begêt.‘

2) A. a. O. I, 460: ‚Was fünde dû ze Kumpustelle, dô dû dar kaeme‘? ‚Sant Iâcobes houbet.‘ Daz ist gar guot; daz ist ein tôtez bein und ein tôter schedel; daz bezzer teil ist dâ ze himele. Sage an, waz vindest dû hie heime an dîme hovezûne, sô ein priester messe

Digitized by Google

Wie angenehm Gott die eifrige Anhörung der Messe sei, das wissen die mittelalterlichen Erbauungsbücher durch allerlei packende Beispiele zu erhärten. Ein Priester aus Dacien, Namens Andreas, — erzählt Thomas von Cantimpré [1]), gestützt auf den Bericht eines Ordensgenossen aus demselben Lande — war nach Jerusalem gepilgert. Seine Genossen zogen am Ostermorgen, ohne Messe gehört zu haben, von dannen. Andreas aber trennte sich lieber von seinen Gefährten, als daß er die Messe versäumt hätte. Erst nach Erfüllung dieser seiner Pflicht eilte er denselben nach. Da begegnete ihm ein Reiter, dem er erzählen mußte, warum er allein des Weges ziehe. Der Reiter nahm ihn auf sein Roß; bald schlief der Priester ein; gegen Abend erwachte er und erblickte zu seinem Staunen vor sich seine heimathliche Kirche.

Auch die Theologen ermahnen zum fleißigen Anhören der hl. Messe, indem sie den reichen Nutzen darlegen, der daraus entspringt. Mit den Worten „Missa est libenter audienda multiplici de causa“ leitet der Leipziger Theologe Nikolaus Stoer aus Schweidnitz († 1424) in seiner vortrefflichen „Expositio missae“ [2]) die zehn Gründe ein, welche die Gläubigen zur Anhörung der Messe veranlassen müssen. Wer die Messe hört, opfert Gott dem Vater mit dem Priester; dieses Opfer wird für die Anwesenden besonders dargebracht; für diese Anwesenden betet der Priester ganz besonders zu Gott und gedenkt ihrer ausdrücklich; wer die Messe im Stande der Gnade hört, empfängt den Leib des

---

in der kirchen singet? Dâ vindest dû wâren got unde wâren menschen mit dem gewalte unde mit der kraft als er in dem himel ist unde des heilikeit ist über alle heiligen und über alle engele.‘

I, 493: ‚Dû maht bî einer messe mêr lônes verdienen, danne jener in sehs wochen hinnen ze sant Iâcobe unde danne inne sehs wochen her wider: daz sint zwelf wochen. Sô mahtû mit der andâht dâ zer kirchen stên, daz dû vil mêr gnâden unde lônes erwirbest; dû maht halt mit der andâht dâ sten, daz dir got alle dîne sünde vergît.‘

1) Miraculorum et exemplorum libb. duo (Bonum universale de apibus) Duaci 1597. II, 40. p. 328.

2) Officii misse sacrique canonis exposicio lib. I, tractat. 4, cap. 7. Incunabel s. l. et a. Vgl. über Stoer meine Abhandlung im Katholik. 1898. I, 16 ff. 189 ff.

Digitized by Google

Herrn in geistlicher Weise; wer so die Messe gehört, ist daher gleich einem Menschen, der communicirt hat; wer andächtig die Messe hört, empfängt den Gnadenstrom aus dem Geheimniß des Leibes und Blutes des Herrn; es werden seine läßlichen Sünden getilgt; die Messe nützt ihm zur Vermehrung der Gnade und zur Verminderung der Strafen und zum Nachlaß der Schuld; es ist auch ein frommer Glaube, daß Alles, was zur Lebensfristung gegessen und getrunken wird, dem Menschen an der Gesundheit an dem Tage mehr nützt, an welchem er die Messe gehört hat[1]); endlich hilft sie zur Milderung der Strafen, welche Eltern und Freunde und die, für welche man beten soll, im Fegfeuer zu erleiden haben. Im folgenden Kapitel führt der Magister aus, daß die Laien mit lebendigem Glauben, frommer Andacht und Ehrfurcht die hl. Messe hören müssen, wenn sie der Segnungen derselben theilhaftig werden wollen. Er illustrirt dies auch durch legendarische Erzählungen.

Die „Expositio missae" ist für Cleriker geschrieben und repräsentirt den Inhalt der Vorlesungen, durch welche dieselben theoretisch über das hl. Opfer unterrichtet wurden. Man wird anerkennen müssen, daß dieser Unterricht ein zweckmäßiger und für jene Zeit ausgiebiger war. Das Kapitel von dem Nutzen der Anhörung der Messe zeigt zugleich, in welcher Weise die jungen Cleriker für die Belehrung des Volkes angeleitet wurden. Bis auf die vorletzte „Frucht", die von dem Theologen als fromme Meinung eingeführt wird, darf man an den zehn Früchten der Expositio missae keinen Anstoß nehmen. Aber die erbauliche Literatur ging viel weiter. Sie verbreitete Meinungen und Erwartungen, welche nothwendig zu einer ganz irrigen Auffassung von den Wirkungen der hl. Messe führen mußten.

Man zählte zehn oder zwölf ‚virtutes' oder ‚utilitates' misse. In einer Aufzählung derselben, die aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts stammt, werden die ‚decem uirtutes misse'

1) A. a. O. ‚Nona causa quia pie creditur quod quicquid homo ad necessitatem comederit vel biberit, quod hoc plus sibi ad sanitatem et salutem proficit in illa die qua missam audit quam si missam non audiret.'

Digitized by Google

Apoſteln, Evangeliſten und hervorragenden Kirchenvätern und Lehrern zugeſchrieben, was auch die ſogleich zu erwähnenden deutſchen gedruckten Büchlein über die Kraft der Meſſe nachahmten. Ich laſſe ſie wörtlich aus einer Handſchrift der Wiener Hofbibliothek folgen [1]:

Notandum est quod decem sunt uirtutes audire missam.

Unde *Bernardus:* Prima uirtus est audire missam, ut quantum terre spacium haberet si homo interim hoc totum daret in elemosinam, non tantum prodesset sibi sicut auditus misse.

Secunda uirtus sicut dicit *Beda:* in audiendo missam animae, pro quibus homo tenetur orare et orat, carent interim purgatorio.

Johannes dicit: 3a uirtus est quidquid homo comedit hac die magis conuenit nature sue post missam quam ante.

Ambrosius: Quarta uirtus est, quod infra audicionem misse omnis homo non senescit nec debilitatur, quia ex ligno uite Adam non infirmabatur neque senescebat et filii Israhel, quamdiu comedebant manna, non ibant egestum nec infirmabantur et dies hominis non breviabantur.

Quinta uirtus est sicut dicit *Augustinus*, quod una oracio capitis plus valet oracione omnium membrorum, quia missa est oracio Christi et nos membra eius.

Sexta uirtus sicut *Lucas* testatur: mulier pregnans, que interest misse deuote eodem die si pareret, puerum pareret sine magno dolore.

Paulus [2]: Septima uirtus, qui interest misse deuote, si eodem die moreretur omnia ecclesiastica sacramenta optinebit.

Beda dicit: octaua uirtus est, qui interest misse deuote quidquid cogitat uel committit totum sibi dimittitur.

Nona uirtus est — *Johannes* in apocalypsi — quod

1) Cod. Palat. Vindob. 3732. Bl. 86'.

2) In der Handſchrift ſteht noch das hier unverſtändliche ‚unus totus est peccator'.

Digitized by Google

per quamlibet missam peccator conuertitur et anima aliqua soluitur a purgatorio et iustus a uia rectitudinis non declinabit.

Decima et ultima uirtus est, quod una missa in uita audita plus ualet ad remissionem pene et culpe et ad remissionem omnium peccatorum et ad augmentum gracie quam alie oraciones. Unde *Gregorius:* missa que cantatur tunc tam peccata uiuorum quam mortuorum relaxantur. Et sic ualet missa quia saluat homines: ergo missa libenter audiatur per quam homo saluus salubriter efficiatur. Amen.

In ähnlichen Wendungen, aber ohne Benennung von Autoritäten beſchreibt eine aus einem Dominikanerkloſter ſtammende, der Mitte des 15. Jahrhunderts angehörige Handſchrift die ‚12 utilitates misse' [1]). Wenn ich ſie ebenfalls wörtlich folgen laſſe, ſo geſchieht das ſowohl zur Erläuterung der eben mitgetheilten ‚decem uirtutes', als auch beſonders darum, weil die folgende Faſſung offenbar die Vorlage zu den deutſchen Sprüchen von der Meſſe war.

‚Audire missam cum devocione confert 12 utilitates. [1.] Audire missam cum devocione magis prodest homini quam si totam terram illam daret pauperibus, quam interim posset pertransire. [2.] Si quis audit missam cum devocione et pro animabus fundit preces, pro quibus tenetur orare, carent interim purgatorio. [3.] Quando homo comedit postquam audivit missam magis convenit nature sue et plus confortat quam ante missam. [4.] Interim quando homo cum devocione audit missam non senescit nec abbreviatur in vita. [5.] Audire missam precellit omnes oraciones, quia Christus est caput omnium, nos autem membra, et quia missa fit in memoriam Christi, ideo merito precellit omnes alias oraciones. [6.] Mulier pregnans missam audiens devote si contingat illam parere sine magno dolore pariet. [7.] Peccator contritus de peccatis si missam devote audierit et illa die

1) Clm. 3661. Bl. 19.

Digitized by Google

moriatur sacramenta ecclesiastica videtur obtinere. [8.] Si quis integram missam devote audierit, interim non incidit in mortale peccatum et si de venialibus aliquid commiserit dimittetur ei. [9.] In qualibet missa una anima de purgatorio liberatur et peccator unus convertitur et iustus a lapsu mortali defenditur. [10.] Una missa viventis hominis audita cum devocione plus extinguit peccata quam mille misse post mortem. [11.] Audire missam cum devocione vivorum alleviat pondera peccatorum et defunctis penam mitigat. [12.] Celebracio misse in altari est renovacio mortis Christi in ara crucis et ideo quisquis catholicus si tempus habere poterit ad minus semel in die missam audire proponat.'

Die lateinischen Aufzählungen der ‚virtutes missae' reichen jedenfalls bis tief ins 14. Jahrhundert zurück. Stammt doch eine deutsche poetische Bearbeitung derselben, welche unten besprochen werden wird, aus dem Ende des 14. Jahrhunderts. Daß die deutschen „Früchte der Messe" auf lateinischen Vorlagen fußen, ist wohl außer Zweifel. Franz Falk behandelt dieselben in seiner trefflichen Schrift[1]) „die deutschen Meßauslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Jahre 1525". Solche Belehrungen sind — unter Angabe der kirchlichen Autoritäten — in dem Ulmer Meßbüchlein (1492) und in dem ‚Beschlossen Gart des Rosenkrantz Marie' (1505) enthalten. Das Kölner Büchlein ‚von 12 Früchten misse' (1512) zeichnet sich dadurch aus, daß es sich — abgesehen von der ersten Frucht, die mit den lateinischen Aufzählungen übereinstimmt, fast völlig frei von Uebertreibungen hält. Nicht so das Büchlein: ‚Gar ein schon loblich spruch von der heiligen meß'[2]). In demselben werden nach der Reihenfolge der lateinischen ‚12 utilitates' die Früchte der Messe in Versen vorgeführt und breit erläutert und der Reihe nach den Heiligen Bernardus, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Paulus, Beda, Lucas, Matthäus, Jo-

1) Köln 1889. SS. 9. 27. 36—40.

2) Falk a. a. O. S. 38 stellt fest, daß zwei verschiedene Ausgaben des Büchleins existiren, freilich je nur in einem Exemplar.

Digitized by Google

hannes Evangelista, Anselmus, Chrysostomus und Gregorius zugetheilt. Die Vertheilung der Sprüche an die genannten Heiligen ist eine Fiction, die aber nicht der Dichter ersonnen hat, die vielmehr, wie die Wiener Handschrift zeigt, viel früher bestand.

Es bestanden aber auch verschiedene handschriftliche Texte des Büchleins. Einen solchen enthält eine Handschrift der Wiener Hofbibliothek[1]), welche aus dem Ende des 14. Jahrhunderts zu stammen scheint. Leider ist gerade dieses Stück der Handschrift durch Moder sehr defect geworden. Ich lasse zur Vergleichung die erste Frucht folgen und ergänze die Lücken.

Der erste meister heisset [Bernardus],
der saget uns von der mess [alsus]:
[welch] mensch zu der messe gett
und mit [innigkeit] stett
und lesset alles zeitleich [unterwegen][2])
und lobt do got und den pfehet [den segen],
[der] hat merre uerdinet den der man,
der sich neme der grossen armute an[3]),
das alles das were sein
alleine, das sunne aber [ader] monde je uber schein,
gebe der dorch got als sein gut
und neme an sich ein wyllige armut
und wolt auch in allem den pleiben stat,
das got under seinem himel hat,
in hicz und in frost
in hunger und in dorst
das frowmt in an seiner selle nicht also uil,
als ym got um ein messe geben wyl.

---

1) Cod. Palat. Vindob. 13292. Bl. 67' u. flgde.

2) Im Drucke bei Falk: An Todsünd und let all ding unterwegen.

3) Bei Falk Vers 8 u. flgde.:

Der sich nimmt grosser Arbeit an,
Wer das Reich der Werlde sein allein,
Und alles was sonne und Mond je beschein,
Geb ere durch Gott all seine Gut
Und nehm an sich ein willig Armut,
Und wandert durch alle Dörfer und Stat —
Die Gott unter dem Himmel hat
In Hitze etc.

Digitized by Google

Eine genaue Vergleichung des Wiener Textes mit dem Drucke liegt außerhalb des Zweckes dieser Blätter. Es genügt mir festgestellt zu haben, daß die deutsche poetische Bearbeitung der Früchte der Messe schon am Ende des 14. Jahrhunderts entstanden ist.

In allen diesen Belehrungen über die Früchte der Messe sind Wahrheiten und Irrthümer, wohlbegründete Meinungen und thörichte Erwartungen bunt durcheinander geworfen. Sie geben aber die Volksmeinung, die von den Geistlichen getheilt wurde und von denselben geschaffen worden war, wieder. Menschen, die mit nur geringer religiöser Bildung Wundersucht verbinden, verlangen nach kräftigen Reizmitteln. Die Hoffnung, sich der mit so starken Farben geschilderten Früchte der Messe theilhaftig zu machen, hat gewiß Viele veranlaßt, die fromme Gewohnheit der täglichen Anhörung der Messe zu pflegen. Religiös besser Unterrichtete thaten dies in richtiger Würdigung des wirklichen daraus fließenden geistlichen Nutzens [1]).

Die fromme Meinung und der Volksglaube hielten sich, wie man sieht, nicht immer innerhalb der Grenzen, welche die theologische Schule und die Grundsätze des kirchlichen Glaubens vorzeichneten. Wenn man schon gewissen Gebetsformeln eine weder im Inhalt noch im Worte begründete wunderbar und sicher eintretende Wirkung zuschrieb, so war man noch leichter geneigt, der Messe Wirkungen zuzuschreiben, für welche man sich weder auf die Lehre der Kirche noch auf die Anschauungen angesehener Theologen berufen konnte. Insbesondere bildete sich die Meinung aus, daß die Wirkung der Messe unter gewissen Umständen den

---

1) S. *Erasmi* Colloquia familiaria. Lipsiae 1736. p. 84. 85.: ‚E. Sed sunt qui se non credant esse christianos, nisi quotidie missam, ut appellant, audierint. G. Horum institutum equidem non damno, praesertim in his, qui abundant ocio, quive totos dies occupantur profanis negotiis. Tantum illos non approbo, qui *superstitiose* sibi persuasuerunt, diem fore parum faustum, nisi fuerint eum auspicati a missa; et statim a sacro se conferunt vel ad negociationem vel ad praedam vel ad aulam, ubi si, quod per fas nefasque gerunt, successerit, missae imputant. E. Suntne qui sic desipiant! G. Magna pars hominum.‘

Digitized by Google

Erwartungen und Absichten des Menschen unbedingt und sicher entspreche. Zur Bildung solcher überspannter und abergläubischer Meinungen trugen nicht wenig die Erzählungen von wunderbaren Vorgängen bei, die sich als unmittelbare Wirkung von Messen zugetragen haben sollten. An solchen Erzählungen ist die mittelalterliche Literatur sehr reich. Ich erinnere an die Erzählungen der Dialoge Gregors des Großen, von welchen noch die Rede sein wird, an Beda's [1]) Bericht von dem Soldaten Imma, dem in der Gefangenschaft die Ketten jedesmal abfielen, wenn sein priesterlicher Bruder die Messe für ihn las, endlich an die vielen Mirakel, welche von den Wirkungen der Messe im Clerus und im Volke erzählt wurden [2]). Dieser feste und zuversichtliche Glaube artete aber auch nicht selten in ein freventliches Spiel mit dem Heiligsten aus, das man zu lediglich irdischen Zwecken, ja zu verbrecherischen Absichten zu mißbrauchen sich vermaß. Die Messe wurde so von abergläubischen Priestern und Laien nicht selten zu einem Zaubermittel, zu einem Werkzeuge, mittelst dessen man Gutes wie Böses mit Sicherheit herbeiführen zu können glaubte, herabgewürdigt [3]).

---

1) Hist. gentis Anglorum IV, 22. (Migne opp. Bedae VI, 203.)

2) Vgl. Caesarii Heisterb. Dialogus miraculorum XII, 33 u. A. ed. Strange. Colon. 1851. II, 342.

3) So in den Todtenmessen, die man für Lebende las, um deren Tod herbeizuführen; vgl. das Verbot in c. 13, C. XXVI. qu. 5 und die Synode von Trier bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae III, 530; so in Messen ‚super imagines cereas' derjenigen, die man zum Tode bringen wollte; s. *Petri Cantoris* († 1197) Verbum abbreviatum c. 29: Item quod flens dico, hoc tantum sacramentum quidam in artem magicam verterunt, celebrando missas super imagines cereas ad imprecandum alicui, etiam alicui imprecantes missam fidelium decies vel pluries decantant, ut ante decimum diem vel post in brevi moriatur et cum mortuis sepeliatur.' (Migne, t. CCV, 106.) Ueber das Leben und die Schriften des trefflichen Pariser Cantors vgl. das jüngst erschienene Buch: Petrus Cantor Parisiensis. Auf Grund des Nachlasses von Dr. Otto Schmid bearbeitet von Gutjahr. Graz 1899. *Thiers*, Traité des superstitions qui regardent les sacremens. Paris 1697—1704. III, 125 erwähnt die Abhaltung solcher Messen in Paris noch 1589, um Heinrich III. ins Jenseits zu befördern. Von Frevein mit der Eucharistie zu Zauberei u. A. berichtet auch Cäsar von Heisterbach im Dialogus. IX, 6; II, 171. Auch Berthold

Digitized by Google

So frevelhaft solche von der Kirche oft verworfene und verbotene Meinungen und Bräuche waren, so bekunden sie doch immer den lebendigen Glauben an die Macht und Wirkung des hl. Opfers.

In der Meinung von Clerus und Volk war es aber nicht gleichgültig, welches Meßformular bei der Celebration der Messe gebraucht wurde. Das entspricht im Allgemeinen der theologischen Auffassung, nach welcher Votivmessen, z. B. die pro defunctis, eine größere kirchlich-impetratorische Kraft besitzen als die Tagesmesse [1]). Allerdings ging die Volksmeinung, wie wir sehen werden, oft weit über die Grenzen hinaus, welche die Theologie in dieser Frage zog.

Die Votivmessen sind ein alter kirchlicher Brauch. Schon im Sacramentarium Leoninianum und im Sacramentarium Gelasianum steht eine erhebliche Zahl; das Gregorianum bietet deren noch mehr. In späterer Zeit werden sie immer zahlreicher. Außerordentliche Vorfälle, große Ereignisse, locale Bedürfnisse, nicht selten auch Eingebungen privater Frömmigkeit schufen neue Formulare, die allerdings nicht alle der Würde des katholischen Cultus entsprechen. Dazu kam noch die gesteigerte Wundersucht der Menschen und der seit dem 11. Jahrhundert ins Maßlose gehende Reliquiencult. Man begnügte sich nicht mit dem, was die legitimen Sacramen-

---

von Regensburg klagt in der Predigt, ‚von den sehs mordern' (II, 71): ‚Dâ zoubert diu mit den kriutern, diu mit dem heiligen krismen, diu mit dem *heiligen gotes lichnamen*. Pfî, es entaete ein jude niht, noch ein heiden.'

1) St. *Thomas*, Suppl. q. 71. a. 9. ad 5. u. Gihr, Das hl. Meßopfer. 6. Aufl. Freiburg, S. 125. Die theologische Ansicht des 15. Jahrhunderts gibt der genannte Leipziger Theologe Nikolaus Stoer in der Expositio missae l. I, 4 c. 6 in folgenden Sätzen wieder: ‚missa quoad sacrificium quod ibi offertur . . eque efficax est ad salutem vivorum et mortuorum, eo quod in omni missa agitur commemoratio tam vivorum quam mortuorum; sed quantum ad sacrificantem et quantum ad orationes annexas misse, tunc una missa prodest plus quam altera. In missa enim que est pro defunctis, ubi introitus et totum officium concernit defunctos, devotio sacerdotis et orationes speciales ibi facte plus prodesse videntur mortuis quam viuis, eo quod non fiunt pro viuis sed tantummodo pro mortuis.'

Digitized by Google

tarien und Missalien boten, sondern setzte neue Messen zusammen oder fügte alten Messen neue Gebete und neue Cäremonien hinzu. So wurde der alte Grundsatz[1]), daß über die Formen der Messe nur die kirchliche Autorität zu befinden habe, oft durchbrochen.

Ein Beispiel dafür bietet der auch sonst bekannte Johannes de Barennes[2]), welcher gegen Ende des 14. Jahrhunderts die Pfarrei St. Lié (sancti Laeti) in der Erzdiöcese Reims pastorirte. Er soll allerlei bedenkliche Lehren verkündet haben und wurde darum 1396 eingekerkert. In der Anklageschrift, auf welche er meist in schneidendem Tone replicirt, steht u. A., daß er neue Ritus und neue Messen eingeführt habe, so die de sanguine Christi, de beata Virgine, de mulieribus in puerperio laborantibus, und daß er ein Gebet eingeführt habe, in welchem stehe: ‚Est tota caeca christianitas.' Der beschuldigte Pfarrer gesteht auch zu, daß er neue Messen gemacht habe, bestreitet aber, daß dies ‚contra iuris ordinem' sei; das hätten die hl. Väter auch gethan und er glaube nicht, daß die Genehmigung der römischen Kirche oder der Diöcesanobern dazu nothwendig sei. Er beruft sich theils auf imere Eingebung, theils auf den Mangel an zweckmäßigen Formularen, theils auch auf die Absicht, das Seelenheil zu fördern[3]).

---

1) Vgl. über diesen Grundsatz Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik. Freiburg 1887. I, 2. S. 338 u. flgde.

2) S. über denselben Schwab, Johannes Gerson. Würzburg 1858. S. 672, wo aber die Klage wegen der Messen übergangen wird.

3) Die Anklageschrift und die Vertheidigung stehen in opp. *Gersonis* ed. Dupin. Antv. 1706. t. I, 905 sqq. Die Verantwortung lautet:

‚Verum est quod illas tres missas et quartam sancti Leti propriam indignus compilavi divina mihi auxiliante gratia. Er bestreitet, daß dies contra iuris ordinem sei. Sancti patres de pluvia, de transfiguratione, contra mortalitatem, pro nuptiis etc. multas novas ediderunt missas . . . nec reperio quod necesse fuerit illas ab ecclesia Romana aut Dioecesanis approbari. Missas autem illas quatuor recta pro vero compilavi intentione, de Sanguine Christi, quia datum mihi de ipso erat, ut pie creditur, in sancto Leto. De Virgine gloriosa, pro pace ecclesiae, quia ignoro quod de ipsa alia esset. Illam namque de mulieribus in puerperio laborantibus, cum vix tunc erant

Digitized by Google

Der Vorfall ist lehrreich. Er zeigt, daß man sich in geistlichen Kreisen ohne höhere Autorisation für berechtigt hielt, neue Meßformulare zu verfassen und zu gebrauchen und daß den Eingebungen frommer Laien oder unerleuchteter Frömmigkeit ein weiter Spielraum auf dem Gebiete der Liturgie zu Gebote stand. Die folgenden Blätter werden das zur Genüge nachweisen. Die Controle war schwer zu üben. Denn wer wäre im Stande gewesen, die handschriftlichen Sacramentarien und Missalien revidiren zu lassen? Vielleicht gebrach es dafür auch manchmal an gutem Willen. War nun einmal ein Meßformular in einige Handschriften gekommen, so verbreitete es sich, bei dem Hange nach Neuem und Ungewöhnlichem, rasch überall hin. Für Frankreich führt Thiers[1]) eine lange Reihe sonderbarer Messen an, die sich bis tief ins 16. Jahrhundert, ja darüber hinaus erhalten haben, so: de dente Christi, de praeputio, de umbilico Christi, de lacrima Christi, quam lacrimavit in morte Lazari (in Vendôme) u. A. Ich beabsichtige auf den nachfolgenden Blättern nur solche Messen zu behandeln, die während des Mittelalters in Deutschland in allgemeiner Uebung waren, nun aber längst außer Brauch gekommen und vergessen sind. Die Zahl derselben ist nicht gering; ich erhebe aber nicht den Anspruch, das zerstreute Material vollständig gesammelt zu haben.

An der Wende des 8. und 9. Jahrhunderts kamen im Reiche Karls des Großen die Wochen-Votiv-Messen in Gebrauch[2]). Man schreibt deren Einführung dem Reformator der fränkischen Kirche, Alkuin, zu[3]). Thatsache ist aber nur, daß Alkuin den

---

paucae quarum fructus ad portum pervenirent salutis. Quartam vero de s. Leto ordinavi hospiti meo, quia nulla tunc erat propria.' Die erste oratio in der Messe pro pace hatte die beanstandeten Worte, die er aus einem Buche Petrarcas genommen haben will.

1) Thiers a. a. O. II, 414 flgde.

2) Das Nachfolgende ergänzt und corrigirt die Ausführungen Thalhofers im Handbuch der kath. Liturgik. Freiburg 1890. II, 330.

3) So der Micrologus de ecclesiasticis observationibus. (Bei *Hittorp*, De divinis officiis. Paris. 1620. p. 765) und auch *Durandus*, Rationale divinorum officiorum l. IV, 1. Francofurti 1612. Bl. 96'.

Digitized by Google

Mönchen von St. Vedastus in Arras und den Mönchen in Fulda Meßformulare sandte, unter welchen sich einige Votivmessen der Wochentage befinden. An die Fuldaer Mönche[1]) schickte er eine ‚cartula missalis', in welcher folgende Messen standen: in honorem sanctae Trinitatis, de amore sapientiae, de paenitentiae lacrimis, de caritate perfecta, de suffragio angelico postulando vel omnium sanctorum, pro peccatis tuis, pro quolibet amico vivente, pro amicis plurimis, pro fratribus de hoc saeculo recedentibus, de beata Maria, de s. Bonifacio.' Er sendet den Mönchen die Sammlung, damit ‚sie für die einzelnen Tage Vorlagen für ihre Gebete hätten[2]).' Den Mönchen von St. Vedastus schickt er aus dem Missale von Tours (‚de nostro missale') zu ihrem täglichen Gebrauche (‚ad cotitidiana et ecclesiasticae consuetudinis officia') folgende Messen: de trinitate, ad sanctorum intercessiones deprecandas, etiam angelorum suffragia postulanda, de beata Maria, de s. Vedasto, pro peccatis, pro elemosynam facientibus'. ‚Ich glaube' — fügt er hinzu — ‚daß ihr alles dies besser in euern Sacramentarien (sacramentis) geschrieben oder im täglichen Gebrauch überliefert besitzet[3]).'

Alkuin hat diese Messen mit Ausnahme der Messen de s. Bonifacio et s. Vedasto wohl nicht selbst verfaßt. Den Mönchen von St. Vedast nennt er auch seine Quelle, das Missale von Tours[4]). Einige stehen schon im Sacramentarium Gregorianum, so die de trinitate, de angelis, de petitione lacrimarum, de beata Virgine[5]). Er bezeichnet auch nicht die Wochentage, an welchen je eine solche Messe zu lesen ist. Das geschieht aber in einer Sammlung von Messen, die als liber sacramentorum bezeichnet und Alkuin — wie es scheint mit Unrecht

1) Monumenta Alcuiniana ed. Dümmler. Berol. 1873. Ep. 186. Migne, t. C, 185, (ep. 142) p. 656. Der Brief fällt in das Jahr 801—802.

2) Misi cartam missalem vobis, ut habeatis singulis diebus, quibus preces Deo dirigere cuilibet placeat: quando in honorem s. Trinitatis etc.

3) Ep. 224, bei Dümmler a. a. O. p. 729 (geschrieben zwischen 796—804).

4) ‚Missas quoque aliquas de nostro tuli missale.'

5) *Muratori*, Liturgia Romana vetus. Venet. 1748. II, 386 sqq.

Digitized by Google

— zugeschrieben wird [1]). Darin werden die Wochenmessen so vertheilt: Sonntag: de trinitate; Montag: pro peccatis und pro petitione lacrimarum; Dienstag: ad postulanda angelica suffragia und pro tentationibus cogitationum; Mittwoch: de s. sapientia und ad postulandam humilitatem; Donnerstag: de charitate; Freitag: de cruce; Samstag: de beata Maria. Ueberdies ist für jeden Tag noch eine missa [Pseudo] Augustini hinzugefügt. Von diesen zur Auswahl gestellten Wochenmessen haben sich unter dem Namen der Alkuinischen nur die an erster Stelle genannten erhalten, also der Reihe der Wochentage nach: de trinitate, pro peccatis, de angelis, de sapientia, de charitate, de cruce und de beata Maria.

Die Alkuinischen Wochenmessen erhielten aber sowohl in Deutschland wie in Frankreich nach kurzer Zeit eine andere Reihenfolge. Der Micrologus, als dessen Verfasser Bernold von Konstanz († 1100) anzusehen ist, gibt folgende Messen als Alkuinische Wochenmessen an: de trinitate, de sapientia, de spiritu sancto, de charitate, de angelis, de cruce, de sancta Maria. Bernold führt auch den Grund an, der den gelehrten Alkuin bestimmte, diese Wochenmessen einzuführen. Die damaligen Priester seien noch nicht gehörig unterrichtet und auch nicht genügend mit Büchern versehen gewesen; darum habe er denselben diese Formulare gegeben, damit sie bestimmte Vorlagen bei der Ausübung ihres Officiums in die Hände bekämen. ‚Daher wollen Einige auch bis heute, obschon sie ein eigenes Officium haben, diese Gebete nicht unterlassen.' Bernold billigt also den steten Gebrauch der Wochenmessen, die er nur als ein vorübergehendes Auskunftsmittel betrachtet, nicht; insbesondere mißbilligt er es, am Sonntag die Messe de trinitate zu lesen, da die Sonntage ihre eigenen authentischen Officien haben. Nach seiner weiteren Angabe waren aber am Freitag und Samstag die Messen de cruce und de beata Virgine fast überall in Brauch, aber mehr aus frommem Sinn, wie auf Grund einer Autorität [2]).

1) Bei Migne, t. CI. opp. Alcuini II, 445 sqq.

2) Micrologus a. a. O.: ‚Sciendum autem quendam Alboinum magistrum Karoli imperatoris rogatu s. Bonifacii archiepiscopi, ut aiunt,

Digitized by Google

Mit der Bernoldschen Reihenfolge deckt sich die Reihe der Wochenmessen, welche in Deutschland im 9., 10. und 11. Jahrhunderte nach dem Ausweis der Sacramentarien gebräuchlich waren, nicht ganz. Der gelehrte Fürstabt Martin Gerbert hat in den ‚Monumenta veteris liturgiae Alamanicae' [1]) eine Zusammenstellung der in Süddeutschland in den bezeichneten Jahrhunderten üblichen Votivmessen geliefert. Darnach haben die Wochenmessen folgende Reihe: de trinitate, de sapientia, de spiritu sancto, de angelis, de charitate, de cruce, de s. Maria [2]). In der Bernoldschen Reihe sind die Messen am Mittwoch und Donnerstag vertauscht.

Durandus, welcher mit Bernold in der Aufzählung der Alkuinischen Messen übereinstimmt, meint [3]), daß Alkuin jene Meßreihe festgesetzt habe, um den Häretikern, welche damals die Trinität bestritten, entgegenzuarbeiten. Nachdem aber dieser Grund weggefallen sei, habe jeder Sonntag sein eigenes Officium erhalten und auch die andern Wochenmessen seien verändert worden. Man las Montag die Messe de angelis [4]), weil die Engel feria II. geschaffen seien, oder auch die pro defunctis; denn an feria II.

Missales orationes de s. Trinitate composuisse et in secunda feria de sapientia . . . . Et hoc ideo, ut presbyteri illius temporis nuper ad fidem conversi, nondum ecclesiasticis officiis instructi, nondum etiam librorum copia prediti, vel aliquid haberent, cum quo officium suum qualibet die possent explere. Unde et adhuc quidam easdem orationes quotidie, etiam cum proprio abundent officio, nolunt praetermittere. In singulis quoque hebdomadibus sexta feria de cruce et sabbato de sancta Maria pene usquequaque servatur non tam ex auctoritate quam ex devotione.' Die Betheiligung Bernolds an Alkuins Arbeit ist chronologisch unmöglich.

1) S. Blasi. 1777. I. 259 sqq.

2) Diese Reihenfolge hat u. A. auch Clm 6421, ein Sacramentar des 10. Jahrhunderts, Bl. 225 flgde.

3) Rationale divin. offic. l. IV, 1. Bl. 91'.

4) Das Prümer Lectionar, geschrieben um 1060, zählt folgende Wochenmessen: de s. Trinitate, ad postulanda angelica suffragia, ad poscendam gratiam Spiritus sancti, de s. sapientia, de s. caritate, de s. cruce, de s. Maria. (Keuffer in ‚Trierisches Archiv'. Trier 1868, S. 15.) Das verräth den Zusammenhang des Lectionars mit fränkischen Vorlagen.

Digitized by Google

kehren die armen Seelen, welche am Sonntag ‚refrigerium' haben, zur Strafe zurück[1]); es zieme sich daher, ihnen sofort zu Hilfe zu eilen.

Für Dienstag war die missa pro peccatis, für Mittwoch die pro pace, für Donnerstag die pro tribulatione, für Freitag die de cruce und für Samstag endlich die de beata Virgine bestimmt. Diese französische Reihe hat sich in Deutschland trotz des großen Ansehens, dessen sich das Rationale auch hier erfreute, nicht eingebürgert; es verblieb vielmehr bei der oben angeführten Reihenfolge, die sich auch noch in den ersten gedruckten Missalien erhielt[2]).

Abgesehen von den systematischen Verschiedenheiten in der Reihenfolge der Wochenmessen mögen die Abschreiber manche Vertauschungen durch Versehen verschuldet haben. Einer großen Willkür begegnet man in italienischen Missalien. So stehen in einem aus Florenz stammenden Missale des 11. Jahrhunderts die Wochenmessen in folgender Reihe: fer. 2. ad postulandam gratiam sp. s.; fer. 3. de sapientia; fer. 4. de caritate; fer. 5. in commemoratione genitricis Mariae; fer. 6. de cruce; sabbato ad postulanda angelica suffragia. Dagegen hat ein Ambrosianisches Sacramentar aus dem 11. Jahrhundert folgende Wochenmessen: de trinitate, pro peccatis, ad poscenda angelica suffragia, de sapientia, de caritate, pro cruce und de

1) Diese sonderbare Anschauung ist mir sonst nicht begegnet. Etwas Aehnliches findet sich aber bei Thomas von Cantimpré (a. a. O. II, 53, p. 427), welcher die Vision eines Priesters erzählt, bei dessen Requiem-Messe eine ‚zahllose Menge von Seelen herbeieilten, um den Frieden (pacem) zu erhalten, und die riefen: ‚Festinate, festinate, quia iam missa propinquat ad finem'. Während der Messe also sind die Seelen frei von Strafen. Das glaubte man, wie oben erwähnt, von jenen Seelen, für welche die Messe gelesen wurde.

2) So in einem Freisinger Sacramentar des 10. Jahrhunderts (Clm 6421, Bl. 225 flgde.), im Cod. Palat. Vindob. 1815, Bl. 157, ebenfalls aus dem 10. Jahrhundert; ferner in den handschriftlichen Missalien von Salzburg (Cod. Palat. Vindob. 1777, Bl. 310) und Kremsmünster (Cod. Cremis. 132, Bl. 214), beide aus dem 14. Jahrhunderte; endlich im gedruckten Passauer Missale von 1503, Bl. 280 (Druck von Ratdolt in Augsburg).

Digitized by Google

s. Maria. Die gleiche Reihenfolge bieten auch andere Missalien. Wie das Florentiner Missale setzt auch ein Missale aus Modena die missa de angelis für Samstag und die de beata Virgine für Donnerstag an [1]).

Von diesen Wochenmessen wurden in Deutschland einige besonders bevorzugt. Die Synode von Seligenstadt (1022) tadelt das an gewissen Laien und besonders an Frauen (matronae). Sie lassen sich alle Tage — klagt die Synode — das Evangelium Johannis In principio erat verbum [2]) vorlesen und lassen besondere Messen celebriren und zwar de Trinitate oder de s. Michaele. Daß dabei Aberglaube unterlief, bestätigt die Synode selbst, indem sie diese Messen nur gestattet, wenn sie nach dem Kalender gefeiert werden dürfen (suo tempore), oder wenn Jemand die Trinitatismesse aus Ehrfurcht vor der hl. Dreifaltigkeit — nicht aber ‚pro aliqua divinatione' lesen läßt; im Uebrigen befiehlt die Synode, daß man die Messe vom Tage höre oder die pro salute vivorum oder pro defunctis [3]).

Aus Frankreich ertönen bittere Klagen über die Erfindung neuer Messen, zu welcher nicht Frömmigkeit, sondern Habsucht veranlaßte. Man las dort missae bifaciatae, selbst trifaciatae d. i. Messen mit einem Canon und zwei oder drei Introitus, Episteln, Evangelien [4]). Manche Geistliche gaben dabei den ‚missae favorabiliores', wie der missa de beato Lino oder de beato Sebastiano den Vorzug. Andere erfanden ganz neue Messen,

---

1) Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum. Freiburg 1896. SS. 34. 37. 271. 96.

2) Dem initium Ev. s. Johannis wurden besondere Wirkungen, z. B. bei Gewittern, zugeschrieben.

3) Synode von Seligenstadt can. 10 (Hartzheim III, 52): ‚Quidam etiam laicorum et maxime matronae habent in consuetudine, ut per singulos dies *Evangelium: In principio erat verbum*, et missas peculiares, hoc est de s. Trinitate, aut de s. Michaele [dicant], et ideo sancitum est in eodem concilio, ut hoc ulterius non fiat, nisi suo tempore, et nisi aliquis fidelium audire velit pro reverentia s. Trinitatis, non pro aliqua divinatione: et si voluerit ut sibi missae cantentur, de eodem die audiant missas, vel pro salute vivorum vel pro defunctis.'

4) *Petri Cant.* Verbum abbreviatum c. 29 a. a. O. p. 105.

Digitized by Google

wie die missa ‚pro strage interfectorum quasi novorum martyrum ‚in circuitu Jerusalem (ps. 78, 3) prostratorum,‘ um reichere Opfer zu erlangen [1]).

Wie der obengenannte Johannes de Varennes sich das Recht herausnehmen zu dürfen glaubte, neue Votivmessen abzufassen und einzuführen, so meinten viele Geistliche im Gebrauche der vorhandenen Votivmessen ohne Rücksicht auf den Kirchenkalender unbeschränkt zu sein. Man liebte es aus Bequemlichkeit oder um den Wünschen der Gläubigen entgegenzukommen, täglich Votivmessen, besonders die de beata Virgine oder die pro defunctis zu lesen und erfand sogar Wundergeschichten, um ein solches Verfahren zu rechtfertigen. Einst suspendirte der Erzbischof Thomas von Canterbury einen Kaplan, der nur die missa de beata Virgine las, weil er keine andere lesen und verstehen konnte, für so lange, als er sich nicht die nothdürftigsten Kenntnisse, um die vorschriftsmäßigen Messen lesen zu können, angeeignet hätte. Aber der Erzbischof zog bald seine Suspension zurück, nachdem ihm der arme Priester nachgewiesen hatte, daß die Mutter Gottes ihm erschienen sei und seine Begnadigung befehle [2]).

Cäsar von Heisterbach, welcher dieses Eingreifen Marias in den Kirchenkalender ebenfalls erzählt, fügt einen noch merkwürdigeren Bericht hinzu [3]). Ein unwissender Priester wurde aus Sparsamkeitsrücksichten von dem Canonicus Harderad bei St. Gereon in Köln als Vikar bei einer dem Letzteren gehörigen Pfarre an der Lahn bestellt. Der Vikar konnte aber nur die Missa de beata Maria lesen und hub also zum Entsetzen des anwesenden Canonicus am Sonntag in der Octave von Epiphanie mit dem Introitus

1) Daselbst p. 106: ‚putantes eam esse efficax allectorium ad oblationes propter favorem occisorum.‘

2) Thomas von Cantimpré a. a. O. p. 541.

3) Dialog. miracul. VII, 4. 5. II, 5. 6. Einen Vorgang haben solche Erzählungen in *Petri Damiani* opuscul. XXXIII (Migne, opp. II, 564). Ein Bischof hat einem untauglichen Cleriker, der als fatuus, naucus, ineptus bezeichnet wird, das Beneficium entzogen. Maria erschien dem Bischof in der Nacht und ließ ihn darum züchtigen; denn der Cleriker betete täglich an dem Marienaltar ‚verticem curvans‘ ein Ave Maria.

Digitized by Google

‚Vultum tuum deprecabuntur' an. Harderad schickte den Vikar sofort weg. Der arme Mann hatte nun nichts zu leben. Da erbarmte sich Maria seiner. Sie erschien dem sparsamen Canonicus, schalt ihn und bedrohte ihn mit dem Verluste seiner Sprache, wenn er ‚ihren Kaplan' nicht wieder anstelle. Das that denn natürlich Harderad und der Kaplan durfte unbehelligt täglich die Missa de beata Virgine lesen und gegen die Rubriken kühnlich fortsündigen. — Ein anderer Priester, geistig und materiell arm, las täglich die Missa pro defunctis; angeklagt und geständig, sollte er Besserung geloben und Bürgen dafür stellen. An letzteren fehlte es ihm aber; der Bischof drängte; da wurden die Augen des Bischofs geöffnet und er sah in der Luft mehr denn hundert Hände, die bereit zur Bürgschaft waren. Der Bischof erschrack und entließ den Priester mit den Worten: ‚Vade et de beneplacito Christi et meo officium exerceas sicut prius!'

Diese und ähnliche Erzählungen, die den Stempel der zweckbewußten Erfindung an der Stirn tragen, wurden gern gehört und gelesen und trugen nicht wenig dazu bei, die von der Kirche gewollte Ordnung zu stören und die Willkür, die sich mit dem Scheine besonderer Frömmigkeit deckte, als berechtigt zu empfehlen.

II.

Die monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica.

(Von Carl Maria Kaufmann.)

Von den experimentellen Disciplinen abgesehen, steht die zweite Hälfte des scheidenden Jahrhunderts in wissenschaftlicher Beziehung ganz im Zeichen der historischen Quellenforschung, und es ist vorzugsweise die deutsche Gelehrtenwelt, welche hierin bahnbrechend und eminent fruchtbar eingegriffen hat.

Als Freiherr von Stein zu Beginn des Jahres 1819 die „Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde" stiftete, um eine

Digitized by Google

kritische Sammlung der deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters bis zum Jahre 1500 anzuregen, ahnte er nicht, wie bald das ernste vaterländische Werk ein Prototyp für eine große Reihe ähnlicher Publicationen werden würde. Die von Pertz und Waitz geleiteten Monumenta Germaniae historica, deren Geschäftsführung seit 1886 in den bewährten Händen Professor Dümmler's liegt und zu deren Herausgabe das Reich einen jährlichen Zuschuß von 30 000 Mark bewilligt, regten manche Staaten oder deren gelehrte Corporationen zu ähnlichen Publicationen an und förderten allenthalben die kritisch-quellenmäßige Behandlung der verschiedenen historischen Disciplinen [1]). Die Bedeutung dieser Thatsache wird der in ihrer ganzen Tragweite zu würdigen verstehen, der die Quellenfurcht einer Periode verkostet, die nicht allzuweit hinter uns liegt, einer Zeit, in welcher man, sei es aus politischen Gründen oder in mißverstandenem Interesse der Religion, Quellen nach Belieben zustutzte und verleugnete, in der nur wenigen „Erprobten" es vergönnt war, in die eigentlichen Geheimnisse werthvoller Archivbestände einzublicken.

Wie überall, wo es galt, mit dem Gange der wissenschaftlichen Forschung Schritt zu halten, haben auch hier die Orden der Kirche — vornan die monastischen — den angeregten Gedanken freudig aufgegriffen und für den engeren Kreis ihrer Institution zu verwerthen gesucht nicht ohne großen Nutzen für die Gesammtheit. Jene ausgedehnte Literatur auch nur zu skizziren, mit welcher die Kartäuser beispielsweise, sowie Benedictiner und Franziscaner dieses Studium belebt haben, kann nicht meine Aufgabe sein. Nur darauf sei hingewiesen, daß erst in jüngster Zeit auch die Jesuiten diesem Beispiele folgten, indem sie eine Publication ihrer literarischen Ordensdenkmäler begonnen haben, die in ihrer Anlage der der deutschen Monumenta nahezu entspricht [2]). Bereits früher

1) Um ein naheliegendes Exempel zu geben, sei erinnert an die unter diesem Eindruck und mit Unterstützung der belgischen Regierung erfolgte Wiederbelebung der Gesellschaft der Bollandisten im J. 1837.

2) Die Monumenta historica societatis Jesu wurden um 1894 auf deutsche Anregung hin von P. Alphons de Tolanco in's Leben gerufen. Sie umfassen bisher sieben Bände, denen sich fünf weitere Bände litterae qua-

Digitized by Google

war eine ähnliche Sammlung für den Dominikanerorden geplant, die nun seit einigen Jahren Dank der Anregung und lebhaften Förderung des derzeitigen gelehrten Ordensmeisters P. Andreas Frühwirth eine Reihe den Orden betreffender Documente in musterhaften Ausgaben an's Licht zieht. Es dürfte somit an der Zeit sein, auch im „Katholik" ein Wort über diese bedeutsame Publication zu sagen.

Bis dato sind drei Bände der Monumenta Ordinis fratrum praedicatorum historica erschienen. Der erste Band der Sammlung bringt Gerard de Frachet's „Vitae fratrum" oder, wie sie im Mittelalter allenthalben hießen, „Vitas fratrum". Sein voller Titel lautet: *Fratris Gerardi de Fracheto O. P. vitae fratrum ordinis praedicatorum* necnon cronica ordinis ab anno MCCII usque ad MDCCLIV ad fidem codicum manuscriptorum accurate recognovit notis breviter illustravit fr. Benedictus Maria Reichert O. P. [1]).

Was für die Gesammtkirche die vitae patrum, das will dies Buch für den Orden des hl. Dominicus Guzman sein. Vom Verfasser der Sammlung ist recht wenig überliefert. Gerard de Frachet oder auch Gerald de Franchet, wie einige ihn nennen, war in der aquitanischen Provinz unweit Limoges zu Châlus (Haut-Vienne) geboren und empfing im Kloster des hl. Jacobus zu Paris aus den Händen des ersten dortigen Priors am 11. Novbr. 1225 das Ordensgewand. Auf sein Vorleben scheint nur eine Notiz in den Schriften des Bernardus Gui „ex strenuo milite factus est frater devotus" [2]) einiges Licht zu werfen. Am Verkündigungsfeste desselben Jahres wird Gerard bereits vom sel. Jordanus von Sachsen zur Profeß zugelassen und zwei Jahre später sehen wir ihn als Prior in Limoges. 1251 folgt er dem Stephanus Alvernhacz als Provincial, nachdem er vorher noch als Prior in Marseille gewirkt. Acht Jahre stand er der Provinz vor,

---

drimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis in quibus aliqui de Soc. Jesu versabantur Romam missae anschließen.

1) Volumen unicum. Typis E. Charpentier et J. Schoonians. Lovanii 1896. XXIV u. 362 S. Lexic. — *M.* 5.

2) C. Douais, Les fréres Précheurs de Limoges. Toulouse 1892.

Digitized by Google

um dann im Convente zu Limoges, 76 Jahre alt und 46 Jahre im Orden, Anno 1271 sein Leben zu beschließen. Seine Grabschrift daselbst lautet:

Frater Geralde de Fracheto pie valde
tertius hic a te capitur locus immediate
ordo genus vita discretio lingua polita
fama pudor pietas te laudant pax amor aetas.

Die literarische Thätigkeit des Geraldus scheint sich, abgesehen von einem „chronicon ab initio mundi", auf die Zusammenstellung der vitae und eine cronica ordinis beschränkt zu haben. Letztere folgt in den Codices gewöhnlich als Anhang zu jenen; sie reicht von 1203—1254 und bietet einen getreuen Abriß der Ordensgeschichte jener Zeit[1]). Die vitae sind jedenfalls in Limoges geschrieben und um's Jahr 1260 in ihrer ersten Redaction vollendet. In seinen letzten Lebensjahren wird der Verfasser sie noch einmal überarbeitet haben; dabei ist die Eintheilung dieselbe geblieben. Er handelt 1) von der Gründung des Ordens, 2) vom Gründer desselben, 3) von Frater Jordan v. S., 4) von den Fortschritten des Ordens und schließt mit der erwähnten Chronik.

Was die Edition der vitae durch P. Reichert anbelangt, so stehe ich nicht an, dieselbe für eine mustergiltige zu erklären. Man hat — um dies gleich vorzumerken — mit Recht die Anlage und Behandlung der Noten, wo in bunter Reihe textliche Varianten mit sachlichen Notizen und Literaturnachweisen wechseln, sowie die Menge von Druckfehlern beanstandet, die dann allerdings in einem wenig übersichtlich angelegten Anhang verbessert werden. Wo aber gäbe es ein gleiches, bisher in den Händen einer einzigen organisatorischen Kraft ruhendes Monumentalwerk ohne solche Begleiterscheinungen? Man muß also dem Herausgeber dankbar sein für seine außerordentlich fleißige und gründliche Arbeit, zu der nicht weniger als dreizehn Codices zu collationiren waren. Die Ausgabe macht die ungenügenden und immerhin seltenen Drucke von 1619 und 1657 endlich überflüssig.

Zur Orientirung über den Inhalt will ich mich damit be-

1) Vgl. Denifle, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte II, S. 170.

Digitized by Google

gnügen, einige Marginalien und Capitelsignaturen hinzusetzen, wie sie die Codices durchgängig selbst aufweisen. Dieselben lassen mitunter schon an und für sich ihre Entstehungszeit ahnen, eine Epoche, in der es ohne Visionen, Offenbarungen und wunderbare Ereignisse im Leben der Ordensbrüder einmal nicht abging. Der erste Theil des Incipit liber vitas fratrum überschriebenen Buches resumirt folgende Punkte: Quod Domina nostra ordinem fratrum predicatorum impetravit a filio; quod iste a multis previsus est et pronunciatus; quod glose multe et dicta sanctorum hoc idem videntur sensisse; quod idem ostenditur per multa que predicta sunt de diversis domibus ordinis; quod Deo est specialis cura de fratribus; quod domina nostra speciali affectu et effectu ordinem diligit et procurat; unde ortum habuit, quod salve regina post completorium dicatur et de eius efficacia.

Die Stichworte des zweiten Theils finden sich in den meisten mittelalterlichen Dominicusviten: de progenie eius (sc. beati Guzman) sacra; de paciencia hylari qua hereticum convertit; de submersis eius oracione restitutis u. s. f. Der dritte Theil handelt vom sel. Jordan von Sachsen, der vierte wieder vom Orden selbst: De fervore patrum primitivorum; de vigore discipline et perfeccione virtutum; de virtutibus humilitatis, continencie, oracionis, confessionis; de causis inducentibus ad ordinis ingressum et primo de consideracione vane leticie; de intrantibus (5 Capp.); quod dyabolus ordini sibi contrario maxime insidiatur; de correccione facta per demones super quosdam minus religiosos; de temptacionibus (8 artic.); de revelacionibus et consolacionibus fratribus factis a Deo; de fratribus, qui miraculis claruerunt in vita. Der fünfte Theil handelt de pertinentibus ad egressum fratrum de hoc mundo und an ihn schließt sich die Chronik an.

Von ganz besonderem Interesse ist der dritte Theil de sancte memorie fratre Jordano, obwohl nur selten geschichtliche Reminiscenzen unterlaufen. Die Erwähnung einer wunderbaren Heilung in dem um 1230 gegründeten Frankfurter Convente

Digitized by Google

fehlt in den meiſten bisherigen Auszügen. Unter den Anecdoten, welche den Inhalt des zweiundvierzigſten Capitels bilden, berichtet die zweite von einem Geſpräche des Seligen mit Kaiſer Friedrich II., die achte von einem Intermezzo bei Gregor IX. anläßlich einer Viſitation von Ciſtercienſerabteien (gemäß der Bulle vom 4. IX. 1227). Die neunte ſei als Stichprobe ihres inneren Werthes wegen hier abgedruckt: Cum semel quereretur ab eo (sc. fr. Jordano), cur artiste frequenter ordinem intrarent et theologi et decretiste tardius, respondit: „Facilius inebriantur bono vino rustici, qui aquam consueverunt bibere, quam nobiles vel cives, qui vina fortiora non reputant, quia in usu habent. Artiste quidem tota ebdomata aquam Aristotelis et aliorum philosophorum bibunt; unde cum in sermone dominice vel festi verba Christi vel suorum hauserint, statim inebriati vino spiritus sancti capiuntur, et non tantum sua sed et se ipsos Deo donant. Isti autem theologi frequenter audiunt talia, et ideo contigit eis, sicut rustico sacriste, qui ex frequenti transitu ante altare irreverenter se habet, et ad illud dorsum vertit frequenter, extraneis inclinantibus reverenter.“

Das vierte Buch iſt von eigenthümlichem Reiz für jeden, der ſich mit ähnlichen mittelalterlich-ascetiſchen Schriften beſchäftigte. Ich möchte es ein „Exempelbuch der Asceſe“ nennen, welches im Verein mit dem Schlußtheil eine Reihe (auch wenig erbaulicher) Geſchichtchen bringt, denen ſelten der goldene Kern fehlt. Sehr werthvoll iſt bekanntlich das Capitel de passis pro fide des Schlußtheils und nicht weniger der chronologiſche Anhang, den die Geſchichtſchreiber des Ordens von jeher ausgebeutet haben. —

Ein Jahr nach dem erſten, dem Generalmeiſter des Ordens zugeeigneten Bande erſchien, gleichfalls aus der Feder P. Reichert's, der erſte Fascikel des zweiten: *Fratris Galuagni de la Flamma cronica ordinis praedicatorum* ab anno 1170 usque ad 1333 [1]).

Um die Perſon des Galvaneus de Flamma, geboren 1283 als

1) Romae, in domo Generalitia; Stuttgardiae apud Jos. Roth. 1897. XII, 129 S. *M.* 3.50.

Digitized by Google

Sproß einer mailändiſchen Patrizierfamilie, hatte ſich noch in jüngſter Zeit ein wahrer Legendenkreis gebildet. Der ſtille Ordenslector entwickelte ſich nämlich in den Studirſtuben der Gelehrten zum Profeſſor der Medicin an der Univerſität Pavia. Picinelli, Ceruti und nach ihnen Ceſare Cantu hatten die Thatſache, daß der mit fünfzehn Jahren in den Mailänder Convent (S. Euſtorgii) Eingetretene, nach Vollendung ſeiner Studien mit theologiſchen und philoſophiſchen Vorleſungen zu Pavia Betraute in einem Extraordinarium die Phyſik des Ariſtoteles commentirte, derartig aufgebauſcht. Erſt Ferrai [1]) ſetzte im Jahre 1891 dieſen Irrthümern ein Ende, indem er l. c. p. 97 erklärte: Il fatto è che in Pavia il Fiamma fu chiamato a leggere teologia nel convento dei Domenicani, e che in via straordinaria commentò la Fisica di Aristotile ai giovani che frequentavano le scuole di medicina gia fin d'allora aperte in quella città. Su questa semplice testimonianza si e fabbricata la favola dell' aver egli professato persino la medecina in una università, che non era ancora fondata. Del resto una semplice occhiata ai titoli dei molteplici scritti, che gli appartengono, basta per fare escludere, che i suoi studi sieno usciti dall' ambito della teologia, della filosofia morale e della storia monastica e communale di Milano.

Alſo auch unter dieſem Geſichtspunkte war die erſte kritiſche Herausgabe der für die Ordensgeſchichte ergiebigen Chronik zu begrüßen.

Neben dem Geſagten iſt über des Galvaneus Leben wenig Sicheres überliefert. Seinen Tod ſetzen die Meiſten um's Jahr 1340. Außer der vorliegenden Chronik ſchrieb er eine Cronica de antiquitatibus civitatis Mediolanensis. Dieſe liegt noch unedirt. Ferner das Chronicon extravagans de antiquitatibus Mediolani, ſowie ein Chronicon maius. Sein Manipulus florum seu historia mediolanensis ab origine urbis (ad a. 1336) iſt von Muratori im elften Bande der Rerum Italica-

1) Le cronache di Galvano Fiamma et le fonti della Galvagnana. Roma 1891.

Digitized by Google

rum Scriptores abgedruckt. Localgeschichtlich wäre noch sein Opusculum de rebus gestis ab Azone Luchino et Johanne vicecomitibus ab a. 1328—1342 zu merken.

Den Anlaß zur Zusammenstellung der Chronica ordinis ff. praedicatorum erzählt Galvaneus selbst, wie folgt[1]): Ex his talibus verbis garrulosis et iacturis mendacibus Cremonensium et Papiensium se iactantium de carrochiis nostris, ego frater Galvaneus de la Fl. tunc temporis in civitate Papiensi existens sacrae theologiae lector in conventu ff. praed., cum saepe a civibus de Papia multas invectivas sustinuissem, praecipue a medicis discipulis meis, quibus extraordinarie legebam librum Physicorum, inanimatus pro zelo civitatis meae, quam audiebam sic vituperari, ad studium librorum et chronicarum me transtuli. Bei dieser Arbeit findet eine ausgiebige Benutzung der Dominicusvita des Theodoricus de Apoldia, der vitas fratrum des Gerardus und der Schriften des Johannes Cassianus statt. P. Reichert hebt die betreffenden Stellen jedesmal deutlich durch den Druck hervor. Inhaltlich scheidet der Herausgeber die Chronik in drei Abschnitte, deren erster wiederum eine Vita des Ordensstifters bringt. De rebus ad regularem observantiam disciplinamque canonicam spectantibus handelt der zweite und am Ende folgt dann die historia ordinis.

Der zweite Theil mit seinem Excurs über die Constitutionen des Ordens und die Regel des hl. Augustin bildet noch heute inhaltlich die Grundlage der Ordensverfassung, von welcher kein geringerer als Napoleon I. rühmte, sie gewähre ein „herrliches Specimen für jede moderne Gesetzgebung durch weise Vertheilung der Machtsphären, durch eine liebliche Allianz von straffer Autokratie und demokratischem Gedanken". Der humane Zug, welcher — um mit Manning zu reden — durch die Ascese dieses Ordens geht, zeigt sich auch in diesen Verordnungen und Regeln, wenn es beispielsweise von den Kranken heißt (p. 51. 92): Circa infirmos totus conventus, prior, lector, clerici, conversi inde-

1) Prolegomena p. I, n. 4.

Digitized by Google

fesse ministrabant, de nocte vigilabant; proprias pecunias, si quem contigisset habere, propinabant. Prior pocius conventum pietancia carere per unum mensem sinebat, quam quod frater infirmus aliquo indiguisset sive conversus sive clericus oder, wie an früherer Stelle vom Prediger (p. 34. 56): Item ordinavit beatus Dominicus, quod frater, qui erat utilis et graciosus predicator, in nullo alio officio occuparetur, et quod ubicumque alicui se adiunxerit in domo aut in itinere statim de deo loqui incipiat . . .

Die Zahl der Corrigenda [1]) hat sich in diesem Bändchen bis auf ein Minimum verringert; einen Beweis aber dafür, wie vortheilhaft bei einem solchen monumentalen Werke bisweilen eine Aenderung in Verlag und Vertrieb werden kann, bietet der folgende dritte Band der Sammlung.

Dieser behandelt die: *Acta capitulorum generalium* und ist gleichfalls durch P. Reichert besorgt [2]). Schon fünfundzwanzig Jahre nach dem ersten vom Stifter selbst abgehaltenen Capitel des Ordens faßte das zu Köln 1245 tagende Generalcapitel u. a. den Beschluß: item mandamus, quod in quolibet conventu sit unus quaternus, in quo scribantur singulis annis acta capituli generalis et provincialis et quater in anno legantur, nec deleantur nisi fuerint revocata. Dieser Verordnung, zu Trier i. J. 1266 wiederholt, ist es lediglich zu danken, daß die Capitelsacten des Ordens fast vollzählig erhalten blieben. Die vorliegende Edition stützt sich auf die älteste in Betracht zu ziehende Version derselben, den Codex 780 von Bordeaux. Collationirt mit ihm werden die Acten der Handschriften zu Toulouse (n. 55) und von S. Maria Novella in Florenz (jetzt im Ordensarchiv zu Rom). Da die Capitelsacten der Bibliotheken und Archive zu Bologna, Frankfurt, Barcellona, Krakau Apographa des Bordeauxcodex darstellen, kamen diese nur in zweiter Linie in Betracht. Mehr wie sie war die Sammlung des fr. Bernardus Gui heranzuziehen.

1) Kleine Versehen, wie S. 97 Zeile 12 celedratum oder wiederholte Citate MOPP statt MOPH, fallen nicht in die Wagschale.

2) Romae-Stuttgardiae 1898. VIII. u. 325 S. Preis Mk. 7.

Digitized by Google

P. Reichert ist bei seiner Edition einer Anregung seines genialen Ordensgenossen Denifle gefolgt, wenn er die zahlreichen Rundschreiben der Dominikanergeneräle, die den Acten angefügt sind, einem eigenen Bande reservirt, die einschläglichen Bullen aber ganz wegläßt. Gleichwohl hätte ein kurzes Regest die jedesmalige Lücke ausfüllen müssen, um den Leser in vielen Fällen der Mühe des Nachschlagens zu überheben. Dasselbe gilt von den Bullen, deren Wichtigkeit schon das erste Trierer Generalcapitel (1266) hervorhebt, wenn es beschließt: mandamus prioribus provincialibus et conventualibus . quod correctiones . et moniciones . sanctissimi patris nostri . domini pape . que in suis literis continentur . quas ad universas mittimus provincias . faciant cum omni diligencia observari.

Die Fülle der Bestimmungen der Generalcapitel von der Gründung des Ordens bis zum Jahre 1304 — soweit reicht der vorliegende Band — macht es nicht leicht das herauszugreifen, was allgemeineres Interesse beanspruchen dürfte. Profanhistorische Reminiscenzen habe ich keine darin gefunden, andrerseits spricht jedes Blatt von der providentiellen Aufgabe und der schnellen Ausbreitung des Ordens. Es ist ein eigenthümlicher Reiz von diesem Niederschlag des Strebens einer noch jungen und doch so bedeutsamen Communität zu lernen. Beschlüsse werden gefaßt und wieder aufgehoben, schärfere Bestimmungen greifen mitunter unbarmherzig in die bisherigen Gewohnheiten ein, mildere begegnen uns dort, wo die gegentheilige Handhabung ein Nachsehen erforderte, und wie ein Leitmotiv zieht überall durch ein Grundton, den ich nur in dem Worte Humanismus — in seiner wahren von Manning gewollten Bedeutung — fixirt finde. Im inneren und äußeren Leben des Ordens, in dessen Satzungen das diligitis vos invicem in Christo eine Rolle spielt, wie selten anderswo, tönt dies Motiv vor und nur im Kampfe gegen Häresien und Häretiker verstummt es zuweilen gänzlich.

Die Acten umfassen naturgemäß alle Seiten des Ordenslebens. Da wird zum Beispiel von der 1240 tagenden Versammlung zu Bologna gleich eine Reihe früherer Beschlüsse verworfen: Revocamus hanc constitutionem. De tercio in tercium an-

Digitized by Google

num . mittantur visitatores per provincias a capitulo generali etc. item hanc . lectores quamdiu possunt lectionis officium exercere . in priores conventuales nullatenus eligantur . sed nec (in) diffinitores etc. item . constitucionem de ornamentis (sericis) non habendis. Unmittelbar hierauf heißt es: approbamus . quod non habeamus nisi unum campanam ad omnes horas . item . quod non habeamus ymagines sculptas. Eine Frage, die vor Erfindung der Buchdruckerkunst, von principieller Bedeutung für das einzelne Mitglied des Ordens werden konnte und vom ordensrechtlichen Standpunkt sehr discutabel war, fand auf demselben Capitel folgende Lösung: (Approbamus item): frater qui in alienam provinciam ad legendum mittitur . omnes libros suos glosatos . postillas . bibliam et caternos secum deferat . et si simpliciter illi provincie . ad quam mittitur assignetur . libri quos habuit de provincia de qua mittitur . ipso mortuo ad illam provinciam pertinebunt . alii vero omnes sint illius provincie ad quam mittitur . sive in via sive in provincia moriatur . Si vero ad tempus mittitur . omnes libri ad provinciam de qua sumptus est revertantur. Das Capitel von 1242 wiederholt diesen Beschluß und in der Folge kehrt er des öfteren wieder. Offenbar mit Bezug auf einige vom Bischof Wilhelm von Paris und seinem Kanzler Odo verworfene Lehrmeinungen heißt es in den admoniciones des Capitels v. J. 1244: Item monemus lectores . quod novas opiniones non inveniant . sed communiores et magis approbatas sequantur und in Ergänzung dessen: item . monemus quod fratres nostri studiosius se exerceant in hiis que sunt contra hereticos et ad fidei defensionem. Die weitere ebenfalls oft wiederholte Bestimmung: Nullus recipiatur in dormitoriis fratrum . exceptis fratribus minoribus . ad iacendum weist auf die traditionelle Freundschaft der Franciscaner und der Dominicaner hin.

Auf kirchen-politisches Gebiet spielt die folgende recht unverhüllte Monition über: Caveant diligentissime fratres . ne inter se vel coram secularibus . de factis domini pape

Digitized by Google

in aliquo obloquantur . vel Frederico favorem verbo vel facto prebere videantur . si qui vero contra fecerint . volumus quod per priores suos . vel visitatores acriter puniantur[1]). Im Pariſer Capitel vom Jahre 1256 wird den Predigerbrüdern eingeſchärft: correctiones ‚biblie Senonenses' non approbamus . nec volumus quod fratres innitantur illi correctioni. Ein weiterer Beſchluß derſelben Verſammlung wirft einiges Licht auf die Compilation der *vitas fratrum* und erklärt einigermaßen die kritikloſe Aufnahme gewiſſer Hiſtörchen in dieſe Sammlung. Er lautet: Quicumque prior sciverit vel audiverit aliquod miraculum vel factum edificatorium contigisse in ordine vel propter ordinem . scribat magistro diligenter ut possint in posterum reservari ad utilitatem futurorum. P. Reichert weiſt darauf hin[2]), daß dieſer Beſchluß nicht nur den Geraldus zu ſeiner Sammlung auf Geheiß des Ordensmagiſters Humbertus anregte, ſondern auch den Anſtoß zu dem trefflichen Büchlein des Thomas Cantipratamus gab: bonum universale de apibus. Die Herausgabe dieſes Werkchens bereitet P. Reichert vor; es wird einen weiteren Band der monumenta Ordinis bilden.

Mit Recht ſpielt die leidige Geldfrage da eine Rolle, wo der Ordensmeiſter darüber Beſchwerde führt, daß ihm die Speſen, die gewiſſe negocia mit ſich bringen, in vielen Fällen nicht erſetzt werden. Die letzte Beſtimmung des Capitels, welches 1257 zu Florenz tagte, ſagt hierüber: Sint (fratres) solliciti mittere sufficientem pecuniam pro negociis expediendis . consueverunt enim michi fratres scribere . quod negocia eorum

1) Das Capitel von 1247 ſagt noch eindringlicher: Admonemus fratres singulos et universos et in remissionem peccatorum (!) iniungimus . ut negocia ecclesie . et verbis et factis . tam inter se quam inter alios fideliter foveant . et promoveant . et contraria aliquatinus non attemptent . et caveant diligentissime . ne de factis domini pape obloquantur vel Frederico deposito . in aliquo verbo vel facto auxilium prebere videantur . si qui vero contra fecerint . volumus quod per priores suos vel visitatores acrius puniantur.

2) p. 83. n. 2.

Digitized by Google

num . mittantur visitatores per provincias a capitulo generali etc. item hanc . lectores quamdiu possunt lectionis officium exercere . in priores conventuales nullatenus eligantur . sed nec (in) diffinitores etc. item . constitucionem de ornamentis (sericis) non habendis. Unmittelbar hierauf heißt es: approbamus . quod non habeamus nisi unum campanam ad omnes horas . item . quod non habeamus ymagines sculptas. Eine Frage, die vor Erfindung der Buchdruckerkunst, von principieller Bedeutung für das einzelne Mitglied des Ordens werden konnte und vom ordensrechtlichen Standpunkt sehr discutabel war, fand auf demselben Capitel folgende Lösung: (Approbamus item): frater qui in alienam provinciam ad legendum mittitur . omnes libros suos glosatos . postillas . bibliam et caternos secum deferat . et si simpliciter illi provincie . ad quam mittitur assignetur . libri quos habuit de provincia de qua mittitur . ipso mortuo ad illam provinciam pertinebunt . alii vero omnes sint illius provincie ad quam mittitur . sive in via sive in provincia moriatur . Si vero ad tempus mittitur . omnes libri ad provinciam de qua sumptus est revertantur. Das Capitel von 1242 wiederholt diesen Beschluß und in der Folge kehrt er des öfteren wieder. Offenbar mit Bezug auf einige vom Bischof Wilhelm von Paris und seinem Kanzler Odo verworfene Lehrmeinungen heißt es in den admoniciones des Capitels v. J. 1244: Item monemus lectores . quod novas opiniones non inveniant . sed communiores et magis approbatas sequantur und in Ergänzung dessen: item . monemus quod fratres nostri studiosius se exerceant in hiis que sunt contra hereticos et ad fidei defensionem. Die weitere ebenfalls oft wiederholte Bestimmung: Nullus recipiatur in dormitoriis fratrum . exceptis fratribus minoribus . ad iacendum weist auf die traditionelle Freundschaft der Franciscaner und der Dominicaner hin.

Auf kirchen-politisches Gebiet spielt die folgende recht unverhüllte Monition über: Caveant diligentissime fratres . ne inter se vel coram secularibus . de factis domini pape

Digitized by Google

in aliquo obloquantur . vel Frederico favorem verbo vel facto prebere videantur . si qui vero contra fecerint . volumus quod per priores suos . vel visitatores acriter puniantur[1]. Im Pariſer Capitel vom Jahre 1256 wird den Predigerbrüdern eingeſchärft: correctiones ‚biblie Senonenses' non approbamus . nec volumus quod fratres innitantur illi correctioni. Ein weiterer Beſchluß derſelben Verſammlung wirft einiges Licht auf die Compilation der *vitas fratrum* und erklärt einigermaßen die kritikloſe Aufnahme gewiſſer Hiſtörchen in dieſe Sammlung. Er lautet: Quicumque prior sciverit vel audiverit aliquod miraculum vel factum edificatorium contigisse in ordine vel propter ordinem . scribat magistro diligenter ut possint in posterum reservari ad utilitatem futurorum. P. Reichert weiſt darauf hin[2], daß dieſer Beſchluß nicht nur den Geraldus zu ſeiner Sammlung auf Geheiß des Ordensmagiſters Humbertus anregte, ſondern auch den Anſtoß zu dem trefflichen Büchlein des Thomas Cantipratanus gab: bonum universale de apibus. Die Herausgabe dieſes Werkchens bereitet P. Reichert vor; es wird einen weiteren Band der monumenta Ordinis bilden.

Mit Recht ſpielt die leidige Geldfrage da eine Rolle, wo der Ordensmeiſter darüber Beſchwerde führt, daß ihm die Speſen, die gewiſſe negocia mit ſich bringen, in vielen Fällen nicht erſetzt werden. Die letzte Beſtimmung des Capitels, welches 1257 zu Florenz tagte, ſagt hierüber: Sint (fratres) solliciti mittere sufficientem pecuniam pro negociis expediendis . consueverunt enim michi fratres scribere . quod negocia eorum

1) Das Capitel von 1247 ſagt noch eindringlicher: Admonemus fratres singulos et universos et in remissionem peccatorum (!) iniungimus . ut negocia ecclesie . et verbis et factis . tam inter se quam inter alios fideliter foveant . et promoveant . et contraria aliquatinus non attemptent . et caveant diligentissime . ne de factis domini pape obloquantur vel Frederico deposito . in aliquo verbo vel facto auxilium prebere videantur . si qui vero contra fecerint . volumus quod per priores suos vel visitatores acrius puniantur.

2) p. 83. n. 2.

Digitized by Google

expediam . et postquam literas expedicionis habuerint . michi mittere pecuniam procurabunt . Et quandoque contingit quod expeditur negocium in peticionibus . in notis . et in litera grossa . et postea destruuntur . et expense non restituuntur . Et quando mittunt pecuniam . tarde remittunt . et aliquando perditur in via . Propter que et alia quedam sum multis debitis obligatus.

Die Grundzüge einer Studienordnung für die Novizen und Lectoren des Ordens entwirft das Capitel von Valence, dem im Jahre 1259 Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Petrus von Tarentasia, Florentius und andere Glieder des Lehrkörpers der Pariser Universität anwohnten: Item . ad promocionem studiis ordinamus hoc . quod lectores non occupentur in officiis vel negociis . per que a lectionibus retrahantur . item . quod diligenter inquirant priores provinciales de iuvenibus aptis ad studium . qui in brevi possint proficere . et eos in studio promoveant . item . quod talis inquisicio fiat singulis annis per visitatores in singulis conventibus . et referatur capitulo provinciali . item . quod ad studia generalia ordinis non mittentur fratres . nisi qui sunt bene morigerati . et apti ad proficiendum . item . quod si in aliqua provincia non possint haberi lectiones in omnibus conventibus . providentur saltem . quod fratres maxime iuvenes non semper remaneant in illis conventibus . sed quod mittentur ad loca in quibus sunt lectores . Item . quod si non possunt inveniri lectores sufficientes ad publice legendum . saltem provideatur de aliquibus qui legant privatas lectiones . vel hystorias . vel summam de casibus etc. Sehr leichtfertig scheinen mitunter historische Thatsachen behandelt worden zu sein, wenn es galt, den Ordensinteressen entgegenzukommen. Oder wie soll man den Beschluß des gleichen Capitels zu Valence deuten: In vita beati Dominici, in rubrica ubi dicitur . qualiter episcopus Oxomensis instituit monasterium de Pruliano . deleatur . episcopus Oxomensis . et dicatur . beatus Dominicus? Wo liegt nun die Wahr-

Digitized by Google

heit? Ich habe in der mir zugänglichen Literatur nichts gefunden, was zur Beleuchtung der interessanten Stelle dienen könnte.

Sehr scharf geht das Pariserkapitel vom Jahre 1269 ad refrenandum *dampnosum apostatarum discursum* vor. Die Prioren der Provinzen und Conventе werden mit den weitgehendsten bezüglichen Befugnissen ausgestattet: magister ordinis de diffinitorum consilio et consensu . potestatem concedit prioribus provincialibus et conventualibus et eorum vicariis . ut apostatas . quos infra terminos suos invenerint . undecumque venientes . possint excommunicare . capere . ligare . incarcerare . et alias subdere ordinis disciplinis. Insuper concedit et committit eisdem . ut si aliquos ceperint . et incarceraverint . ipsos ab excommunicacionis sentencia possint absolvere . et rursum si effugerint . possint in eosdem excommunicacionis sentenciam renovare . quam ferent in eos condicionaliter . statim post absolucionem eorum. Auch stand schon damals die Lehre des hl. Thomas in solchem Ansehen, daß sie dem Orden über Alles erhaben schien. Im Jahre 1278 erhalten zwei Ordenslectoren vom Mailänder Generalcapitel die Weisung quod cum festinacione vadant in Angliam inquisituri diligenter super facto fratrum . qui in scandalum ordinis detraxerunt de scriptis venerabilis patris fratris Thome de Aquino, sowie die Gewalt, die Schuldigen zu bestrafen, ev. aus der Provinz zu weisen und ihrer Aemter zu entsetzen. Schon im folgenden Jahre aber faßt das Ordenscapitel zu Paris die Resolution: Cum venerabilis vir memorie recolende Fr. Thomas de Aquino . sua conversacione laudabili et scriptis suis multum honoravit ordinem . nec sit aliquatenus tolerandum . quod de ipso vel scriptis eius aliqui irreverenter et indecenter loquantur . eciam aliter sencientes . iniungimus prioribus provincialibus et conventualibus et eorum vicariis ac visitatoribus universis . quod si quos invenerint excedentes in predictis . punire acriter non postponant. Diese Bestimmungen sind von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die weitere Entwickelung der thomistischen Doctrin und ihrer Pflege im Orden. Konnten obige Sätze kaum

Digitized by Google

noch im Zweifel über deren bevorzugte Stellung belassen, so fixirte das nächste Pariser Generalcapitel i. J. 1286 diesen Punkt noch schärfer: districtius iniungimus et mandamus . ut fratres omnes et singuli . prout sciunt et possunt . efficacem dent operam ad doctrinam venerabilis magistri fratris Thome de Aquino' recolende memorie pomovendam et saltem ut est opinio defendendam . et si qui contrarium facere . attemptaverint assertive . sive sint magistri sive bacallarii . lectores . priores et alii fratres eciam aliter sencientes . ipso facto . ab officiis propriis et graciis ordinis sint suspensi . donec per magistrum ordinis vel generale capitulum sint restituti . et nichilominus per prelatos suos seu visitatores iuxta culparum exigenciam . condignam reportent penam. Dieser Beschluß bildet einen Markstein in der Geschichte des Dominicanerordens.

Daß der Orden schon in den ersten Jahren seiner Gründung eine gewaltige Stütze des apostolischen Stuhles darstellte, ist längst erwiesen. Trotzdem gehörte kein geringer Muth dazu, die Sache des Papstthums so zu vertheidigen, wie es anläßlich der Wahl Bonifacius' VIII. nöthig ward, zumal der geborene Schutzherr des Ordens Philipp von Frankreich auf Seiten jener Partei stand, welche mit Cardinal Colonna die Legitimität der Cession Cölestin's V. bestritt. Officiell nimmt der Orden zu Venedig auf dem Generalcapitel des Jahres 1297 zu diesen Wirren Stellung, wenn er decretirt: Admonemus . quod cum ex ordinacione status nostri pacem ecclesie querere, fovere ac tueri pro viribus debeamus . districte precipimus fratribus universis in virtute obediencie . ne quis illis qui contra dominum nostrum summum pontificem dominum Bonifacium et sanctam Romanam ecclesiam se erexerunt . audeat occulte vel manifeste impendere consilium . auxilium . vel favorem . mandantes nichilominus et districte iniungentes . quod in predicacionibus publicis et alias . cum fuerit opportunum . predicent . doceant et constanter asserant . dominum Bonifacium esse verum papam . successorem Petri . et vicarium Jhesu Christi.

Digitized by Google

Schon diese wenigen Proben zeigen eine wie ausgiebige Fundgrube die Acten des Dominicanerordens in vieler Beziehung abgeben; ihre Herausgabe ist also schon an und für sich ein sehr verdienstliches Werk. Mit welcher Akribie hierbei P. Reichert vorgegangen, wie er seinen Editionsgrundsätzen treu bleibend, doch manches in der Anlage des Ganzen (so auch die Noten) übersichtlicher gestaltet hat, das lehrt Seite um Seite. Es ist weniger Reichthum beigegebener Anmerkungen, was der Herausgeber bietet, als ruhig abwägender kritischer Sinn, eine vornehme Haltung gegenüber den Gegnern, umfassende Kenntniß des Stoffes. Mit Spannung sehen wir dem Erscheinen der weiteren Acta entgegen, nachdem der erste Theil der mühsamen und verdienstvollen Aufgabe so glänzend gelöst ist.

In nächster Vorbereitung stehen drei weitere Bände der Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica, einmal der zweite Band der Generalcapitel, welcher bis 1378 reichen wird, dann als appendix zu diesem und dem vorhergehenden die Litterae Encyclicae magistrorum generalium Ord. Praed. sec. XIII et XIV., die P. Reichert bereits früher ankündigte und weiter ein Band: Raymundiana seu documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti Vitam et scripta, besorgt von den PP. Balme und Paban. Außerdem ist die oben erwähnte Herausgabe des liber qui dicitur bonum universale de apibus durch P. Reichert beabsichtigt, die Vita des hl. Thomas von Guillelmus de Tocco durch P. Wehofer, die Lucula noctis etc. des b. Johannes Dominici seitens des Würzburger Professors Merkle, ein Supplement zum Bullarium des Ordens, die Kloster-Chronik der Schwestern von Engelthal, die Vitae primarum sororum Colmariensium de Subtilia, eine Reihe Fontes ad historiam reformationis Ordinis in Germania pertinentes, sowie die Eichstätter Vita des seligen Jordan von Sachsen. Möchte namentlich diese letztere Publication den Anstoß dazu geben, das Andenken an den ersten deutschen General des Ordens wieder wachzurufen, womöglich seine Canonisation zu erwirken. Bei den guten Beziehungen zwischen Kaiser und Sultan wäre es auch wohl nicht allzuschwer, die Erlaubniß zur Ueberführung der Gebeine des

Digitized by Google

Seligen aus dem mohammedanischen Accon auf vaterländischen Boden zu erlangen. Doch hiemit verrathe ich eine Hoffnung des Herausgebers. Den monumenta aber wird der Erfolg nicht versagt bleiben, so lange sie in gleich nobler Ausstattung zum billigen Preise gleich tüchtige und wissenschaftliche Editionen bringen.

III.

Der große Aufstand im Collegium Germanicum zu Rom im Jahre 1554

nach dem neuesten Biographen des hl. Ignatius von Loyola.

Der Urheber dieser Auflehnung der ersten Zöglinge des Collegium Germanicum war nicht etwa einer aus ihrer Mitte, sondern kein geringerer als der Professor der Nationalökonomie an der Universität Bonn, Dr. Eberhard Gothein. Derselbe berichtet in seinem „großen Werke": „Ignatius von Loyola und die Gegenreformation" [1]) eingehend (S. 438, 443 u. 771) über das erwähnte Ereigniß in einer Weise, welche ihm nicht allein das Verdienst der Entdeckung, sondern auch das der Urheberschaft desselben sichert. Die Jesuiten, die Leiter der Anstalt, hüteten sich wohl, von der wenig erbaulichen Sache etwas verlauten zu lassen. „Es lag ihm" (Ignatius von Loyola), sagt Gothein, „viel daran, daß durch diesen üblen Eindruck das Institut, das mit so großen Hoffnungen gegründet und in der That zu bedeutenden Erfolgen berufen war, nicht discreditirt würde; weder er, noch einer der Geschichtschreiber des Ordens hat sich darüber ausgesprochen, und wir würden von diesen Anfängen des Collegium Germanicum nichts wissen, wenn sie nicht in einem Briefe des Peter Schorich, den Ignatius zur Leitung der Anstalt aus Wien berufen hatte, erzählt wären."

1) Halle 1895.

Digitized by Google

Wir wollen das Verdienst Gothein's, den in Frage stehenden Vorfall aufgedeckt zu haben, nicht schmälern. Er hat in einem von ihm nicht näher bezeichneten „Kölnischen Archiv" den bisher gänzlich unbekannten Brief des P. Peter Schorich, die einzige Quelle unserer Kenntniß der Sache, aufgefunden. Sogar dem unvergleichlichen Spürsinn des P. Otto Braunsberger [1]), der alle Archive Kölns mit größtem Fleiße durchforscht hatte, war er entgangen. Seitdem ist er freilich in dem verdienstvollen Werke J. Hansen's: „Rheinische Acten zur Geschichte des Jesuitenordens 1542—1582" [2]) veröffentlicht worden.

Wir wollen den Leser erst mit der Person Peter Schorich's bekannt machen. Peter Schorich stammte aus Krems in Niederösterreich, scheint aber bereits als Kind nach Bayern gekommen zu sein, da er schon früh als Boius bezeichnet wird. Er selbst unterzeichnete sich als Crembserius, während er in den Cölner Universitätsacten bald Petrus Boius Trecensis, bald Troecensis, bald Crecensis heißt [3]). Dem unbemittelten Knaben, der vorzügliche Geistesgaben verrieth, fehlte es nicht an Gönnern. Ein Augsburger Mäcenas nahm sich seiner mit Liebe an und schickte ihn im Jahre 1545 auf seine Kosten auf die Hochschule von Köln, wo er an der Artistenfacultät immatriculirt wurde. Der junge Schorich machte hier die Bekanntschaft der dortigen Jesuiten, insbesondere des Petrus Canisius und des Leonhard Kessel, und schloß sich alsbald enge an dieselben an. Nach Verlauf von zwei Jahren gewann er sich den Grad eines Magister Artium. Da er ein großes Verlangen hatte, in die Gesellschaft Jesu zu treten, so veranlaßten ihn die Väter in Cöln, deren Lage daselbst noch sehr unsicher war, sich nach Rom zu wenden. Er folgte diesem Rath um Ostern des Jahres 1548 und traf am 2. Mai in der ewigen Stadt ein. Seine Bitte um Aufnahme in die Gesellschaft Jesu fand beim heiligen Ordensstifter Gehör und Schorich begann mit frommer Begeisterung sein Noviziat. Nach Vollendung desselben schickte Ignatius ihn im Herbste 1550 mit Nikolaus Goudanus nach

1) B. Petri Canisii epistulae et acta. Friburgi Br. 1896. I. p. 505.
2) S. 252—254. — 3) Vgl. Hansen S. 79*.

Digitized by Google

Ingolstadt. Er lehrte hier unter vielem Beifall die Logik des Aristoteles, und gewann sich durch seinen erbaulichen Wandel so hohe Achtung, daß man ihn zum Regens des Georgianums zu erhalten wünschte. Indeß war in Ingolstadt nicht länger seines Bleibens; schon nach Jahresfrist mußte er mit P. Claudius nach Wien gehen, um hier, obwohl noch nicht Priester, an der Universität griechische Sprache und Literatur zu lehren. Zwei Jahre später erbat er sich vom hl. Ignatius die Gunst, seine theologischen Studien vollenden zu dürfen. König Ferdinand I. stimmte nur ungern zu und stellte die Bedingung, daß Schorich nach zwei Jahren wieder nach Wien zurückkehre. In Rom blieb P. Schorich von 1553 bis 1556. Seine Wohnung mußte er nach dem Willen des hl. Ignatius im Collegium Germanicum nehmen und die theologischen Vorlesungen am Collegium Romanum besuchen. Nebenbei leistete er auch im Germanicum als Präfect und Repetent Dienste.

Im zweiten Jahre seines Aufenthaltes im deutschen Collegium schrieb nun P. Peter Schorich an seinen väterlichen Freund, P. Leonhard Kessel in Cöln, den Brief, in welchem Gothein den Bericht von der „Auflehnung" der ersten Germaniker gefunden hat. Wir bringen hier die genaue Uebersetzung desselben, soweit er sich auf die genannten Vorgänge bezieht: „Es grüßen Dich die jungen Deutschen, welche durch Deine Vermittlung in das Collegium gekommen sind. Sie erkennen mit jedem Tage mehr das Gute, das Du ihnen dadurch erwiesen; und wie sie sich selbst darob Glück wünschen, so sagen sie Dir den wärmsten Dank, daß Du sie hieher gebracht hast. Sie studiren fleißig und machen auch fast alle, wie wir es nur wünschen mögen, Fortschritte, vor allem in der Frömmigkeit, dann aber ebenso in den Studien. Es ist das auch nicht zu verwundern, da sie mit allen, auch den trefflichsten Hilfsmitteln im Ueberflusse versehen sind. So haben sie solche Lehrer, daß sie sich kaum bessere, gelehrtere oder emsigere wünschen können. An Büchern, Zeit, Nahrung, Kleidung und Wohnung fehlt ihnen durchaus nichts. Kurz, wollen sie es an sich selbst nicht fehlen lassen, so werden sie niemals in Wahrheit klagen können, es habe ihnen irgend etwas gemangelt, um zur höchsten Höhe des

Digitized by Google

Wissens und der Frömmigkeit schnell und leicht zu gelangen. Aber so selten und so zu sagen unerhört das glückliche Leben in diesem Collegium auch ist, so sagt es dennoch nicht allen zu. Wie so? Wir armen Menschen, niedergedrückt von menschlichen Gedanken und Wünschen, werden nur zu leicht angeekelt oder doch angewidert von allem, was uns von jenen schmachvollen Genüssen zurückhält, dafür aber den Anblick und Genuß des ewigen, himmlischen Lichtes aufschließt und verheißt. Deßhalb sind bis zur Stunde etliche von denjenigen, die von Löwen und Cöln hieher gekommen sind, entlassen und fortgejagt worden, nicht allein, weil sie keinerlei Hoffnung gaben, daß sie sich bessern und Frucht bringen würden, sondern auch, weil sie als räudige Schafe die übrigen allmälig ansteckten. Zu der Zahl der Genannten gehört auch und zwar vor allen anderen — was Dich sicherlich wundern wird, wie es auch mir und vielen anderen im höchsten Grade unerwartet gekommen ist — jener Dir wohlbekannte Hermann aus Sachsen oder Westfalen, der die ersten Monate sich so gehalten hat, daß schier keiner von denen, die seine Ehrerbietigkeit gegen die Obern, seine stille und bescheidene Haltung gegen seine Genossen, seinen Fleiß in den Studien, seinen beständigen Eifer im Empfang der Sacramente, endlich seine fröhliche Weise in Beobachtung der Statuten des Hauses mit Augen sahen, zweifelten, er würde bald der Noth Deutschlands zu größter Hilfe und dem Collegium zu hoher Zierde gereichen. Aber er fing nachmals an, so sehr ein Anderer zu werden, daß er alle vorher Entlassenen im Murren, im hartnäckigen Ungehorsam gegen die Obern, im Aufreizen zur Auflehnung übertraf. Er ging so weit in seinem Wahnwitz, daß er neue Statuten für das Collegium nach seinem Sinn und Gutdünken mit unerhörter Keckheit, um nicht zu sagen Frechheit, zu verfassen unternahm. Unsere Väter, die ihn sowohl wegen seiner Geistesanlagen, als auch, weil man ihn, wenn er anders seine Schuldigkeit that, schon ganz bald nach Deutschland zur Ernte schicken konnte, außerordentlich lieb hatten, übten lange Zeit Nachsicht, ertrugen alles mit Geduld, hielten seine Thorheiten seiner Jugend zu gut und versuchten alle Mittel, ihn wieder zurecht zu bringen. Die Mühe war auch nicht vergeblich. Er ging so ernstlich in sich, daß er,

Digitized by Google

als einst seine Mitzöglinge im Speisesaale zu Tische saßen, zu aller Verwunderung auf die Kanzel stieg, sich selbst anklagte und wegen aller seiner bösen Reden und Thaten flehentlich um Verzeihung bat. Es ward ihm alles verziehen, ja er gewann sich aller Guten neues Wohlwollen. Einige Tage ging auch alles ganz gut. Aber bald vergaß er sich abermals, trieb die früheren geheimen Zusammenkünfte, versuchte wiederholt Neuerungen und wurde endlich so eigensinnig verstockt, daß er nur auf das Zugeständniß gewisser Bedingungen hin im Collegium bleiben wollte. Nun haben endlich unsere Väter in Berücksichtigung des gemeinen Besten vor dem des Einzelnen den Hermann, gewiß mit Widerstreben, als dem Collegium verderblich, vor wenigen Tagen entlassen. Du kannst davon seinen Oheim, der in Cöln ansässig ist, verständigen. Er möge sehen, ob es ihm etwa gelinge, den Hermann durch seine Autorität zu jenem Manne heranzubilden, zu dem ihn zu machen wir innigst gewünscht und versucht haben, dessen Christus, dem alle Ehre sei in Ewigkeit, unser Zeuge ist... Rom, 16. October 1554."

Kein einsichtiger und unbefangener Leser wird in dem Berichte Schorich's etwas Verwunderliches finden. Daß in einer Anstalt oder auch in einem Seminar von mehr als fünfzig Zöglingen sich „etliche" finden, denen es an wahrem geistlichen Beruf mangelt, die demnach „keinerlei Hoffnung geben, sie würden sich bessern und Frucht bringen, ja bei denen überdies zu besorgen, sie möchten gleich räudigen Schafen allmälig auch die anderen anstecken", ist ein Vorkommniß, von dem man nicht viel Aufhebens zu machen braucht. Auch das ist nicht unerhört, daß sich unter der großen Zahl ein eigensinniger Kopf befindet, der das Haus mit seinen Klagen erfüllt, der alles und alle meistern will, und dessen Starrsinn auch die bestgemeinten Bemühungen derjenigen vereitelt, die nur sein Bestes wollen. Ein Seminar, in dem sich solche Auswüchse finden, ist nur dann zu bedauern, wenn dessen Vorstände nicht den Muth oder die Vorsicht besitzen, durch einen scharfen Schnitt den Krankheitsstoff auszuscheiden. Man bedenke ferner, wie schwer für das Collegium Germanicum in seinen Anfängen die Auswahl der Zöglinge war. Die allgemeine Zuchtlosigkeit der Jugend, die überall herrschende Abneigung gegen den geistlichen

Digitized by Google

Stand und der Untergang zahlloser katholischer Schulen als Folge der Glaubensspaltung machten es fast unmöglich, bei Auswahl der Candidaten für das Collegium keine Fehltritte zu thun. So ist es also nicht so seltsam, daß sich unter den ersten Germanikern auch etliche Unberufene befanden.

Auf der unverfänglichen Erzählung Schorich's hat nun Gothein einen förmlichen Roman aufgebaut. Unter ausdrücklicher Berufung auf den von ihm entdeckten Brief Schorich's berichtet er: „Die ersten Schüler, die Ignatius für das Collegium Germanicum zusammengebracht hatte, faßten ihre Stellung so auf, wie die anderer Studenten, etwa der Mitglieder der deutschen Nation in Bologna; sie wollten ihre Bursen stiften, sich eigene Gesetze geben und das Collgium nach ihrem Willen gestalten. Näch längeren Kämpfen sah sich Ignatius veranlaßt, sie wegen hartnäckigen Ungehorsams zu entlassen und sich nach fügsameren Zöglingen umzusehen." Nach den Angaben des Geschichtschreibers des Collegiums, Cardinal Steinhuber[1]), waren bis zum Juni 1554 im Ganzen 55 Candidaten in die deutsche Anstalt eingetreten, zu denen am 3. October noch ein Lütticher, Peter Mierlo, kam. Im Jahre 1555 kam nur ein einziger, Nikasius Ellebodius, und in den nächsten drei Jahren der Regierung Pauls IV. im Ganzen nur vier Zöglinge[2]). Hatte demnach Ignatius, wie Gothein versichert, die von ihm „zusammengebrachten Zöglinge wegen hartnäckigen Ungehorsams zu entlassen sich veranlaßt gesehen", so würde im Jahre 1555, in welchem nur der eine Ellebodius sich einstellte, auch nur dieser eine im Collegium gewesen sein. Und doch schrieb Ignatius eben am 23. März 1555 an den Kartäuserprior Gerhard von Hamont: „Im Collegium Germanicum befinden sich zur Zeit etwa fünfzig, also daß es den Anschein hat, als wolle unser Herr Jesus Christus Streiter für einen ruhmreichen Feldzug vorbereiten und aus dieser Pflanzschule reichliche Früchte für seine Kirche gewinnen"[3]). Diese

1) Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom. Freiburg 1895. I. 40 ff.

2) Ebend. S. 40 u. 45.

3) Cartas de San Ignacio (Madrid 1883). V. 366.

Digitized by Google

Angabe stimmt auf's genaueste zu dem Berichte Schorich's. Bis zum 23. März 1555 waren 57 Candidaten aufgenommen worden. Einer derselben, ein anmaßender (insolens), war schon im ersten Jahre entlassen worden[1]), „etliche", etwa sechs, wurden als untauglich im October 1554 entlassen, somit befanden sich im März 1555, wie Ignatius angibt, „beiläufig fünfzig Zöglinge" im Germanicum.

Gothein scheint seiner Sache selbst nicht sicher gewesen zu sein. Er kommt noch einmal[2]) auf die große „Auflehnung" und den „Rückschlag", der im Germanicum 1554 erfolgte, zurück. Dabei gießt er schon etwas Wasser in seinen Wein. „Diese deutschen „Studenten (im Germanicum) sträubten sich gegen die jesuitische „Erziehung, sie verlangten auch in Rom ein Stück ihrer akademi„schen Freiheit und Selbstverwaltung. Die Mehrzahl mußte „,wegen hartnäckigen Ungehorsams und wegen Conventikelwesens, „wobei sie sich ihre eigenen Gesetze geben und das Collegium nach „ihren Willen gestalten wollten'[3]), entlassen werden. Die Romani„sirung ging eben doch nicht so schnell vorwärts, als Ignatius sich „eingebildet hatte. Er suchte den übeln Eindruck möglichst zu ver„tuschen. Er schrieb geflissentlich nach Deutschland: es seien nur „Ausstreuungen feindlicher Menschen, daß das Collegium Germa„nicum geringen Erfolg habe; nur ein einziger Unverschämter sei „entlassen worden; auch würden die Zöglinge mit der denkbar ge„lindesten Disciplin behandelt, so daß der Ruf zu großer Strenge „geradezu seltsam sei. Er schildert vielmehr den freien Verkehr, „die Ausflüge in die Villen der Vorstädte, die zweimal in der „Woche stattfinden. Dem Lehrer am Collegium, der zur Unzeit ge„plaudert hatte, Peter Schorich, war es nicht möglich, sich im „Orden zu halten, so aufrichtig seine Bewunderung für Ignatius „auch war."

---

1) Braunsberger a. a. O. S. 505; vgl. Steinhuber a. a. O. I. 17.

2) S. 770 f.

3) Gothein gibt sich hier den Anschein, als führe er die Worte Schorich's an. Bei Schorich finden sich zwar diese Ausdrücke der Hauptsache nach, aber sie beziehen sich bei ihm auf den einzigen Hermann Alerding.

Digitized by Google

Auch an dieser Darstellung ist fast kein wahres Wort. Die tönenden Worte von dem „Sträuben der Zöglinge gegen die jesuitische Erziehung", von ihrem „Verlangen nach akademischer Freiheit und Selbstverwaltung", von der „Entlassung der Mehrheit der Zöglinge", von der angestrebten „Romanisirung" derselben hat Gothein bei Schorich nicht gefunden. Auch davon spricht Schorich nicht, daß der Grund der Entlassung „einiger" Zöglinge „hartnäckiger Ungehorsam, Conventikelwesen" u. dgl. gewesen sei. Er sagt nur, dieselben seien, von Herman Aberding abgesehen, als untauglich und unverbesserlich wieder in ihre Heimath geschickt worden. Vollkommen grundlos ist auch, was Gothein von einem Versuche des hl. Ignatius behauptet, „den üblen Eindruck (des Geschehenen) möglichst zu vertuschen". Der Brief an Canisius, in welchem Ignatius dies gethan haben soll, ist fast ein Jahr vor der „Auflehnung" der ersten Germaniker geschrieben. Am 12. October 1553 hatte Canisius von Wien aus in einem Schreiben an Polanco, den Secretär des hl. Ignatius, sich entschuldigt, daß er noch keine jungen Leute für das Germanicum geworben habe. Es bestehe unter der Jugend des Landes geringe Geneigtheit, sich einer so strengen Lebensweise zu unterwerfen. „Auch kennen wir die Bedingungen der Aufnahme nicht genau, und hören überdies, daß der Schüler im Collegium bisher nur wenige sind und daß ihr bei vielen dieser Deutschen fruchtlos arbeitet." Auf diesen Brief des Canisius antwortete Ignatius am 29. November 1553, um die von Canisius angeführten Gründe gegen den Besuch des Collegiums zu widerlegen[1]). Unmöglich kann Ignatius die Absicht gehabt haben, Dinge zu vertuschen, die erst ein Jahr später eintraten.

Auch in seinen sonstigen Angaben ist Gothein höchst unzuverlässig. Den Brief Schorich's führt er zweimal an[2]), jedesmal mit einem andern Datum und beide Male mit einem falschen. Das

1) Vgl. Steinhuber a. a. O. I. 16—18; Braunsberger, Epist. et Acta p. 436. 440. 505, und Fr. Schröder, Primordia Collegii Germanici p. 230 sqq.

2) S. 789 Anm. 41 u. 795 Anm. 128.

Digitized by Google

eine Mal gibt er als Adressaten Canisius an, das andere Mal Leonhard Kessel in Cöln. S. 438 behauptet er, Schorich sei „zur Leitung der Anstalt berufen worden", S. 771 er sei „Lehrer am Collegium" gewesen; die Wahrheit ist, daß er vom hl. Ignatius die Erlaubniß erbeten hatte, seine theologischen Studien in Rom zu vollenden, und daß er gleich Rhetius (nicht Rhätius, wie ihn Gothein beständig nennt) im Germanicum wohnte. Die ganze Erzählung schließt Gothein mit dem bereits angeführten Satz: „Dem Lehrer am Collegium, der zur Unzeit geplaudert hatte, Peter Schorich, war es nicht möglich, sich im Orden zu halten" u. s. w. Auch diese Angabe ist wieder gänzlich aus der Luft gegriffen. Schorich blieb noch fast zwei Jahre ganz ruhig im Germanicum, vollendete hier seine Studien und reiste dann im Herbste des Jahres 1556 nach Wien zurück, wo er sehnlichst erwartet wurde. Er genoß so sehr das Vertrauen seiner Obern, daß Canisius ihn zum Superior des eben gegründeten Collegs von Prag in Vorschlag brachte[1]). „Später scheint", sagt Braunsberger[2]), „Schorichius aus der Gesellschaft Jesu entlassen worden zu sein"; daß aber diese Entlassung in keinem Zusammenhang mit dem vielerwähnten Briefe stand, ist aus dem Gesagten bis zur Evidenz ersichtlich[3]).

---

1) Braunsberger a. a. O. 504. 550.

2) A. a. O. 505.

3) Trotz allem kann doch Gothein dem Germanicum seine Anerkennung nicht versagen. „Hier ist," sagt er (S. 772), „jenes Geschlecht von Bischöfen, Beichtvätern und Staatsmännern zum großen Theil erzogen worden, das seit 1570 die Gegenreformation in Deutschland durchgeführt hat, Männer oft von hoher Bildung, stets von energischem Eifer, geistreicher, kräftiger, verschlagener als ihre Vorgänger, nicht immer sittenstreng für ihre Person, aber immer für ihren Clerus." Man sieht, ohne ein wenig Bosheit geht es auch hier nicht ab. Zeugt es aber von historischer Besonnenheit, gleich einer ganzen Klasse von achtungswerthen Personen die Makel der „Verschlagenheit" anzuhängen?

Digitized by Google

IV.

Neue Erklärung von Gal. 2, 1 ff.

(Von Dr. V. Weber, Universitätsprofessor in Würzburg.)

Der geneigte Leser wird mißtrauisch den Kopf schütteln, wenn für den so schwierigen und vielumstrittenen paulinischen Abschnitt eine neue Erklärung vorgeschlagen wird. Ist es überhaupt möglich, daß nach den zahllosen Auslegungsversuchen noch etwas Neues geboten wird? Doch ich bitte: Erst hören, dann prüfen und urtheilen!

Es ist wahr: Ungemein viel Mühe und Scharfsinn ist von den Schriftforschern aufgeboten worden, um den Bericht Pauli Gal. 2, 1—10 über eine seiner Jerusalemreisen befriedigend zu erklären und entweder seine Aussagen mit der Erzählung der Apostelgeschichte in Einklang zu bringen — dies ist das Bestreben der bibelgläubigen Exegese — oder — das thut bewußt oder unbewußt die destructive Kritik — ein angeblich flagrantes Beispiel der „unausgleichbaren Widersprüche" zwischen den Aussagen der Apostelgeschichte und denen der Paulusbriefe triumphirend an den Pranger zu stellen [1]). Aber mich wenigstens hat keine von allen Erklärungen der strittigen Apostelworte wirklich befriedigt. Andern wird es wohl ebenso ergangen sein! Die katholischen Ausleger des Briefes, ein Windischmann, Reithmayer, Meßner, Bisping, Palmieri, A. Schäfer, Cornely, Belser (zu 1, 11—2, 21), — so trefflich ihre Kommen-

1) So F. Chr. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, 1845, in der 2. Aufl., 1866, I. S. 120: „Alle Versuche zur Ausgleichung der beiderseitigen Berichte (der Apg. und der beiden ersten Kap. des Galaterbriefes) sind eine völlig vergebliche Mühe." Dieses Wort des Vaters der Tübinger Schule wurde seitdem 50 Jahre hindurch von den Schülern oft wiederholt und verschärft, am schroffsten von Volkmar, Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief, 1887, wo S. 25, 62 f., 115 u. ö. der Apg. Fälschung, Verstümmelung, Versündigung an dem größten Apostel Jesu u. a. m. vorgeworfen wird.

Digitized by Google

tare im Uebrigen sind, — lassen den gespannten Leser, der eine gesicherte Erklärung sucht, gerade in der Partie 2, 1—10 im Stich; ich mußte zu vielen ihrer Ausführungen dicke Fragezeichen machen. Von den protestantischen Auslegern gehen die einen mit den katholischen völlig zusammen, indem sie in Gal. 2 einen Parallelbericht zu Apg. 15 über das Apostelconcil annehmen und die Diskrepanzen, so gut es eben geht, auszugleichen suchen, andere setzen gleichfalls die Identität der Jerusalemreisen Gal. 2 und Apg. 15 voraus und behaupten dieselbe noch viel bestimmter, um mit desto größerem Nachdruck und sichtlichem Wohlbehagen die absolute Unvereinbarkeit der beiderlei Berichte hervorzuheben und darauf gestützt entweder die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte oder — was zur Abwechslung bei den Radikalkritikern in Holland und in der Schweiz jetzt Mode ist — die Echtheit des Galaterbriefes anzugreifen und geradezu zu leugnen. Es ist sonderbar und mir unbegreiflich: Man sollte meinen, die Theologen und Schriftausleger seien die von Amtswegen berufenen Vertheidiger des Wortes Gottes. Wie kommt es also, daß auf akatholischer Seite gar viele derselben mit solchen „Ergebnissen" sich beruhigen, die für das Ansehen der Bibel höchst ungünstig sind? Warum ruhen sie auf ihren den christlichen Glauben untergrabenden vermeintlichen Errungenschaften wie auf Lorbeeren aus und spinnen möglichst gekünstelte Hypothesen aus, anstatt mit der Nüchternheit und Gewissenhaftigkeit, die ernster Wissenschaft geziemt, die Voraussetzungen peinlichumsichtig zu prüfen, die zu so bedenklichen Resultaten führten? Nach meinem Dafürhalten genügt die sorgfältige Prüfung und richtige Deutung des einzigen Wörtchens ἔπειτα an der Spitze von Gal. 2, den anmaßenden Behauptungen der Hyperkritik den Boden zu entziehen und für eine wohlbefriedigende Erklärung des genannten Kapitels die Grundlage zu gewinnen. Ad rem!

V. 1: Ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην κ. τ. λ. Vg.: Deinde post quattuordecim annos iterum ascendi etc.

a) Das ἔπειτα gebraucht Paulus in der Darlegung seines Lebensganges zum dritten Male und es ist zu verstehen wie 1, 18 und 1, 21. Dort ist der Sinn: ‚Darauf d. i. nach dem zweiten Aufenthalt in Damaskus und zwar unmittelbar nach dem Ver-

Digitized by Google

lassen dieser Stadt.' Desgleichen 1, 21: ‚Darauf d. i. nach dem fünfzehntägigen Aufenthalt in Jerusalem und zwar unmittelbar nach dem Verlassen dieser Stadt, ohne unterwegs in irgend welchem Ort Judäas verweilt zu haben'. Daß der Apostel beidemal mit dem ‚darauf' an den vorhergenannten Aufenthaltsort den zeitlich unmittelbar folgenden anreihen will, erhellet aus dem Zweck seiner Selbstbiographie und — wenn ein Zweifel übrig bliebe — aus der umständlichen Angabe der ‚fünfzehn Tage'. Um zu beweisen, daß er seine Lehre und Sendung nicht von einem Menschen empfangen habe (1, 12), gibt er genaue Rechenschaft über seine Aufenthaltsorte seit dem Gnadenwunder bei Damaskus und insbesondere über seinen ersten Jerusalembesuch und die damaligen Berührungen mit den Altaposteln. Sein Beweisverfahren setzt voraus, daß die judaistischen Gegner behaupteten, Paulus habe in Jerusalem von den maßgebenden Autoritäten daselbst, speciell vom „Fels der Kirche", Lehre und Apostolat empfangen; sonst hätte er ja auch zeigen müssen, daß er die Altapostel nirgendwo außerhalb Jerusalems getroffen habe, d. h. er hätte dies durch einen Eid beteuern müssen, wie er auch das auf den ersten Jerusalembesuch Bezügliche nur durch Berufung auf Gott erweisen konnte. Die Zahl der Tage, die er damals mit Kephas verkehrte, nennt er, nicht im Sinne ‚nur 15 Tage', als ob diese Zeit zu kurz gewesen wäre, von Petrus Unterweisung und Lehrauftrag zu erhalten, — das wäre ein schlechter Beweis! — sondern im Sinne ‚um es ganz genau zu sagen, 15 Tage, nicht mehr und nicht weniger'. Daß er nicht Lehre und Amt in Jerusalem empfing, sondern lediglich die Absicht hatte, mit dem Apostelfürsten in persönliche Beziehung zu treten, weil er dies für geziemend und nothwendig erachtete zufolge der übernatürlichen Leitung, der er sich vom Augenblick der Bekehrung an überlassen hatte (1, 16), und daß er nur noch einen Zweiten der Altapostel, den Jakobus, den Bruder des Herrn — selbstverständlich meint er einen der Zwölfe (vergl. 1, 17), also den Alphäiden — zu Gesicht bekam, das kann er nur durch einen Eidschwur erhärten (1, 20). Der ganze so feierliche Beweis wird aber erst dadurch zwingend, daß das ἔπειτα 1, 18 und 21 mit scharfer Betonung von dem einen Aufenthaltsort zum nächstfolgen-

Digitized by Google

den überleitet, ohne für eine Zwischenzeit Raum zu lassen. Nun ist es gewiß das Nächstliegende, daß das dritte ἔπειτα im nämlichen Sinne gefaßt wird: ‚Darauf, nach der ebenerwähnten längeren Missionsthätigkeit in Syrien-Cilicien und zwar unmittelbar nach dem erstmaligen Verlassen dieses Missionsgebietes'. Auch der Zweck der Beweisführung fordert die Annahme, daß Paulus mit dem ἔπειτα 2, 1 nicht „nur die Rede fortsetzt" [1]), sondern zugleich die streng chronologische Darlegung seines Lebensganges. Aus der Antithese 1, 12 ersehen wir, was die Judaisten den Galatern vorgeschwatzt hatten. „Von Kephas und andern Uraposteln zu Jerusalem hat Paulus das Evangelium Christi empfangen, von eben diesen Autoritäten (δοκοῦντες) hat er bei seinen wiederholten Jerusalembesuchen auch weiterhin Belehrung und Berichtigung und Missionsdirectiven bekommen, er hat ausdrücklich der Predigt der Beschneidung zugestimmt (5, 11)." Solchen Verdrehungen der Thatsachen stellt P. den wahren Sachverhalt gegenüber, indem er in streng-chronologischer Ordnung alle Perioden seines Lebens aufzählt und ganz bestimmt angibt, wie oft und zu welchen Zeiten er nach Jerusalem gekommen, was für Berührungen er jedesmal mit den Leitern der Muttergemeinde gehabt, in welchem Sinne er zu Jerusalem ein Evangelium der Beschneidung anerkannt habe. Sonach knüpft das ἔπειτα 2, 1 engstens an den Schluß des ersten Kapitels an und setzt die Darlegung des Lebensganges Pauli fort. Die jetzige Kapitelabtheilung darf uns nicht irre machen.

Vorläufiges Resultat: Das ἔπειτα 2, 1 leitet den Bericht über jenes Ereigniß im Leben Pauli ein, das an den syrisch-cilicischen ersten Missionsaufenthalt zeitlich unmittelbar sich anschloß. Welches ist dieses Ereigniß? Wenn wir die Apostelgeschichte vergleichen, war es die Collektenreise (11, 30; 12, 25); auf diese folgte die erste Missionsreise (13 f.), dann ein neuer Aufenthalt in Syrien (14, 28), darauf die Concilsreise (15). Ist nun die Apostelgeschichte glaubwürdig, so läßt uns das ἔπειτα nur an die Collektenreise

1) A. Schäfer, z. St. Vgl. Zimmer, Gal. u. Apg. S. 80: „ἔπειτα reiht nicht historische Momente in lückenloser Kette an einander." An sich nicht, aber hier nothwendig!

Digitized by Google

denken, nicht an die Concilsreise. Denn wir können in die genannte Partikel doch nicht den Sinn hineinlegen: ‚Später einmal, nachdem ich inzwischen zum Zweck der Ueberbringung einer Liebesgabe ein zweites Mal in Jerusalem gewesen, dann mit Barnabas eine mehrjährige Missionsreise durch Cypern, Pamphylien, Pisidien und Lykaonien vollführt und nach der Rückkehr wieder längere Zeit in Antiochia verweilt hatte.‘ Um solcher ungeheuerlicher Mißdeutung des ἔπειτα zu entgehen und gleichwohl an der „allgemein angenommenen“ Parallelsetzung von Gal. 2 und Apg. 15 festzuhalten, haben die Ausleger auf gekünstelte Weise sich zu helfen gesucht, allein jeder Ausweg ist durch das ἔπειτα versperrt und erweist sich — auch abgesehen davon — bei näherer Prüfung ungangbar.

α) Mit Kap. 2 beginne ein ganz neuer Beweisgegenstand; vorher habe P. dargethan, daß er sein Evangelium nicht von Menschen empfangen, und diesen Nachweis durch den Bericht von seinem selbständigen heidenapostolischen Wirken 1, 21—24 durchaus vollendet; von da an könne keine Rede davon gewesen sein, daß er sein Evangelium von den Aposteln noch erst lernen sollte; darum setze P. im 2. Kap. nicht die Aufzählung seiner Lebensdata fort, sondern hebe aus seinem späteren Leben nur noch ein wichtiges Ereigniß heraus, nämlich jenen Jerusalembesuch, bei dem sein Heidenevangelium und Heidenapostolat von den Säulenaposteln ausdrücklich anerkannt wurde; somit sei Beweisgegenstand für 2, 1—10: ‚Paulus hat in Jerusalem seine selbständige heidenapostolische Würde zur vollen Anerkennung gebracht‘[1]) oder für 2, 1—21: ‚P. hat die göttliche Wahrheit seines Evangeliums gegenüber den älteren Aposteln unerschrocken behauptet und siegreich vertheidigt‘[2]). Allein das ἔπειτα 2, 1 gestattet nicht, hinter 1, 24 einen dicken Gedankenstrich zu setzen und dann fortzufahren: ‚Später aber.‘

Hätte P. die Absicht gehabt, aus seinem ganzen späteren Leben nur noch jene Jerusalemischen Verhandlungen zu berichten, deren Ergebniß allerdings dem 1, 13—24 geführten Beweise die Krone aufsetzte, so hätte er nicht, ganz parallel mit 1, 18 und 1, 21, ein drittes ἔπειτα, sondern etwa sein gebräuchliches οὐ μόνον δέ, ἀλλά

1) Sieffert, z. St. — 2) Lipsius, z. St.

Digitized by Google

(vgl. Röm. 5, 3. 11; 9, 10) geschrieben. Wie stimmt ferner der angebliche Zweck der Beweisführung 2, 1 ff. zu der Ankündigung des Beweisthemas 1, 12 und zur Durchführung 2, 1 ff.? Es hat doch Paulus 1, 12 ein zweifaches behauptet: I. Ich habe mein Evangelium nicht von einem Menschen — er meint den Kephas und die andern Autoritäten in Jerusalem — empfangen, sondern durch Offenbarung J. Christi; II. ich habe auch nicht im Verlauf meiner Missionsthätigkeit irgendwann von einem Menschen — wieder sind die von den Judaisten in Galatien ausgespielten δοκοῦντες gemeint — bezüglich meiner Lehrverkündigung eine ergänzende oder berichtigende Unterweisung bekommen, sondern auch die nähere Aufklärung ward mir durch (die erste und durch wiederholte) Offenbarung J. Christi. Beide Glieder sind als Antithesen gegen die Ausstreuungen der Judaisten auseinander zu halten, aber im thatsächlichen Verlauf des Lebens Pauli und deshalb auch in seinem Beweise (1,13—2,10 bezw. 2,11 ff.) sind sie in einander verschlungen. Der Beweis für das erste Glied war jedenfalls 1,24, jedoch in der Hauptsache schon 1,16 abgeschlossen, der für das zweite Glied wird hauptsächlich im zweiten Kapitel geführt, beginnt jedoch schon 1,16 b, — aber der ganzen Beweisführung für die Doppelbehauptung wäre gerade der Nerv durchschnitten, wenn das ἔπειτα 2,1 nicht im zeitlich engsten Anschluß an das Vorausgehende die Darlegung des Lebensganges Pauli fortsetzen würde.

β) Die erste Missionsreise (Apg. 13 f.) sei in die syrisch-cilicische Missionsthätigkeit 1,21—24 mit eingeschlossen, weil die Provinz Cilicien „zu Zeiten sogar Pisidien, Isaurien und Lykaonien mitumfaßte [1])". Aber nicht zu Zeiten des Paulus! Solche

1) Nösgen, Gesch. der neutest. Offenbarung, II (1893) S. 181: „Der Umfang des Gebietes der Provinz Ciliciens wechselte während der römischen Herrschaft mannigfach, so daß der so benannte Verwaltungsbezirk zu Zeiten sogar Pisidien, Isaurien und Lykaonien mitumfaßte (Appian. bell. Mithrid. 105, 106, 118; Plut. Pomp. 33; Cic. epp. ad Att. 5, 21 ff.) Paulus ist, da er keine Geschichte seines Wirkens zu geben beabsichtigt, nicht darauf bedacht, sich an die zufälligen Provinzabgrenzungen der Römer zu halten; nach diesen war in den Jahren 36—52 n. Chr. Kleinasiens südöstlicher Küstenstrich dem Verwaltungsbezirke Syriens zugewiesen (Marquardt, Röm. Staatsalterthümer[3] I. S. 229)." M. wird sich für N.'s Deductionen bedanken!!

Digitized by Google

geschichtswidrige Künsteleien vermögen das Ansehen der gläubigen Bibelexegese nicht zu erhöhen und sind der Hyperkritik[1]) zu überlassen.

γ) Die Collectenreise sei für die Beweisführung ohne allen Belang gewesen, darum habe Paulus sie übergehen können. „Da Lukas die Verhältnisse, unter welchen diese Reise Pauli nach der jüdischen Metropole zur Ausführung kam, so deutlich als möglich [??] zeichnet, insbesondere betont [?? argumentum a silentio!!], Paulus habe damals nur mit den Presbytern der christlichen Gemeinde in Jerusalem kurz verkehrt, nicht mit Aposteln [??], so sollte man doch definitiv auf allen Seiten aufhören, die Nichterwähnung solcher Reise, „eines Kommens und Gehens", durch Paulus an unserer Briefstelle befremdlich zu finden. Es konnte bei der Notorietät [??] der Abwesenheit der Apostel von Jerusalem in dem Zeitpunkt der Ankunft Pauli den Gegnern desselben, den Judaisten, nicht beikommen, den kurzen Aufenthalt auszunützen zur Stützung der Aussage, daß er dabei irgendwie von den Aposteln beeinflußt worden sei; selbst die verbissensten Widersacher sahen ein, daß diese Reise für Pauli Verhältniß zu den älteren Aposteln von keinem Belang sei und gar nicht in Betracht genommen werden könne[2])." Wie naiv! Die Judaisten waren also doch nicht so übel! Pathetische Worte ersetzen die mangelnde Begründung nicht und durch Machtsprüche werden exegetische Schwierigkeiten nicht gelöst. Der

1) Ich staune, daß Hilgenfeld schreibt: „Es ist fraglich, den wirksamen Aufenthalt des Paulus in Syrien und Cilicien (Gal. 1, 21) von der Bekehrungsreise Apg. 13 f. zu unterscheiden. Volkmar (S. 11) erinnert doch selbst daran, daß die Provincia Cilicia bis „in die Jahre 36 und 52 n. Chr." auch Kypros und fast den ganzen Osten Kleinasiens umfaßte, also ziemlich das Gebiet, welches Paulus in der Apostelgeschichte durchzieht." (Zeitschr. f. wiss. Th. 1888 S. 11). Hält H. dies auch jetzt noch fest?? Andern kommt im Gegentheil das Schweigen des Paulus Gal. 1, 21 über seine Reise durch Cypern, Pisidien u. s. f. so unerklärlich vor, daß sie daraus folgern, diese Reise könne erst nach dem Apostelkonvent (Gal. 2, 1—10 = Apg. 15!) erfolgt sein, und lieber das Verhältniß von Apg. 15 zu 13 und 14 umkehren (Hysteronproterontheorie von Weizsäcker, Spitta, Joh. Weiß, Franke, Jüngst, Völter.) Welch verzweifelter Ausweg!!

2) Belser, Selbstverth. d. hl. Paulus (Bibl. Studien I, 3) S. 50.

Digitized by Google

alte Meyer[1]) nahm das vorliegende Problem doch ernster: „Hätte Paulus eine dritte Reise gemeint und die zweite verschwiegen, so hätte er seinen Gegnern, welchen er nachweisen wollte, daß er nicht Apostelschüler sei, selbst die Waffen in die Hand gegeben, und der Verdacht absichtlich unvollständiger Aufzählung ruhte den Widersachern gegenüber mit Recht auf ihm. Ja, wenn er auch bei einer zweiten, aber hier übergangenen Anwesenheit in Jerusalem gar nicht (und wie höchst unwahrscheinlich wäre das schon an sich!) mit den Aposteln in nähere Berufung gekommen wäre, so hätte er dieselbe doch um so weniger übergehen dürfen, da sie eben in dieser Eigenschaft als eine Reise, die mit etwaiger Belehrung durch die Apostel nichts zu thun gehabt hätte (vgl. 1,18), für seinen Zusammenhang den gegnerischen Verdächtigungen gegenüber von großer Wichtigkeit gewesen wäre. Durch die Verschweigung würde seiner ganzen geschichtlich-apologetischen Beweisführung, wie er sie 1,13 angetreten hat, auch seit 1,21 noch fortsetzt, der Nerv durchschnitten sein.“ Ganz richtig[2])! Freilich ist die sogleich zu erwähnende Ausflucht, die Meyer mit Andern vorschlägt unannehmbar.

δ) Bei Gelegenheit der Collectenreise sei nur Barnabas nach Jerusalem gekommen, Paulus aber aus irgend einem Grunde in der Landschaft Judäa zurückgeblieben. Allein das widerstreitet den bestimmten Angaben Apg. 12, 25 und Gal. 1, 22.

ε) Andere „ganz verzweifelte Auskunftsmittel[3])“, als rede Paulus Gal. 2, 1 von der zweiten und dann von der dritten Jerusalemreise, nämlich entweder so: ‚Nach 14 J. zog ich zum zweiten Mal mit Barnabas nach Jerusalem, — das erste Mal war es geschehen zum Zweck der Ueberbringung der antiochenischen Liebesgabe, davon zu reden ist hier ohne Belang, das zweite Mal war es die Reise zum Apostelconcil‘ oder so: ‚Innerhalb 14 J. zog

1) Kritisch-hist. Kommentar über das N. T. zu Gal. 2,1. — Die Neubearbeitungen der Meyerschen Kommentare sind an manchen Stellen auch „verbösert.“

2) Zudem widerspricht sich Belser selbst; wenn er l. c. S. 48 ‚keinerlei Verkehr‘ zwischen P. und den Christen in Pal. während der 14 Jahre annimmt, schließt er die Collectenreise ganz aus.

3) Vgl. Sieffert z. St.

Digitized by Google

ich zweimal nach Jerusalem, das erste Mal nur mit Barnabas (Apg. 11, 30), das zweite Mal (Apg. 15) mit Hinzunahme auch des Titus.' Diese ergötzlich zu lesenden Proben von Harmonisirungskünstelei haben nur antiquarischen Werth, bezeugen aber, daß die Ausleger über die vorhandene Schwierigkeit nicht so leicht hinweggingen. — Auch der Vorschlag von Zimmer[1]), die Collectenreise sei nachträglich in den Worten 2, 10[b]: ‚und genau eben das hatte ich zu thun mich beeifert' erwähnt, fand keinen Anklang und scheitert an dem ἔπειτα 2, 1, das aus den früher dargelegten Gründen genau wie 1, 18 und 21 Momente des Lebens Pauli in lückenloser Kette aneinanderreiht, nicht, wie an anderen Stellen, „einfach aufzählt, was logisch zusammengehört" [2]).

Somit ist das Endresultat: Das ἔπειτα 2, 1 leitet den Bericht über jene Jerusalemreise des Paulus ein, die als die zweite seit seiner Bekehrung an die syrisch-cilicische Missionsperiode sich unmittelbar anschloß; und diese Reise ist identisch mit der Collectenreise Apg. 11, 30, wofern die Apostelgeschichte glaubwürdig ist. Nur dies wäre vorerst noch denkbar, daß schon vor der genannten Reise eine andere, die Lukas unerwähnt gelassen, von Antiochia aus erfolgt wäre; doch ist zu solcher Annahme von vornherein kein Grund vorhanden.

Was sagt nun Paulus über diese Reise aus? Zunächst gibt er eine Zeitangabe.

b) διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν. Wie sind die 14 Jahre zu zählen? Welches ist der Anfangstermin? Welches der Endtermin? Nach hebräischer Zählweise müssen es nicht 14 volle Jahre sein; es können auch nur 14 Kalenderjahre sein, die einen Zeitraum zwischen 12 und 14 Jahren einschließen. Der terminus a quo ist wohl die Bekehrung 1, 15, weil Paulus allem Anscheine nach dieses wichtigste Ereigniß seines Lebens zum Mittelpunkt der Darlegung seines Lebensganges macht und darnach datirt: zuerst 1, 13 f. seine vorchristliche Lebensperiode, dann 1, 16 ff. seine christliche:

---

1) Galaterbrief und Apostelgeschichte. (1882) S. 83 f.

2) A. a. O. S. 80 mit Hinweis auf 1 Th. 4, 17; 1 Kor. 15, 5 ff. 23, 46; 1 Tim. 2,13.

Digitized by Google

sofort 1, 16 b, — darauf, nach drei Jahren (seit meiner Bekehrung) 1, 18, — darauf (nach den genannten drei Jahren und einem fünfzehntägigen Aufenthalt in Jerusalem) 1, 21, — darauf, nach Verlauf von (bezw. innerhalb) 14 J. (seit meiner Bekehrung, ὅτε . . 1, 15); dazu paßt, daß P. zum Zweck des Beweises eine große Zahl (erst nach Verlauf von 14 J.) vielleicht brauchte und daß das διά die lange Dauer der Zeit, wie es scheint, betont; hat etwa Paulus absichtlich das διά statt μετά 1, 18 gesetzt, um die Gesammtdauer zu bezeichnen: nach Verlauf von insgesammt 14 Jahren? Verbinden wir hingegen die Zeitangabe enge mit πάλιν, so empfiehlt sich die erste Jerusalemreise als der Zeitpunkt, von dem aus gezählt wird. Ganz sicher läßt sich nicht entscheiden. Aehnlich ist der Endtermin zweifelhaft. Steht διά = διαγενομένων = ‚nach Verlauf von', so ist die zweite Jerusalemreise der Schlußpunkt der Zählung. Halten wir aber die eigentliche und gewöhnliche Bedeutung von διά = ‚innerhalb' fest, so ist der Zeitpunkt, da Paulus schrieb, der terminus ad quem. Letztere Deutung ist sehr beachtenswerth, weil sie auf keinen Geringern als den — Chrysostomus sich berufen kann [1]). Wir haben also zu wählen zwischen vier folgenden Fassungen:

α) Nach Verlauf von 14 J. seit meiner Bekehrung zog ich wieder hinauf;

β) nach Verlauf von 14 J. seit dem ersten Jerusalembesuch 1, 18 geschah es wiederum, daß ich hinaufzog;

γ) innerhalb eines nunmehr, da ich schreibe, abgeschlossenen Zeitraumes von 14 J. seit meiner Bekehrung zog ich wieder hinauf;

δ) innerhalb eines nunmehr, da ich schreibe, abgeschlossenen Zeitraumes von 14 J. seit dem ersten Jerusalembesuch geschah es noch einmal, daß ich hinaufzog [2]). Andere Deutungen wie: Darauf (nach dem Antritt der syrisch-cilicischen Missionsthätigkeit 1, 21) und zwar 14 Jahre darauf — sind unhaltbar wegen der falschen Be-

1) Chrys. hom. in Gal. 2, 11 n. 7 bei Migne 51, 377: νυνὶ δὲ ὅτε ταῦτα Παῦλος ἔγραφεν, ἑπτακαιδέκατον ἔτος εἶχε τὸ κήρυγμα, nämlich 3 + 14 (2, 18 u. 2, 1) = 17 J.

2) So Chrys. l. c.

Digitized by Google

ziehung des ἔπειτα. Es ist wohl schwierig, aus dem Context eine gesicherte Entscheidung zu treffen, welche der vier vorgelegten Fassungen Paulus im Sinn hatte. Ich hielt bisher an der ersten fest und rechnete: Bekehrung um 32[1]); Reise Gal. 2, 1 vierzehn Jahre darnach, d. i. 46. Und die Collectenreise fällt gleichfalls ins Jahr 46. Also lassen sich beide Reisen auf rein chronologischem Wege als identisch erweisen[2]). Aber ganz auffallend bleibt mir, daß ich, mit Chrysostomus die vierte Fassung zu Grunde legend, zu dem gleichen Resultate gelangte: Bekehrung um 32; erster Jerusalembesuch drei Jahre darnach, d. i. um 35; die Abfassung des Galaterbriefes, 14 J. nach dem ersten Jerusalembesuch, gibt 49; der Brief ist aber nach meiner Ansicht[3]) um die Zeit Apg. 14, 28 f. geschrieben, etwa im vierten Jahre nach der Collectenreise, also war letztere 45/46, und eben diese Zeit habe ich aus den anderweitigen chronologischen Anhaltspunkten für die genannte Reise berechnet. Wäre die zweite Auffassung — die ich als die am wenigsten wahrscheinliche ansehe — gesichert, so brauchten wir nur die Bekehrung ins J. 31 hinaufzuschieben und die 3 + 14 = 17 Jahre als unvollendete Kalenderjahre, die nur etwas über 15 Jahre in Wirklichkeit ausmachen, zu rechnen, und wir hätten wieder:

---

1) Vgl. meine chronol. Untersuchung: ‚Das Jahr der Bekehrung des hl. Paulus in der Theol.-praktischen Monatsschrift von Dr. Pell, Passau, 1898, S. 523—536. Das Ergebniß auf Grund der direkten Anhaltspunkte zur Berechnung (Todesgefahr Jesu, Apg. 1—8, vorauszusetzende politische Lage in Jerusalem zur Zeit der Steinigung des Stephanus, Ethnarch des Aretas, Phil. 9 und 1 Kor. 15, 4 ff.) lautet S. 536: „Sonach hat das zweite Jahr nach Jesu Tod, d. i. 32, als Jahr der Bekehrung Pauli die größte Wahrscheinlichkeit. Nur insofern auch das Jahr 29 (statt 30) als Todesjahr des Herrn einige Gründe für sich hat, bleibt auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß des Apostels Bekehrung um ein Jahr vorzurücken ist.“ Nach nochmaliger Prüfung der ausschlaggebenden Gründe möchte ich jetzt beifügen: Andererseits ist zufolge unserer Ausführungen nicht blos das Jahr 33 als möglich offen zu lassen (s. S. 527), sondern es bleibt auch nicht ausgeschlossen, daß wir noch ein bis zwei Jahre herabgehen, falls anderweitige Gründe dazu nöthigen.

2) Vgl. meine Abh. ‚Die Zeit der zweiten Jerusalemreise des bekehrten Paulus‘ in der genannten Monatsschrift 1899. Heft 1 f..

3) Vgl. Katholik, 1898, I, S. 418.

Digitized by Google

31 + 15 = 46 d. i. das Jahr der Collektenreise. Bei der dritten Auffassung wären wir genöthigt, die Bekehrung Pauli um einige Jahre herabzurücken (später anzusetzen), etwa 34/35 und es ergibt sich: 34/35 + 14 = 48/49 als Abfassungszeit des Briefes und die Collectenreise konnte 45/46 sein. Wir sehen, für die Zeitberechnung bleibt ziemlich Spielraum. Wie großes Unrecht thut die destructive Kritik mit ihrem Machtspruch: Die Collectenreise ist „angesichts der 14 Jahre Gal. 2,1 unmöglich" [1]), „diese Reise mit ihrer Veranlassung und ihrem Ende ist also jedenfalls zu streichen" und zwar „schon der Zeitbestimmungen wegen" [2]).

c) πάλιν bedeutet nicht ‚wieder einmal', wofür der Grieche sein πάλιν ποτέ hat, sondern ‚wiederum' d. i. wenn nur ein erstes Mal vorher erwähnt war, ‚zum zweiten Mal'. Dieses πάλιν allein protestirt stark gegen die bisher übliche Identificirung der Reise Gal. 2, 1 ff. mit der Concilreise als der dritten Jerusalemreise Pauli.

d) ‚mit Barnabas, indem ich auch Titus an meiner Seite mitnahm'. Also Paulus und Barnabas waren bei jener Reise coordinirt, dagegen reiste Titus auf specielle Veranlassung des Paulus an dessen Seite mit; das καί zu deuten ‚unter Andern auch', liegt nicht im Text. (Vgl. Apg. 15, 37.) Titus war wohl der einzige Reisebegleiter der beiden Heidenapostel, die Namens der antiochenischen Christengemeinde den nothleidenden Glaubensbrüdern in Judäa die Liebesgabe überbrachten. Die Mitnahme des unbeschnittenen Heidenchristen (V. 3) Titus nach Jerusalem war ein lebendiger Protest des Paulus gegen die in Antiochien von Falschbrüdern erhobene Zumuthung, die Heidenchristen zur Beschneidung anzuhalten (V. 4 f.) und sollte für später der lebendige Beleg und schlagende Beweis sein, daß in der Muttergemeinde ein solches Ansinnen nicht gestellt wurde.

V. 2: a) ‚Ich zog aber hinauf gemäß einer Offenbarung'. Meint P. die Weissagung des Agabus Apg. 11, 28? Das Eintreten der geweissagten Hungersnoth war der äußere Anlaß, daß

1) H. Holtzmann, Einl. in das N. T. (1896) S. 405.

2) Weizsäcker, das apostolische Zeitalter der chr. Kirche (1890) S. 90.

Digitized by Google

Paulus die Reise mit Barnabas machte (Apg. 11, 30; 12, 25). Im Hinblick auf Gal. 1, 12. 16 dürfen wir als sicher annehmen, daß er eine ihm selbst gewordene Offenbarung meint, die sich auch auf die Vorlage seines Heidenevangeliums und auf die Rücksprache mit den ‚Säulenaposteln' bezog und ihn veranlaßte, den Auftrag der Antiochener (Apg. 11, 30) anzunehmen, vielleicht selbst sich zur Collectenüberbringung anzubieten (vgl. 1 Kor. 16, 4).

b) ‚Und ich legte ihnen (den Gläubigen in Jerusalem) das Evangelium vor, das ich unter den Heiden verkündige', d. h. das von den mosaischen Satzungen bezüglich der Beschneidung u. s. f. freie Evangelium. Das Präsens κηρύσσω deutet an, daß es sich um das den Galatern wohlbekannte, eben jetzt von den Judaisten dort bestrittene handelte, das den Heiden das Heil verhieß, ohne die Uebernahme des mosaischen Gesetzes zu fordern.

c) ‚Im Besondern (in einer Privatbesprechung) aber den Geltenden', d. i. den maßgebenden Persönlichkeiten, den Autoritäten daselbst, die als solche von den Judaisten in Galatien ausgespielt wurden; P. gebraucht absichtlich ein Schlagwort seiner Gegner.

d) Der folgende Satz mit μήπως gibt sowohl als Finalsatz wie als Fragesatz einen guten Sinn:

α) ‚damit ich nicht ins Leere (d. i. erfolglos) liefe oder gelaufen wäre'. Dies wäre nämlich der Fall gewesen, wenn die zu Antiochia hervorgetretene (2, 3—5) judaistische Anschauung, die Heidenchristen hätten das jüdische Gesetz anzunehmen, durchgedrungen wäre. Dann war alle apostolische Arbeit des Paulus, in der Gegenwart wie in der Vergangenheit, umsonst (vgl. Gal. 4, 11 u. 5, 4). Durch eine Offenbarung war P. gewiß geworden, daß er zur Abwendung der Gefahr die Muttergemeinde besuchen und mit deren Häuptern Rücksprache nehmen solle.

β) Als Frage gefaßt beginnt der Satz mit μήπως statt εἰπως, weil P. eine verneinende Antwort erwartet: Ich legte vor (mit der Anfrage) d. i. die Vorlage meines Ev. war im Grunde genommen die Frage: ‚Doch nicht ins Leere laufe ich oder bin ich gelaufen?' Vermuthlich bediente sich P. auch hier eines Stichwortes der Gegner, die auf sittliche Gebrechen mancher Heidenchristen, auf Rückfälle Einzelner in heidnische Laster hinweisen mochten, um zu folgern:

Digitized by Google

Die Heilsbotschaft von Jesus den Heiden mit Eifer verkündigen, ohne das Wesentlichste vom mosaischen Gesetz ihnen aufzulegen, — so wie es Paulus thut, — heißt der heidnischen Zuchtlosigkeit Thür und Thor offen lassen, heißt ins Leere laufen. — Daß P. die Absicht gehabt hätte, sich belehren zu lassen (das wäre ja im Widerspruche mit 1, 12!) oder daß er irgendwie über die Richtigkeit seiner Lehrverkündigung oder die Berechtigung seines Missionsverfahrens im Zweifel gewesen wäre, ist durch den Gedankengang und durch den Text völlig ausgeschlossen. Im Gegenteil! P. war seiner Sache vollkommen gewiß und machte die Vorlage mit der vollen Zuversicht, daß er seinen Zweck erreiche. — Er unterscheidet eine doppelte Vorlage seines Heidenevangeliums. Die vor der Gemeinde war eine Berichterstattung über den Gang und den Erfolg der Heidenmission. War es nicht ganz selbstverständlich, daß P. und Barnabas bei Gelegenheit der Uebergabe der Collecte über ihr jahrelanges Wirken unter Heiden Bericht erstatteten? Warum aber schreibt P. nur, er habe vorgelegt? Weil er in seiner eigenen Sache schreibt, weil vermuthlich er der Hauptredner war (vgl. Apg. 14, 12) und weil gerade er bei der Vorlage die Gal. 2, 2 angegebene Absicht hatte. An die Berichterstattung vor der Gemeinde schloß sich, wie es scheint, keinerlei Diskussion, jedenfalls keine Streitverhandlung an; denn hätte eine solche stattgefunden, so mußte P. im Briefe sie erwähnen — oder er hätte sich der Gefahr ausgesetzt, von den in Galatien noch mitten in der Arbeit begriffenen Gegnern der unehrlichen Verschweigung oder sophistischen Verdunkelung der wichtigsten Thatsachen beschuldigt zu werden. Wer will dem P. zutrauen — ganz abgesehen von der Gefährdung seines lauteren Charakters, — daß er höchst ungeschickt eine so starke Waffe gegen sich den in Galatien anwesenden Judaisten in die Hand gegeben hätte durch eine nicht einwandfreie Darlegung der Jerusalemer Vorgänge? Bisher hat die gewöhnliche Auslegung allerdings eine Streitverhandlung aus dem V. 3 ff. herausgelesen, um die vermeintliche Identität von Gal. 2 mit Apg. 15 zu stützen, — aber nur durch großes Mißverständniß.

V. 3: ‚Aber nicht einmal Titus, — der, obschon ein (unbeschnittener) Grieche, mein Begleiter war — wurde gezwungen, sich

Digitized by Google

beſchneiden zu laſſen'. P. hebt ſofort hervor, was — entgegen dem, was zu erwarten geweſen wäre, falls die Judaiſten die Anſchauung der Muttergemeinde vertreten hätten oder gar ſich mit Recht auf die allgemein anerkannten Autoritäten berufen konnten — nicht erfolgt iſt: Auf des Paulus Vorlage ſeines Heidenevangeliums hin, ſowohl in der Gemeindeverſammlung wie in der Privatbeſprechung mit den δοκοῦντες wurde Titus nicht gezwungen, die Beſchneidung anzunehmen, d. h. von keiner Seite wurde die Forderung aufgeſtellt, das Anſinnen geſtellt, irgendwie nahegelegt, daß er ſich beſchneiden laſſe. Paulus ſagt nicht: Er wurde zwar gezwungen, aber ohne Erfolg, weil ich mich widerſetzte und die Altapoſtel mich unterſtützten. Er ſagt vielmehr ausdrücklich: Titus wurde nicht gezwungen. Man bleibe doch beim Wort! Im Hinblick auf den Sinn des ἀναγκάζειν an zwei anderen Stellen unſers Briefes (2, 14 und 5, 12) iſt mir kein Zweifel, daß P. im Fall des Titus ſchon dann einen ‚Zwang' erkannt hätte, wenn deſſen Beſchneidung auch nur von irgend einer Seite in der Gemeindeverſammlung gewünſcht oder gerathen worden wäre oder wenn ihm z. B. Jakobus nahegelegt hätte, den mitgebrachten Titus als einen Unbeſchnittenen vom engeren Verkehr mit den Gliedern der Mutterkirche möglichſt zurückzuhalten aus Rückſicht auf die Eiferer für das Geſetz (vgl. Apg. 21, 20 ff.) Schon das hätte P. als eine indirekte Zumuthung, den Titus beſchneiden zu laſſen, angeſehen und als einen ‚Zwang', als ein ‚Drängen, Nöthigen' bezeichnet! Und nun ſoll gar die Ausſage des Paulus, nicht einmal Titus ward gezwungen (genauer überſetzt: gedrängt, es ward zugemuthet, nahegelegt), ſich beſchneiden zu laſſen', ſich decken mit dem Berichte des Lukas Apg. 15, wonach beim Apoſtelkonvent einige Chriſtusgläubige, die früher Phariſäer waren, ausdrücklich die Forderung erhoben: Man muß ſie beſchneiden. Das verträgt ſich nicht mit der Wahrheitsliebe des Paulus, der wenige Zeilen vorher 1, 20 den Allwiſſenden zum Zeugen angerufen hat! Darin hatte die Tübinger Schule Recht, daß ſie behauptete: Wenn ein Zwang verſucht wurde (Gal. 2, 3) und er wäre nur ſeitens früherer Phariſäer erfolgt, von Paulus aber mit Unterſtützung der Altapoſtel und der Gemeindemehrheit ſiegreich abgewehrt worden, wie

Digitized by Google

Apg. 15 der Vorgang dargestellt ist, so mußte P. diese positive Mitwirkung der Mehrheit und der Gemeindehäupter im Briefe ausdrücklich erwähnen; denn das war den Galatern und ihren Verführern gegenüber das stärkste Argument, das er vorbringen konnte. In diesem Sinne sprach sich z. B. Hilgenfeld[1]) wiederholt aus. Ganz recht! Aber der Obersatz ist eben falsch; und wie unlogisch ist der weitere Schluß: Also ist der Bericht der Apg. tendenziös entstellt und ungeschichtlich! Logisch ist nur der Schluß: Also wird die Beziehung der beiden Texte Gal. 2 und Apg. 15 auf denselben Vorgang, obschon allgemein angenommen, durch die beiderseitigen Aussagen durchaus nicht empfohlen, vielmehr recht fraglich, und es ist weiteres, peinlichgewissenhaftes Studium nöthig, aber nicht die vorschnelle Preisgabe der Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften. — Das ἀναγκάζειν = ‚drängen' verwehrt auch die Deutung: Nicht einmal Titus wurde gezwungen; nur gewünscht wurde es[2]), aus Opportunitätsgründen hätte ich in einem solchen Einzelfall unter andern Umständen nachgeben können; aber damals stand das Princip in Frage, darum war unbeugsamer Widerstand nothwendig. Nein! Auch der bloße Wunsch und Rath war in den Augen des Paulus ein Zwingen d. h. ein Drängen. — Nur wegen Mißverstehens des pauliniſchen ἀναγκάζειν kann Spitta schreiben: „Wenn nicht einmal ein leiser Versuch zur Beschneidung gemacht ist, wird man — falls man sich nicht gegen Mißverständnisse des betreffenden Ereignisses sicher stellen muß — nicht davon

1) In seiner Erklärung des Gal., in seiner Einl. ins N. T., dann in seiner Zeitschrift für wiss. Th. 1884 S. 303 ff. u. 1888 S. 1 ff, 397 ff.

2) So meint Weizsäcker, das ap. Zeitalter (1890) S. 161: „Wenn man bedenkt, daß es sich hier um einen naheliegenden Anstoß handelte, und vielleicht sogar eine Sache, die nach außen gefährlich werden konnte, so ist es nicht ausgeschlossen, daß die Urapostel zu diesem Nachgeben gerathen hätten." Für W. „ist es doch ziemlich durchsichtig, daß die Beschneidung des Titus nicht das einzige war, was überhaupt von Seite der judaistischen Partei gefordert wurde. Das mindeste aber, was man ihm dann abverlangte, war, daß der heidnische Mann, den er in ihre Gemeinde eingeführt hatte, wenigstens sich der Forderung der Beschneidung unterwerfe, um für sie selbst und die ganze jüdische Umgebung den Anstoß ihres Verkehrs mit ihm hinwegzuräumen." S. 160. Aber es wurde die Beschneidung überhaupt nicht gefordert!

Digitized by Google

reden, daß kein Zwang zur Beschneidung ausgeübt sei [1])". Doch! Wenn die Judaisten in Galatien behaupteten, die Altapostel und die Muttergemeinde forderten die Beschneidung, konnte P. keine schlagendere Widerlegung geben als durch die Versicherung: ‚Bei meiner zweiten Jerusalemreise nahm ich absichtlich einen unbeschnittenen Heidenchristen als Begleiter mit, um es auf eine Probe ankommen zu lassen, und siehe — auch nicht ein leiser Versuch zur Beschneidung desselben wurde gemacht'. Spitta schlägt die Deutung vor: Nicht einmal Titus wurde zur Beschneidung gezwungen, sondern freiwillig ließ er sich vor Antritt der Reise schon in Antiochia beschneiden, ebenso auch andere Heidenchristen. Aber wie paßt das in den Zusammenhang? Wie kann dann P. den Petrus wegen einer verhältnißmäßig ganz unbedeutenden Nachgiebigkeit (2, 11), wie jene Galater, welche die Beschneidung anzunehmen geneigt sind (5, 3), so streng verurtheilen? Er verwahrt sich ja gegen die Lüge der Judaisten, „er selbst verkünde noch die Beschneidung" (5, 11) und legte zur Aufklärung, auf welcher Verdrehung der Thatsachen diese Lüge beruht, ganz zweckentsprechend im 2. Kap. die Vorgänge bei seinem zweiten Jerusalembesuch ausführlich dar: Die Beschneidung der Heidenchristen wurde damals von keiner Seite gefordert; nicht einmal gegenüber meinem unbeschnittenen Reisebegleiter und apostolischen Gehilfen wurde diesbezüglich der leiseste Versuch gemacht; dagegen wendete ich nichts ein gegen die Beibehaltung der Beschneidung in der Judenmission und es kam zu dem Uebereinkommen einer Scheidung der Missionsgebiete.

Im V. 3 hat P. als das eine wichtige Ergebniß der Doppelvorlage seines Heidenevangeliums die stillschweigende Zustimmung der Jerusalemiten festgestellt. Es mag uns auffallen, daß in der Gemeindeversammlung gar kein Versuch, die Beschneidung der Heidenchristen zu fordern, gemacht wurde; es erklärt sich aber leicht daraus, daß Paulus zweifellos es unterließ, die principielle Tragweite seines Missionsverfahrens zu erörtern, — um nicht die Gesetzeiferer zu provociren, — die Zuhörer aber

1) Spitta, Die Apg., ihre Quellen und deren geschichtlicher Werth. (1891) S. 196.

Digitized by Google

vorerſt wenig Bedenken hatten, da auch die jüdiſchen Proſelyten nicht zur Beſchneidung verpflichtet wurden, die Stellung der unbeſchnittenen Glaubensbrüder zum chriſtusgläubigen Iſrael noch nicht geklärt war und jedenfalls im fraglichen Moment die antiocheniſchen Heidenchriſten durch Bethätigung der Bruderliebe ſich in günſtigem Lichte gezeigt hatten; etwa anweſende bewußte Judaiſten werden gerade dieſe Gelegenheit für durchaus ungeeignet gehalten haben, gegen die gefeierten Heidenmiſſionare öffentlich aufzutreten, mögen aber ebendeßhalb von da angefangen haben, die weitere Entwicklung der heidenchriſtlichen Gemeinden und der pauliniſchen Wirkſamkeit mit Argwohn aufmerkſam zu verfolgen. In der Privatbeſprechung hingegen hielt es Paulus für nothwendig, mit den Männern des Anſehens die Heidenchriſtenfrage und die in Antiochien aufgetauchte judaiſtiſche Anſchauung zur Erörterung zu bringen und zu dem assensus tacitus hinzu auch des ausdrücklichen vollen Einverſtändniſſes der drei „Säulen“ mit ſeiner Lehrverkündigung ſich zu verſichern, um gegen die zu erwartende judaiſtiſche Oppoſition gedeckt zu ſein. Den näheren Bericht über dieſe vertrauliche Rückſprache zu vernehmen, wurden wir ſchon durch das κατ' ἰδίαν δέ V. 2 in Spannung verſetzt; nunmehr folgt der Bericht V. 4—10: P. gibt die Veranlaſſung an, nämlich das, wie es ſcheint, vorerſt nur ſporadiſche Auftauchen judaiſtiſchen Anſinnens in Antiochia (V. 4 u. 5) und die Berufung dortiger Geſetzeseiferer auf die Altapoſtel (V. 6), ſodann den Gegenſtand und das Reſultat der Beſprechung (V. 6 Schluß — 10).

Iſt die vorgetragene Erklärung von Gal. 2, 1—3 ſtichhaltig, dann iſt die z. Z. angeblich allgemeine Annahme, Gal. 2, 1—10 ſei ein Parallelbericht zu Apg. 15, für immer beſeitigt und die Identität der Paulusreiſe Gal. 2 mit der Collectenreiſe Apg. 11, 30 u. 12, 25 endgiltig erwieſen. Dieſe Identität wurde ſchon vielfach, in alter wie neuer Zeit, behauptet[1]), aber wegen ungenügender und unhaltbarer Begründung abgelehnt.

---

1) Zuletzt noch von Stölting, Beiträge zur Exeg. der Paul.-Briefe. 1869. S. 157 ff. Caſpari, Chronologiſch-geographiſche Einl. in das Leben Jeſu

Digitized by Google

Jetzt erklärt sich, warum Lukas mit räthselhaft lakonischer Kürze über den Aufenthalt der antiocheniſchen Abgesandten zu Jerusalem nur berichtet: ‚Nachdem sie den Dienst vollendet, kehrten sie heim, indem sie den Johannes Markus mitnahmen' (Apg. 12, 25). Von den Privatverhandlungen des Paulus und Barnabas mit den drei Säulenaposteln konnte und mochte er nichts erzählen; denn die Abmachungen waren vertraulicher Art und Lukas will nicht ein — im Sinn der Kritik des 19. Jahrhunderts historisch genaues — Bild der Entwicklung der christlichen Kirche einschließlich der inneren Kämpfe und Wirren geben, sondern eine Geschichte des Wirkens der Kraft Gottes durch die Apostel oder eine Geschichte des Siegeszugs des Evangeliums auf Grund der vom sichtlichen Schutz und Segen Gottes begleiteten Wirksamkeit der beiden Apostelfürsten, bes. des Paulus, schreiben. Und weil er die Verhandlungen mit den Altaposteln nicht berühren will, erwähnt er 12, 25 nicht einmal deren Anwesenheit; sonst würde der denkende Leser fragen: Geschah bei diesem Zusammentreffen der beiden Heidenmissionare mit den Häuptern der Zwölfe gar nichts Erwähnenswerthes? Und Apg. 15,1 könnte Lukas über die Vorgeschichte des Apostelconzils nicht so kurz hinweggehen, wenn er schon 11, 30 oder 12, 25 eine Andeutung von der Vorlage des Heidenevangeliums durch Paulus in Jerusalem gegeben hätte. Daß damals (12, 25) gar kein Apostel in Jerusalem anwesend gewesen sein sollte, ist a priori nicht leicht annehmbar. Die Apostel waren keine Miethlinge, die ihre Heerde zur Zeit der Gefahr verließen (vgl. Apg. 8, 1). Und die Anwesenheit des Mar-

---

Chr. 1869. S. 41. Ramsay, im Expositor. Juli 1895. S. 105 und in der Schrift: St. Paul, The Traveller and the Roman Citizen, 3. Aufl. 1897. — Auch Spitta, die Apg., ihre Quellen und deren geschichtlicher Werth, 1891, S. 204 ff. findet in Gal. 2, 1—10 einen Parallelbericht zu Apg. 11, 30, aber zugleich auch zu Apg. 15, indem der Apostelgeschichteredaktor eine einzige Reise Pauli durch Zusammenarbeiten zweier Quellen irrthümlich in zwei zerlegt habe. Aehnlich Franke, Th. St. u. Kr. 1890, IV., Joh Weiß, ib. 1893, III.; Völter, Kompos. der P. Hauptbriefe. I. 1890. Jüngst, die Quellen der Apostelgeschichte. 1895. Welch fruchtlose Hypotheſenkünste!!

Digitized by Google

kus, der doch nach den glaubwürdigsten Zeugnissen des Alterthums [1]) den Petrus als dessen Dolmetscher nach Rom begleitet hatte — offenbar bei der ersten Romreise des Petrus im Anfang der Regierung des Claudius —, läßt als höchst wahrscheinlich vermuthen, daß Petrus auf die Kunde vom Tod Agrippas († 44) mit Markus nach Palästina zurückgekehrt war.

Die Heidenchristenfrage wurde somit in Jerusalem zweimal verhandelt: zuerst gelegentlich der Collektenreise vertraulich und mit dem Ergebniß des Apostelübereinkommens (Gal. 2, 1—10), dann, als die verabredete Scheidung der Missionsgebiete in gemischten Gemeinden, wie Antiochia, als undurchführbar sich erwiesen hatte (Gal. 2, 11 ff.) und eine judaistische Reaktion mit bewußter und offener Opposition gegen das paulinische Heidenevangelium gefolgt war, öffentlich mit feierlicher Beschlußfassung und weiser Regelung der Streitfrage (Apg. 15).

Aus der vorgelegten Interpretation von Gal. 2, 1 ff. ergeben sich nach mehrfacher Richtung hin neue Probleme. Mit einigen derselben wird sich eine Schrift beschäftigen, die ich demnächst veröffentlichen zu können hoffe unter dem Titel: „Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelconcil. Grundlegende Untersuchungen zur Geschichte des Urchristenthums und des Lebens Pauli." Für sachdienliche Winke und Aeußerung etwaiger Bedenken gegen vorstehende Ausführungen werde ich den Lesern dankbar sein.

---

1) Papias und Clemens von Alexandrien bei Eusebius, hist. eccl. 2, 15; 3, 40; 6, 14. Weitere Zeugnisse z. B. bei Felten (Kirchenlexikon von Kaulen 8, 672 f. und: Die Apostelgeschichte, S. 241 ff.). Vgl. auch Belser, Theol. Quart.-Schrift 1898, S. 189 ff.

Digitized by Google

V.

König Friedrich II. von Preußen und die religiöse Toleranz.

Als König Friedrich II. kurze Zeit nach seiner Thronbesteigung von dem Geistlichen Departement um die Entscheidung gebeten wurde, ob die katholischen Schulen für die katholischen Soldatenkinder fortbestehen sollten — man witterte nämlich Proselytenmacherei —, schrieb er eigenhändig die Worte: ‚Die Religionen Müsen alle Tolleriret werden und Mus der Fiscal nuhr das auge darauf haben, das Keine der andern abruch Tuhe, den hier mus ein jeder nach Seiner Fasson Selich werden.‘ Die geheimräthliche Bureaukratie, die unter Friedrich Wilhelm I. nur das starre und unduldsame protestantische Staatsprincip kennen und prakticiren gelernt hatte, mag darob nicht wenig erschrocken sein. Das war etwas Neues! Wohl bestanden in dem alten Preußen auf Grund von Verträgen und staatsrechtlichen Zusicherungen oder von Gnadenerweisen katholische Gemeinden und Schulen — aber die Proclamation der Gewissens- und Religionsfreiheit stand doch im schroffsten Gegensatz zu der Politik des Vaters des philosophischen Königs. Jenes Wort hat dem Könige daher fast höheren Ruhm eingetragen, als die glücklichen Kriege. Er gilt als der Schöpfer einer Staatspolitik, welche die Gleichberechtigung der Religionen im Staate verkündigt, und wird als der Vater des *modernen paritätischen Staates* gepriesen. Von der andern Seite wird demgegenüber betont, daß der König die religiöse Toleranz zwar *theoretisch* vertrat und auch praktisch übte, wann und wo es ihm zweckmäßig schien, daß diese seine Theorie aber regelmäßig *versagte*, wenn die Rechte der katholischen Kirche den bis in's Maßlose gesteigerten Ansprüchen und den vermeintlichen Interessen des Staates zu widersprechen schienen.

Heute läßt sich die Politik Friedrichs II. bis in die kleinsten Fragen verfolgen und beleuchten. Eine beträchtliche Reihe von

Digitized by Google

Specialarbeiten und vor allem die Publicationen des königlich preußischen Staatsarchivs [1]) bieten eine Fülle neuer Thatsachen, auf Grund welcher es möglich ist, die Beweggründe der Kirchenpolitik Friedrichs II. zu ermitteln. Das Urtheil über die letztere wird dadurch über das Niveau bloßer Raisonnements erhoben und auf unbestreitbare, zumeist auch in den Motiven beleuchtete Thatsachen begründet. An einer eingehenden Darstellung der Toleranzideen des Königs und deren praktischer Verwirklichung fehlte es aber — trotz der überreichen Literatur — bis jetzt. Darum ist das Buch Dr. Heinrich Pigge's „Die religiöse Toleranz Friedrichs des Großen nach ihrer theoretischen und praktischen Seite" [2]) als eine willkommene Gabe zu begrüßen und zwar freudig zu begrüßen, da es im Wege gründlicher, nüchterner und vorurtheilsfreier Forschung Friedrichs II. Gedanken über religiöse Toleranz und die Bethätigung seiner Theorien zur Darstellung bringt. Der Verfasser vermeidet es, mit wortreichen, aber inhaltsarmen Raisonnements die Leser zu bestechen, er zieht es vielmehr vor, überall, auf die Quellen zurückgehend, des Königs Ideen und Thaten vorzuführen, um dann die daraus sich ergebenden Schlüsse zu ziehen. Diese zweifellos richtige Methode zwingt ihn freilich, sich mit einer großen Menge von Einzelnheiten und von scheinbar untergeordneten Thatsachen zu beschäftigen, aber nur auf diesem Wege ist er im Stande, die oft wechselnde Praxis des Königs zu begreifen und darzustellen.

Herr Pigge hat sein Thema schon im Jahre 1894 bearbeitet und damit den Lessingpreis, den eine Gesellschaft rheinisch-westfälischer Gelehrter für die beste Behandlung der Aufgabe: ‚Ansichten und Thaten Friedrichs des Großen auf dem Gebiete der religiösen Toleranz' festgesetzt, errungen. Im Jahre 1897 erwarb er mit einer Arbeit über ‚Die Toleranzanschauungen Friedrichs des Großen' den Doctorgrad an der philosophischen Facultät der Akademie zu Münster. Sein nun vorliegendes Buch, dessen Aus-

1) Preußen und die katholische Kirche seit 1640. Nach den Acten des Geheimen Staatsarchivs von Max Lehmann. 7 Bände. Leipzig 1878—1894.

2) Mainz, Kirchheim 1899. VI u. 406 S.

Digitized by Google

stattung vortrefflich ist, erschöpft das Thema nach allen Seiten und bietet in übersichtlicher Darstellung das Vollständigste, was bisher über diesen interessanten Gegenstand geschrieben worden ist.

Unter Darlegung eines reichen Materials und unter ausgiebiger Benutzung der Literatur legt der Verfasser den Gang der religiösen Entwickelung Friedrichs dar von den Zweifeln des verkehrt erzogenen Knaben zur Wolff'schen Philosophie und endlich zum vollendeten Skepticismus, zu welchem er vor allem durch den von ihm hochgehaltenen Pierre Bayle verleitet wurde. Darnach galten ihm alle Religionen als gleiche Irrthümer, ihre Grundsätze und Gebräuche als ‚superstitions', erfunden von Priestern und erhalten durch die Dummheit des Volkes. Als König und Politiker aber will er — im Gegensatz zu den französischen Encyklopädisten, — daß die im Lande von seinen Unterthanen bekannten Religionen vor Spott, Verlästerung und offener Bekämpfung gesichert werden. Das Wohl des Staates verlangt nach seiner wiederholt ausgesprochenen Anschauung den Schutz der Religionen im Lande und die Toleranz gegen die Bekenner der verschiedenen Religionen. Gewissens- und Religionszwang seien verderblich; alle Unterthanen sollen gleichmäßig Rechte und Pflichten, Vortheile und Lasten haben, zu welcher Religionsgesellschaft sie sich auch immer bekennen mögen. Das ist von Friedrich II. — wie Pigge ausführt (S. 26 ff.) — oft und in den verschiedensten Wendungen gesagt worden. Aber nun die Praxis!

Während in anderen deutschen Staaten, katholischen wie protestantischen, die alten strengen Anschauungen herrschten, wurde Preußen zu einem Asyl für Männer aller Richtungen, die mit ihren protestantischen Consistorien oder kirchlichen Behörden in Conflict gerathen waren. Es ist ein bunter und wunderlicher Kreis von Leuten, die sich aus allen Theilen des Reiches unter den weiten Mantel des toleranten Königs flüchteten: da kam der ernste Philosoph Johann Christian Wolff, der berüchtigte Karl Friedrich Bahrdt, der confuse Joh. Christ. Edelmann, der apostasirte Piarist Ernst Jos. Alex. Seyfert, der entlaufene piemontesische Mönch Denina u. a. (S. 48 ff.), alle fanden Schutz und Brod bei dem Heros der Toleranz. Natürlich war der König auch ein Gegner

Digitized by Google

der Censur, die er nur insoweit gehandhabt wissen wollte, als die Druckwerke gegen die Moral und die guten Sitten verstoßen (S. 68—74). In die dogmatischen Streitigkeiten zwischen den Lutheranern und Reformirten mischte sich Friedrich nicht, aber verlangte äußere Duldung, und förderte alles, was die Gegensätze abschleifen konnte. Seine Politik war der Beginn jener Maßnahmen, die später die Union zu Stande brachten. Allerdings ging er zuweilen sonderbar vor, so, wenn er dem lutherischen Geistlichen befiehlt, reformirten Stiftsdamen das Abendmahl nach reformirtem Ritus zu reichen (S. 80). Pigge erörtert eine beträchtliche Anzahl von Verfügungen, welche das Ziel des Königs, die Verschmelzung der beiden protestantischen Confessionen, bekunden (S. 75—98).

Den Grundsätzen des Königs entsprach es, den Secten, die sich getrennt von den großen protestantischen Religionsgesellschaften hielten, Rechtsschutz und Duldung zu gewähren. Er stellte nur die Bedingung, daß die Sectirer gute Unterthanen seien und keine Proselytenmacherei trieben. So durften die unter österreichischer Herrschaft vertriebenen Schwenkfelder in Schlesien sich wieder organisiren, die Herrnhuter wurden geduldet, selbst die Mennoniten unter Auferlegung einer Rekrutensteuer, Hussiten wurden sogar aus Böhmen nach Schlesien berufen, ja, ‚wen Türken und Heiden kähmen' — erklärte er — ‚und wolten das Land Pöplieren, so wolten wir sie Mosqueen und Kirchen bauen' (S. 117). Neben dem ‚Pöplieren' des Landes verfolgte aber der König bei der Heranziehung von Colonisten noch die Zwecke der Protestantisirung und Germanisirung. Das war wenigstens in Oberschlesien der Fall. Herr Pigge verweist bei der Erwähnung dieser Colonisation auf Preuß, auf Cauers vermischte Aufsätze und auf Grünhagen. Darin werden aber die confessionellen Fragen übergangen und die Resultate der oberschlesischen Colonisation in zu günstigem Lichte dargestellt. Auf Grund actengemäßer Notizen, die vor beiläufig 23 Jahren in meine Hände kamen, habe ich eine gedrängte Darstellung der oberschlesischen Colonisation geliefert und gezeigt, daß damit die Protestantisirung des Landes bezweckt wurde, wie das auch heute mit der Colonisation in Posen und Westpreußen erstrebt wird, und daß der König an diesen Colonisten

Digitized by Google

wenig Freude erlebte (Schlesisches Kirchenblatt 1876 S. 325 ff.). Die Toleranzideen des Königs schrumpften bei dem Colonisationsgeschäft so jämmerlich zusammen, daß man den Colonisten zusichern durfte, sie würden nicht genöthigt werden, Leute anderer als evangelischer Religion unter sich wohnhaft aufzunehmen. Die katholischen Colonisten waren daher mit Ausnahme einiger Colonien in verschwindender Minderheit. Der auch von Pigge (S. 113) genannte Prediger Blanisky, welcher als Colonisations-Agent und Collecteur wirkte, erscheint durch meine Mittheilungen in bedenklichem Lichte.

Für die Juden gab es in dem weiten Herzen des Königs keinen Raum. Friedrich sah in denselben Leute, die sich auf Kosten der anderen Menschen bereichern und darum unter steter Aufsicht zu halten seien (S. 124). Religiöse Freiheit gönnte er ihnen, aber politisch ließ er sie als minderberechtigte Unterthanen behandeln. Sie blieben ‚Schutzjuden', wie anderswo, und bezahlten den Schutz ziemlich theuer.

Den größten Theil des Buches nimmt die Erörterung der Stellung des Königs zu der katholischen Kirche ein, die seit der Besitznahme Schlesiens eine größere Bedeutung für den preußischen Staat gewonnen hatte. In der Behandlung der katholischen Kirche und der Katholiken zeigt sich denn auch aus dem reichlich beigebrachten Materiale, daß Friedrichs II. Toleranzideen verflogen, wenn es galt, den Katholiken gleiche Rechte und der katholischen Kirche vollen Schutz in ihrer Verfassung und in ihrem Besitze zu gewähren. In ausführlicher Darstellung kommen die schlesischen Verhältnisse, der Plan eines Preußischen Vicariats, die Ernennung des Grafen Schaffgotsch zum Fürstbischof, die Nomination zu kirchlichen höheren Pfründen[1]), die Besteuerung des geistlichen Besitzes,

1) S. 210 bemerkt der Verfasser, daß er nicht feststellen konnte, ob Abbé Bastiani, ein Agent des Königs, das ihm zugedachte Canonikat am Breslauer Dome erhalten habe. Bastiani wurde in der That Propst des Collegiatstiftes zum hl. Kreuz, residirender Domherr an der Cathedrale und der gleichfalls empfohlene Philipp Frh. von Sweerts, dessen Vater sich um den Bau der Hedwigskirche verdient gemacht hat, Canonikus von Groß-Glogau und Breslau. Die Jahre der Ernennung kann ich augenblicklich nicht

Digitized by Google

die Stellung des Königs zum Jesuitenorden, die Ehegesetzgebung u. a. zur Besprechung. In allem bewährt sich des Verfassers Ruhe, Gründlichkeit und gesundes Urtheil. Ueberzeugend legt er an einer Fülle von Thatsachen dar, daß Friedrich II. aus politischen Gründen, aus Mißtrauen gegen die neuen katholischen schlesischen Unterthanen, aus Furcht vor deren angeblicher landesverrätherischer Gesinnung, aus Nichtachtung katholischer Grundsätze, aus völliger Verkennung des Begriffes der katholischen Kirche und endlich aus fiskalischen Interessen seine Theorien über Toleranz oft verrieth, oft verletzte und nicht selten in's Gegentheil verkehrte. Der König wollte, wie zutreffend hervorgehoben wird, sein Verfahren gegen die Katholiken vom Gesichtspunkte der Politik betrachtet wissen, aber eine Anzahl von Maßnahmen lassen sich damit weder entschuldigen, noch rechtfertigen, wie wiederum an einzelnen Stellen des Buches gebührend hervorgehoben wird.

Man würde es erklärlich finden müssen, wenn Friedrich II. während der schlesischen Kriege nur eine gewisse beobachtende Reserve gegenüber den Katholiken bewahrt hätte; denn daß die Katholiken Schlesiens die neue preußische Herrschaft nicht mit Jubel begrüßen konnten, war natürlich. Als aber nach dem Hubertsburger Frieden die Verhältnisse als consolidirt betrachtet werden mußten, als keinem katholischen Schlester vernünftiger Weise eine landesverrätherische Action zu Gunsten Oesterreichs mehr zugetraut werden konnte, wurde die Zurücksetzung der Katholiken, ihre Behandlung als Unterthanen zweiter Klasse und die fortgesetzte Schmälerung der Rechte der Kirche eine Verhöhnung der königlichen Toleranzideen und eine unerträgliche Chikane und Ungerechtigkeit. Mit Recht hebt Herr Pigge in dem Schlußwort hervor (S. 406), daß Friedrich II. in Verkennung der Universalität der katholischen Kirche eine vom Staate abhängige katholische Sonderkirche schaffen wollte und daß sich hieraus schon eine lange Reihe von unlösbaren Conflicten ergaben, in welchen nicht die Toleranz,

---

nachweisen; beide erscheinen in den angegebenen Stellungen in dem Europäischen genealogischen Handbuch (Leipzig, Gleditsch) von 1756 (vgl. Schles. Kirchenblatt 1875 S. 579).

Digitized by Google

sondern die Politik die Richtung angab. ‚Es war ein Kampf rationalistischer Bestrebungen' — so faßt er das Resultat seiner Untersuchungen zusammen — ‚gegen ihre stärkste Gegnerin, der sich hier um praktisch bestimmte Forderungen entspann. Das Verhältniß Friedrichs zur katholischen Kirche in dieser Hinsicht ist nur durch die Politik bestimmt.' In der Theorie stellte sich Friedrich II. die Confessionen vor dem an sich confessionslosen Staate als gleichberechtigt vor, ‚praktisch hat, wie stets im preußischen Staate, so auch unter Friedrichs des Großen Regierung, wenn auch hier nicht so ausgeprägt, die protestantische Confession die herrschende gebildet'.

Das ist zutreffend für die Zeit Friedrichs II. und für die heutige preußische Politik, die — darüber können weder glatte Worte noch süße Versprechungen hinwegtäuschen — eine protestantische und antikatholische ist und bleibt. Zur gerechten Würdigung der Kirchenpolitik Friedrichs II. muß man aber die damaligen Praktiken der katholischen Staaten gegen die katholische Kirche in Betracht ziehen. Wenn in Frankreich unter dem Titel der gallikanischen Freiheiten die Kirche von den Königen vergewaltigt und geplündert wurde, und wenn in Oesterreich der Kaiser Joseph II. unter dem widerlichen Beifalle einer aufklärerischen Meute Klöster aufhob und die sehr bescheidenen Rechte der Kirche confiscirte, so wird man allerdings Friedrichs Kirchenpolitik mit größerer Schonung beurtheilen müssen. Darum ist es erklärlich, daß bei seinem Tode von katholischen Kanzeln Lobreden ertönten, in welchen er — besonders von Klostergeistlichen — als Freund und Beschützer der Priester und als Hort und Stütze der katholischen Religion gefeiert wurde [1]) — trotz seiner antikatholischen Politik und der systematischen Plünderung der Klöster durch hohe Steuern. Man fühlte sich immerhin gesicherter und geschützter, als jenseits der schwarzgelben Grenzpfähle, hinter welchen ein wüster und politisch unverständlicher Kirchen- und Klosterkampf geführt

1) In meinem Vortrage über ‚die Kirchenpolitik Friedrichs II.' (Breslau 1878. S. 20—22. 26. 27. Separat-Abdruck aus dem Schles. Kirchenblatt 1878) habe ich eine Reihe solcher Kanzelstimmen vorgeführt.

Digitized by Google

wurde. Es hat nichts die österreichischen Sympathien unter den schlesischen Katholiken gründlicher zerstört und vernichtet, als die thörichte Kirchenpolitik Josephs II. Der König aber und seine Regierung verstanden die Fehler des Kaisers zur Vermehrung des Ruhmes ihrer Toleranz und Gerechtigkeit geschickt auszunutzen.

Gmunden. Adolph Franz.

VI.

Zu den Acten des hl. Philipp von Zell.

Als Nachtrag zu den im Katholik 1887 I. 330—335 und 1896 I, 549 zusammengestellten historischen und liturgischen Daten zum Leben des ehemals am 3. Mai in der mittelrheinischen Gegend verehrten hl. Philipp brachte dieselbe Zeitschrift 1898 I, 185 ff. eine bisher unbekannte Vita des Heiligen mit mehreren liturgischen Beigaben, unter welchen die S. 187 mitgetheilte herrliche Sequenz besonderes Interesse verdient. Es sei gestattet, einige Analecten zu der 1516 in Mainz gedruckten Dichtung zu liefern.

Die Sequenz als eine besondere Gattung kirchlicher Lieder ist nicht bloß wegen ihres Einflusses auf die Entwickelung der deutschen Leiche und der romanischen Lais von großer literaturgeschichtlicher Bedeutung gewesen, worüber Karl Bartsch, Die lateinischen Sequenzen des Mittelalters in musikalischer und rhythmischer Beziehung dargestellt, Rostock 1868, ausführlich gehandelt hat; auch ihrem Inhalt nach kommt den Sequenzen eine bedeutende hagiologische und dogmatische Wichtigkeit zu. Von welch poetischer Schöpfungskraft das Mittelalter, aus dessen Ende unser Lied stammt, in diesem Zweige kirchlicher Lyrik war, zeigt nicht nur die Sammlung lateinischer Sequenzen des Mittelalters von Kehrein (Mainz 1873) mit 895 Nummern, deren Verfasser meist unbekannt sind, sondern insbesondere der 10. Band der Analecta hymnica medii aevi, in welchem G. M. Dreves S. J. noch weitere 437, bis 1891 noch nicht edirte Sequenzen aus den Manuscripten an's Tageslicht ge-

Digitized by Google

fördert hat. Unsere Sequenz auf den hl. Philipp von Zell ist ihm jedoch entgangen. Gerade in den Kirchen des Rheinlandes, wo der Heilige hohe Verehrung gefunden hatte, scheint besondere Vorliebe für die Sequenzendichtung geherrscht zu haben, zählte ja das Kölner Missale von 1756 noch 50, das Augsburger von 1555 noch 98 Sequenzen.

Unsere Sequenz de inventione s. corporis Philippi ist in metrischer und strophischer Hinsicht dem Lauda Sion des hl. Thomas von Aquin nachgedichtet, der selbst seinen unvergleichlichen Sacramentshymnus dem Metrum des berühmten Kreuzhymnus ‚Laudes crucis attolamus' von Adam von St. Victor nachgebildet hat. Dieses in der Sequenzdichtung mit Vorliebe angewandte Metrum und Strophenschema, das bei 121 Nummern unter 437 in Dreves' Analecta mit vielfach auch inhaltlich wörtlichem Anschluß an das Lauda Sion sich findet, bezeichnet Valentinianus Siculus in seinem von den Hymnodikern immer noch geschätzten Commentar: Hymnodia sanctorum patrum etc. Venetiis 1646, als carmen dicolon, exastrophon (= der aus zwei Metren, dem akatalektischen und katalektischen dimeter trochaicus bestehenden, sechszeiligen Strophe, die sich nach dem Schema a a b, c c b reimt). Nach der gewöhnlichen Regel, welche auch Dreves vorschreibt, soll die häufig (so auch bei Ad. Schulte, Die Hymnen des Breviers. Paderborn 1898) in zwei Reihen eingetheilte Strophe in zwei Halbstrophen abgetheilt werden, die von zwei Chören abwechselnd gesungen wurden.

Unsere Sequenz zeichnet sich durch einen gewissen Wohlklang, wie auch einige Mal durch poetische schwungvolle Form des Gedankens aus, ähnlich wie ihr Musterbild, das Lauda Sion, an welches schon der Anfang der Sequenz, dann einige wörtliche Nachbildungen und Anklänge in Form und Gedanke, ganz deutlich auch ihr Schluß erinnert. Nur einmal stört den Gang des wohlklingenden Verses ein Hiatus. Wie beim Sacramentshymnus des hl. Thomas, so ist auch hier weder die Accentuirung, noch die Quantität streng durchgeführt. Durch das ganze Gedicht hindurch ist der Reim in den katalektischen Dipodien, deren es fünfzehn sind, der gleiche, auf ia, ähnlich wie bei Adam von St. Victor.

Digitized by Google

Eine in ihrer Art, wie es scheint, einzigartige Wahrnehmung aber läßt sich an dieser spätmittelalterlichen Sequenz anstellen, wenn man den Anfang der fünfzehn Ganzreihen in's Auge faßt. Dieselbe ist dem Entdecker des Meßformulars entgangen. Die Sequenz auf den hl. Philipp ist nämlich zweifellos akrostichisch abgefaßt, eine zweite Künstelei, eine neue Fessel für den Dichter neben dem stets gleichlautenden Schlußreim der dreizeiligen Halbstrophe. In dem Akrostichon verkündet sie den Ruhm des im Gedicht selbst gefeierten Heiligen von Zell. Indeß bedarf es zu diesem Zwecke einer kleinen Aenderung der im ‚Katholik' gebotenen Lesart, einer Conjectur, welche die künstlerische Anlage des Dichters offenbar verlangt. Das Gedicht muß statt mit Laudet beginnen mit Plaudat — ein Versanfang, der in den Einleitungsstrophen der Sequenzendichtung sich häufig nachweisen läßt[1]) —, dann erhält man das Akrostichon: *„Philippo laus sit."*

Diese Erscheinung steht, soweit sich controlliren ließ, in der ganzen Sequenzendichtung der katholischen Kirche als Unicum da; bei keinem der bis jetzt im Druck veröffentlichten 1332 Stücke, jedenfalls nicht bei gleicher metrischer und strophischer Gliederung, konnte sie nachgewiesen werden. Dagegen findet sich eine solche Kunstform bereits in der ältesten christlichen lateinischen Poesie. Der erste christliche Dichter Commodian, dessen Metrik und Dogmatik zu wünschen übrig läßt, verfaßte in seinen Instructiones achtzig kürzere und längere Gedichte in Akrostichen, wovon das mit der Aufschrift nomen Gasci und den Anfangsbuchstaben Commodianus mendicus Christi versehene besondere Berühmtheit erlangte als ein vermeintlicher Hinweis auf die Heimath des Dichters. Eine Stufe tiefer stehen die abcedarischen Lieder der älteren christlichen Dichtung, wie solche neuerdings[2]), vom hl. Hilarius verfaßt, aufgefunden wurden. Bald fand das Akrostichon auch seinen Weg in die Poesie der Inschriften oder Epigramme, deren ältester bedeutendster Vertreter der Dichter der Katakomben, der hl. Papst

1) Z. B. bei Dreves, Analecta hymnica X, n. 270, 214, 132, 196; bei Kehrein, Lat. Sequenzen n. 873, 55, 517, 376 etc.

2) Joh. Franc. Gamurrini S. Hilarii Tractatus de mysteriis et hymni etc. . . inedita ex codice Arretino. Romae 1887.

Digitized by Google

Damasus (366—384), ist. In der neuesten, vollständigen Ausgabe seiner Epigramme von Max Ihm (Leipzig 1895) werden vier Acrostichides mitgetheilt, deren Anfangsbuchstaben die Namen geben: Leonis, Constantina Deo, Afrodite, Felicis; ferner zwei Gedichte auf den Namen Jesus, welche akrostichisch und zugleich telestichisch abgefaßt sind. Die neueste Forschung hat diese aber sämmtlich für mächt und nachdamasianisch erklärt. Als ächtes, wohl ältestes Beispiel eines akrostichischen Epigramms ist mir bekannt eine im Jahre 1896 in der Nähe der Via latina in Rom gefundene Inschrift in Hexametern auf den Sohn eines Freigelassenen des Kaisers Antoninus Pius, dessen Namen uns die Anfangsbuchstaben der Verse verrathen: Macerius (vgl. Classical Review X, 9, 1896).

Rottenburg. Anton Naegele.

VII.

Literatur.

Cursus Scripturae Sacrae auctoribus *R. Cornely, L. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer* aliisque Soc. Jesu presbyteris. *Commentarius in evangelium secundum Joannem* auctore *Knabenbauer* S. J. Parisiis Lethielleux 1898. 592 S. fr. 11.25.

Der Commentar zum Johannesevangelium, mit welchem der Evangeliencommentar Knabenbauers glücklich zum Abschlusse gekommen ist, schließt sich würdig den bereits anerkennend besprochenen Kommentaren des großen Unternehmens an. Wir finden dieselbe Akribie in der Feststellung des Textes, dieselbe sorgfältige Berücksichtigung der alten und neuen Literatur und das gleiche besonnene Urtheil in der Einzelexegese. Bei der Wichtigkeit, welche das Johannesevangelium in der Dogmatik und Kritik heutzutage einnimmt, hätte ich zwar vielfach ein tieferes Eingehen auf prinzipielle Fragen und ausführlichere Auseinandersetzungen mit den Gegnern des Evangeliums gewünscht, aber ich muß zugeben, daß dadurch der Umfang erheblich stärker angewachsen wäre. Für Zwecke der deutschen Wissenschaft kann man auf 592 Seiten lateinischen Textes keine erschöpfende

Digitized by Google

Darstellung geben. Ich mußte mir seinerzeit Mühe geben, diese auf 596 Seiten engen deutschen Druckes anzustreben, mußte aber die Erfahrung machen, daß dieser Umfang für manchen katholischen Leser schon abschreckend wirkt. Ich sehe übrigens zu meiner Befriedigung, daß der Verf. in der Methode und in den Ergebnissen mit meiner Arbeit eine weitgehende Uebereinstimmung aufweist. Dies dürften jene ängstlichen Theologen wohl beherzigen, welche in der Exegese gleich zu viel Kritik und Wissenschaft und zu große Rücksicht auf die akatholische Exegese fürchten, wenn man neben den ehrwürdigen alten Autoren, die sich von Commentar zu Commentar fortvererben, auch die neuesten Exegeten zu Wort kommen läßt und die Probleme der modernen Kritik zu würdigen versucht. So lange die katholische Exegese auf diese Zeiterscheinungen nicht genauer eingeht, wird sie vergebens auf Berücksichtigung in wissenschaftlichen Kreisen hoffen.

Der Schwerpunkt der neueren Commentare liegt mehr in der Beurtheilung der Gesammtkomposition als des einzelnen. Diese bildet aber in Verbindung mit der Geschichte die Grundlage für jene. Folglich läßt sich aus der Einleitung der Charakter des Werkes am besten beurtheilen. Der Verf. bestimmt als Zweck des Evangeliums den Nachweis der Messianität und Gottheit Jesu. Dieser wird mehr durch die reale Beziehung auf das alte Testament als durch wörtliche Citate geführt. Eine direkte Beziehung gegen die Häretiker, wie im ersten Brief des hl. Johannes, nimmt er nicht an, doch glaubt er, daß der Apostel den Gläubigen ein Schutzmittel gegen die damals bereits aufkeimenden gnostischen Häresien in die Hand geben wollte. Man kann dies zum Theil zugeben, doch wäre noch daran zu erinnern gewesen, daß die Gnostiker nicht nur dieselben Ausdrücke in ihren Systemen hatten, sondern sich auch vielfach auf das Johannesevangelium beriefen. Es ist gewiß bezeichnend, daß den ersten Commentar zum Johannesevangelium ein Gnostiker, Herakleon, geschrieben hat, und daß Origenes sich veranlaßt sah, in seinem Commentar diesen und den gnostischen Dualismus nachdrücklich zu bekämpfen. Daß in den ersten zwölf Kapiteln und in der Leidensgeschichte das Judenthum bekämpft wird, ist offenkundig. Der Verf. macht auch mit Recht darauf aufmerksam, daß

Digitized by Google

die Rabbinen nach der Zerstörung Jerusalems bald wieder eine dem Christenthum feindliche Macht bildeten. Immerhin dürfte auch die Bekämpfung der Juden hier wie im Matthäusevangelium mehr eine indirekte als eine direkte, ein für den Nachweis der Messianität nothwendiges polemisches Mittel sein. Ausführlich und gründlich wird die Echtheit des Evangeliums vertheidigt. Die Abfassung wird in das letzte Dezennium des ersten Jahrhunderts verlegt. Als Eintheilung ist die Zweitheilung gewählt.

Von bemerkenswerthen Einzelheiten führe ich folgende an: Der Prolog wird in zwei Theile zerlegt 1, 1—8; 9—18. 1, 4 wird auf die übernatürliche Offenbarung bezogen. 2, 4 wird mit Tatian und Gregor von Nyssa die Frageform: Ist meine Stunde noch nicht gekommen? der gewöhnlichen Aussageform: Meine Stunde ist noch nicht gekommen, vorgezogen, weil damit alle Schwierigkeiten schwinden, welche bei der anderen Form aus dem scheinbar widersprechenden Anordnen Marias und Thun Jesu entstehen. Insbesondere ist es dann auch unnöthig das Entsagungsopfer Marias als Grund der Beschleunigung für das Kommen der Stunde (Grimm) hineinzuinterpretieren. Auffallend bleibt aber die Frageform doch. 5, 1 entscheidet sich der Verf. für das Paschafest, so daß er mit 6, 4 und dem Leidenspascha vier Osterfeste erhält. Als Beweis für diese Erklärung führt er den der Ordnung nach schreibenden Lukas an, der 4, 11 das erste Pascha voraussetze, 6, 1 ein Pascha erschließen lasse und 9, 11 die Zeit vor dem Pascha Joh. 6, 4 meine. Dies ist übrigens nur dann richtig, wenn wirklich Lucas streng historisch berichten will, was noch nicht erwiesen ist. Im Bericht über das Aehrenraufen folgt er dem Marcus, den Abschnitt zwischen den beiden Brodvermehrungen läßt er ganz aus. Wie unsicher diese Rechnungen sind zeigt neuestens Bebber, der nicht nur 5, 1 das Laubhüttenfest annimmt, sondern auch, allerdings mit gewaltsamen Mitteln, aus dem Johannesevangelium eine einjährige Wirksamkeit Jesu erweisen will. 10, 16 stimmt der Verf. in der Erklärung des einen Hirten und der einen Herde mit der Ansicht des Referenten überein. Ebenso ist dies der Fall in der Chronologie der Leidensgeschichte, indem er den Freitag des Todestages nicht als Festtag gelten läßt (S. 399). Zu der Scene der

Digitized by Google

Verspottung Jesu durch die Soldaten (S. 529) ist zu bemerken, daß Wendland gezeigt hat (Hermes XXX, 1 [1898]), dieselbe entspreche genau den Gebräuchen, welche in Rom bei den Saturnalien üblich waren. P. Schanz.

Die Wunder Jesu in ihrem inneren Zusammenhang betrachtet von Florenz Chable, weiland Doctor der Theologie, Priester der Diöcese Straßburg (4. Heft des II. Bandes der Straßburger Theologischen Studien). Freiburg, Herder 1897. 106 S. M. 2.

Gegenüber der von den Gegnern des Christenthums befolgten Tactik, die Wunder Jesu aus ihrem Zusammenhang sowohl unter sich, als mit der Person der Lehre Jesu herauszureißen und jedes einzelne derselben als zufällige, dem eigentlichen Inhalt des Lebens Jesu fremde, ganz werthlose Zuthat zu betrachten, weist der Verf. in dieser Monographie auf den inneren Zusammenhang der Wunder des Herrn im gezeichneten Umfange hin und bietet so recht interessantes Material, besonders zur Widerlegung der Strauß'schen Wunderkritik. Auch abgesehen von der Polemik lassen sich die Momente aus dem innern Zusammenhang der Wunder zur wirksamen Ausgestaltung des Wunderbeweises trefflich verwerthen. Doch können wir uns nicht in allem mit den Ausführungen des Verf. einverstanden erklären, so z. B. wenn derselbe (S. 59) meint, die Erklärung, „daß in den evangelischen Besessenheiten natürliche, in der Gebundenheit des Menschengeschlechtes durch den Teufel wurzelnde Krankheiten zu sehen seien", sei zulässig, sie gerathe nicht mit feststehenden theologischen Principien in Conflict; „ob sie aber nicht den Principien einer gesunden Exegese widerspricht und dem Texte Gewalt anthut, das scheint uns eher bejaht als verneint werden zu müssen". Das sind unserer Ansicht nach zu weit gehende Concessionen an die ungläubige Wissenschaft. Auch dürften verschiedene Einwände des Unglaubens, die nicht auf wissenschaftlichen Ernst Anspruch machen können, etwas kürzer und energischer abgefertigt werden.

Mainz. Dr. Becker.

Digitized by Google

G. Tondini de Quarenchi. *La Russie et l'union des églises.* Paris, P. Lethielleux. 12°. 188 pag. frcs. 2.50.

Der gelehrte Verf. hat bereits in früheren Schriften die Stellung des apostolischen Stuhles zu den orientalisch-schismatischen Kirchen behandelt. Die neue Arbeit erörtert die Aufnahme, welche das Rundschreiben Leo's XIII. *Praeclara gratulationis* vom 20. Juni 1894, welches Fürsten und Völker zur Heimkehr in die römische Mutterkirche einladet, in Rußland gefunden hat. Um seinen Ausführungen den erforderlichen geschichtlichen Hintergrund zu verleihen, holt er weiter aus und verbreitet sich demnach über folgende Punkte: 1. Die Orthodoxie und die russische Politik. 2. Aufnahme des Schreibens *Praeclara* in Rußland. 3. Kampf zur Aufrechthaltung des griechisch-slavischen Ritus im alten Polen. 4. Zerstörung der Union in Rußland. 5. Lehren, welche aus der letztern Thatsache folgen. 6. Der zweite Theil der russischen Antwort auf das Rundschreiben *Praeclara*. 7. Gründe der Hoffnung. Wie eine Union sich herstellen läßt. 8. Reform des russischen Kalenders. Der Verf. schaut den Thatsachen in's Gesicht und hält sich fern von trügerischen Hoffnungen. Er zeigt, wie enge die politischen Interessen Rußlands mit dem ganzen Gebäude der sog. orthodoxen Kirche verbunden sind und betont als Kenner der Verhältnisse die Schwierigkeiten, welche sich der Ueberwindung falscher Grundsätze und verrotteter Vorurtheile entgegenstellen. Zum Beweise dessen prüft er die quasi-officielle Antwort vom 25. October 1894 auf das Rundschreiben *Praeclara*, welches in dem Satze gipfelt, dem Versprechen des Papstes, die orientalischen Riten schützen zu wollen, dürfe man kein Vertrauen entgegenbringen. Zum Beweise dieser für den hl. Stuhl tief beleidigenden Behauptung, die zugleich dem russischen Nationalstolz Weihrauch streut, beruft die russische Entgegnung (eine Broschüre von 56 Seiten) sich auf die Latinisirung der unirten Ruthenen, welche man im Widerspruch mit den Bullen der Päpste angestrebt. Hier setzt Tondini seine Hebel ein. Das dritte Kapitel scheint uns den Kern der Schrift zu bilden. Nicht die Päpste tragen die Schuld an diesem Vorgehen. Sie fällt zurück auf das alte Polen, wo übertriebenes Latinisiren als Zeichen der Treue zum Reiche galt.

Digitized by Google

Rußlands kluges Zuwarten hinderte dieſe Politik nicht, es hat die Vortheile derſelben eingeheimſt, indem es ſich einer Bevölkerung gegenüber als Schützer ihrer Riten vorſtellte, welche Polen im Gegenſatz mit den Zuſagen der Päpſte verdrängt hatte. Die großen Abfälle der Unirten im Jahre 1839 unter Siemaszko und 1874 unter Popiel waren durch unkluges Latiniſiren vorbereitet, wobei Tondini aber zugleich die grauſamen Verfolgungen der Unirten durch Rußland durchaus nicht beſtreiten will. Aber die Verfolgungen allein reichen zur Erklärung der Abfälle nicht aus. Was die Vereinigung mit Rom anlangt, ſo iſt dieſelbe nach Tondini in Rußland gegenwärtig kein Gegenſtand der Sehnſucht. Der Verf. hofft großen Erfolg aus freundlichen Beſprechungen ſeitens der Vertreter beider Kirchen, namentlich aus der Reform des ruſſiſchen Kalenders. Es iſt bemerkenswerth, daß die Ruſſen von den übergetretenen Unirten keine directe Abſchwörung des katholiſchen Glaubens verlangten. Die einzige poſitive Erklärung, welche ſie geben mußten, lautete dahin, daß Jeſus Chriſtus das einzig wahre Haupt der einen wahren Kirche ſei. Andere ſtreitige Lehren, wie die über den Ausgang des hl. Geiſtes und das Fegfeuer, wurden nicht berührt. Nur dem Primat des Papſtes mußten ſie entſagen. Tondini ſchließt, daß durch die Annahme des letzteren ſeitens der Ruſſen das hauptſächlichſte Hinderniß der Trennung gehoben wäre. Vor allen Dingen muß dann aber auch die allein richtige Anſchauung in Rußland Platz greifen, daß der hl. Stuhl den morgenländiſchen Riten ſeinen Schutz angedeihen läßt. In der That: an den weitgreifendſten Thatſachen, die jeden Zweifel der Aufrichtigkeit ausſchließen, hat Leo XIII. es auf dieſem Gebiete nicht fehlen laſſen. Es ſei hier u. a. erinnert an die Encyklika vom 30. November 1894: *De disciplina orientalium conservanda et tuenda.* Schließlich kann Vorurtheil, Eiferſucht und einſeitiges politiſches Intereſſe nur durch machtvolles Eingreifen Gottes beſeitigt werden, deſſen Verwirklichung die Frucht eifrigen Gebets ſein wird. A. B.

Digitized by Google

Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem historischen Institut in Rom herausgegeben von der Görres-Gesellschaft. V. Band. Die Nuntiatur-Correspondenz Kaspar Groppers nebst verwandten Actenstücken (1573—1576) gesammelt und herausgegeben von W. E. Schwarz. Paderborn 1898. CXX, 459 S. Lex.-8°. *M.* 21.

Herr Curatus Schwarz, dessen frühere Quellenpublicationen (Der Briefwechsel des Kaisers Maximilians II. mit Pius V. 1889. Zehn Gutachten über die Lage der katholischen Kirche in Deutschland (1573/76) nebst dem Protokolle der deutschen Congregation. 1891) von der Kritik höchst beifällig aufgenommen worden sind, hat soeben ein neues, viel umfangreicheres Werk veröffentlicht, das einen Vergleich mit den verwandten Publicationen der historischen Institute Preußens und Oesterreichs in Rom durchaus nicht zu scheuen braucht.

Im Mai 1573 hatte die von Gregor XIII. errichtete deutsche Congregation beschlossen, den Uditore der Rota, Caspar Gropper, den Bruder des oft genannten Cölner Theologen Johann Gropper, als außerordentlichen Nuntius nach Deutschland zu senden. Nebst anderen Anweisungen erhielt Gropper den Auftrag, sich zuerst in Augsburg über die Angelegenheit des Klosters Heiligkreuz, das der Papst den Jesuiten übergeben wollte, genau zu informiren, und dann mit Herzog Wilhelm von Jülich-Cleve, dessen Sohn zum Coadjutor von Münster gewählt worden war, wegen der erbetenen Bestätigung dieser Wahl zu verhandeln. Im Juli 1573 verließ Gropper mit seinen Begleitern die ewige Stadt. Er begab sich zunächst nach Augsburg, um hier beim Domcapitel und in Dillingen, der gewöhnlichen Residenz der Augsburger Bischöfe, seinen ersten Auftrag auszurichten. Dann besuchte er Ellwangen, Mergentheim und Würzburg; in Aschaffenburg verhandelte er mit dem Erzbischof von Mainz, in Coblenz mit dem Kurfürsten von Trier. Große Schwierigkeiten erwarteten ihn am Niederrheine, wo er, meistens in Köln sich aufhaltend, die Geschäfte der Nuntiatur bis Ende 1576 besorgte.

Die Acten dieser Gesandtschaft, sowohl die Berichte, die Gropper und dessen Begleiter Nicolaus Elgard nach Rom schickten,

Digitized by Google

als die Anweisungen, die dem Nuntius von der Curie zugingen, werden hier von Schwarz aus verschiedenen Archiven, hauptsächlich aus dem Geheimarchiv des Vatikans, vollständig oder, wenn minder wichtig, nur auszugsweise mitgetheilt. Zum besseren Verständniß der geführten Correspondenz hat der Herausgeber aus seiner reichgefüllten Forschermappe zahlreiche verwandte Actenstücke und gut orientirende Erläuterungen beigefügt. In einer längeren Einleitung wird die Thätigkeit des Nuntius und seiner Begleiter im Anschlusse an die veröffentlichten Acten ziemlich ausführlich besprochen. Ein eigenes Lob verdient das chronologische Verzeichniß der abgedruckten Actenstücke. Dankenswerth ist auch das beigegebene Personenregister; doch würde letzteres noch bessere Dienste leisten, wenn darin auch die werthvollen Angaben der Einleitung berücksichtigt worden wären. Diese Einleitung, sowie die ganze Methode der Publication, entspricht vollständig den heutigen strengen Anforderungen. Nun noch ein Wort über die Bedeutung der veröffentlichten Nuntiaturberichte.

Nach Deutschland gesandt, um die vielfach gelockerten oder gänzlich abgebrochenen Beziehungen der deutschen Kirche mit dem apostolischen Stuhle wieder anzuknüpfen, haben Gropper und Elgard der Kirche sicherlich nicht geringe Dienste geleistet. An äußeren Erfolgen haben allerdings beide wenig aufzuweisen, Gropper wurde sogar schließlich ganz muthlos, als die schwierigen Verhandlungen wegen der Münster'schen Bischofsfrage fehlschlugen. Trotzdem ist die Nuntiatur des etwas schwerfälligen Diplomaten nicht ohne große Frucht für die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland verlaufen. Für die Curie war es von großem Werth, gründlich und zuverlässig über Personen und Zustände der Kirche in deutschen Landen informirt zu werden. In dieser Beziehung enthalten aber die Berichte Gropper's und in noch höherem Grade die sehr interessanten Denkschriften Elgard's eine Fülle von Nachrichten, die auf die damaligen kirchlichen Verhältnisse und auf manche in jener Zeit hervorragend thätige Personen neues Licht werfen.

Manche neue Aufschlüsse enthalten die Nuntiaturberichte besonders über die Erzbischöfe Salentin von Cöln, Daniel von Mainz, Heinrich von Bremen, über die Bischöfe Veit von Bamberg und Julius Echter von Würzburg, über den Fürstabt Balthasar

Digitized by Google

von Fulda und den Herzog Wilhelm von Jülich-Cleve. Von hohem Werthe sind die Denkschriften über die kirchliche Lage in den Diöcesen Augsburg, Würzburg, Bamberg, Straßburg, Mainz, Cöln u. s. w. Fast überall war die Lage eine überaus trostlose. Um so mehr bewundert man das unerschütterliche Gottvertrauen des opferwilligen und seeleneifrigen Elgard. Die glühende Begeisterung für die Kirche und das Heil der Seelen, welche diesen jugendlichen Theologen, einen Schüler und Verehrer der Jesuiten, beseelte, macht auch heute noch seine Denkschriften zu einer erhebenden, stärkenden Lectüre; man lernt daraus, daß man auch in den schwierigsten Verhältnissen nie den Muth verlieren darf.

Was damals eifrige Oberhirten nur zu oft muthlos machte, das war besonders der Mangel an tauglichen Geistlichen. Der Erzbischof Daniel Brendel von Mainz, der von den besten Absichten beseelt war, klagte wiederholt, daß es ihm an den nöthigen Mitarbeitern fehle; ganz dasselbe wird vom Würzburger Bischof Julius Echter berichtet. Kein Wunder, daß bei solchem Priestermangel die guten Katholiken sehnsüchtig nach den Jesuiten verlangten. Und dies Verlangen, das in der vorliegenden Correspondenz öfters zum Ausdruck gebracht wird, war vollauf berechtigt. Wem die Welterfahrung und staatsmännische Begabung des Cardinals Morone bekannt ist, bemerkt Schwarz in der Einleitung (S. IX), wird es richtig zu schätzen wissen, was es bedeutet, wenn dieser hervorragende Geist an Pius IV. schreibt: „Die göttliche Vorsehung in Ehren kann man gewissermaßen sagen, daß ohne die Thätigkeit der Jesuiten die katholische Religion in Deutschland nahezu gänzlich ausgerottet wäre.“ Diese unschätzbaren Dienste, die in schwerer Zeit von der so vielfach angefeindeten Gesellschaft Jesu unserer Kirche in Deutschland geleistet worden sind, dürfen bei den deutschen Katholiken nie in Vergessenheit gerathen.

München. Dr. N. Paulus.

Digitized by Google

Abbé Rohrbacher's Universalgeschichte der katholischen Kirche. 19. Band. In deutscher Bearbeitung von Dr. Hermann Joseph Wurm, Pfarrer zu Hausberge an der Porta Westfalica. Erste Hälfte. Münster, Theissing 1898. VIII, 387 S. *M.* 2.50.

Der neunzehnte Band vorgenannten Werkes umfaßt die Zeit vom Regierungsantritt Gregor's IX. bis zum Tode Ludwigs des Heiligen. Im Vordergrund der Darstellung stehen die großen Kämpfe zwischen Kaiserthum und Papstthum: zwischen Kaiser Friedrich II. und den Päpsten Gregor IX. und Innocenz IV. Die geschichtliche Beurtheilung ist durchaus objectiv und tactvoll. Der umfassenden Regierungsthätigkeit Ludwigs IX., des Heiligen von Frankreich, wird ebenfalls eine eingehende Würdigung zu Theil. Es behandelt die vorliegende erste Hälfte des 19. Bandes hauptsächlich die kriegerischen und politischen Ereignisse in ihrer Einwirkung auf die Kirche, während der noch ausstehende zweite Theil die culturgeschichtliche Seite, die innere Geschichte der Kirche, Verfassung, Disciplin, Orden, Missionen, kirchliches Leben, Wissenschaft zur Darstellung bringen wird. Die Arbeit ist eine durchaus selbständige und beruht, wovon jede Seite zeugt, auf tüchtigem Quellenstudium, das um so mehr Anerkennung verdient, als es dem Verf., von größeren Bibliotheken abseits wohnend, nicht immer leicht gewesen sein mag, sich die nöthige Literatur zu verschaffen. Die Darstellung ist frisch und anziehend, der Preis sehr billig.

Dieburg. Dr. Seidenberger.

Das heilige Bußsakrament. Einundzwanzig Predigten von Joh. Bapt. Lohmann, Priester der Gesellschaft Jesu. Mit bischöflicher Genehmigung und Erlaubniß der Ordensobern. Paderborn, Junfermann 1898. 8°. 275 S. *M.* 2.50.

Vor dem Ausbruche des Culturkampfes, d. h. des Kampfes wider die ächte, von der katholischen Kirche ausgehende Cultur, wurden diese Predigten von dem ebenso seeleneifrigen, wie theologisch und ascetisch allseitig gebildeten Verf. in Paderborn gehalten. Im gastlichen Dänemark, wo derselbe seine gottgesegnete Thätigkeit seit Jahren weiterentfaltet, mit der letzten Feile versehen, erscheinen sie nunmehr im Druck. Auf diesem Wege möchte

Digitized by Google

P. Lohmann „in meinem lieben Vaterlande noch einiges Gute stiften". Dieser Adel der Gesinnung muß jedes edle Gemüth mächtig ergreifen. Bitter ist das Brod der Verbannung. Aber als ein Zeichen ächt christlichen Sinnes erglänzt die Vaterlandsliebe solcher Männer, die auch unter solch drückenden Umständen der lieben Heimath nicht vergessen und jene Verbindung der Seelen unterhalten, welche durch politische Gesetze nicht unterbunden werden kann.

Die hier gespendeten Predigten zeichnen sich aus durch solide Doctrin, klare Disposition und sachgemäße, aus den Quellen der Offenbarung geschöpfte Entwickelung. Ich möchte denselben lieber den Charakter von Conferenzen zuerkennen, weil das eigentlich oratorische Element, der feierliche Stil, vermieden ist. Der Verf. benützt aber auch, wie namentlich die Predigt über die Vermeidung der nächsten Gelegenheit beweist, seine eigene reiche Erfahrung, und überall leuchtet seine tiefe Seelenkenntniß hervor. Der Vortrag über die Generalbeicht legt Zeugniß ab für die gesunden, weil auf der natürlichen Psychologie, wie auf der Lehre der katholischen Kirche beruhenden ascetischen Grundsätze der Gesellschaft Jesu. Das 18 Seiten umfassende Inhaltsverzeichniß ist vortrefflich. Der Druck ist genau, nur steht S. 61 Fritz William statt Fitz W.

A. B.

G. Adolf, Die Gefahren der künstlichen Sterilität. Leipzig, Krüger & Comp. 1898. 63 S. ℳ 1.50.

Von physiolgischer Grundlage ausgehend, schildert der Verf., ein Dr. med., in vorliegender 4. Auflage die neuesten, von einigen Aerzten und vielen unberufenen Laien empfohlenen anticonceptionellen Mittel. Sodann citirt er einen um den andern Apostel des sexuellen Präventivverkehrs vor den Richterstuhl der heutigen ärztlichen Wissenschaft und kommt zu dem Schlusse, daß jegliche, durch mechanische Mittel bewirkte Behinderung der Conception als ein Verstoß gegen das Naturgesetz, besonders in Beziehung auf das Nervensystem gesundheitsschädlich und deßhalb absolut verwerflich sei. Solche Praxis heiße nichts anders, als „den Teufel durch Beelzebub vertreiben". Die Stimme dieses Rufenden in der Wüste

Digitized by Google

klingt in die Worte aus: „Aufgabe der Aerzte soll und muß es sein, alle Männer auf das Widernatürliche der künstlichen Sterilität, welche nichts anderes ist, als eheliche Onanie, aufmerksam zu machen und ihnen die traurigen Folgen dieses Verhaltens vor Augen zu führen. Alle Unnatürlichkeit im geschlechtlichen Verkehr bestraft sich bei Mann und Frau durch die angeführten verhängnißvollen Leiden. Gelingt es uns, durch Wiederherstellung eines natürlichen, gesundheitsmäßigen Geschlechtsverkehrs die eheliche Onanie zu beseitigen, so ist ein guter Theil unserer Nachkommen dem Siechthum und der Nervosität entrissen."

Wenn auch G. Adolf mit seinem schonungslosen Urtheil wesentlich nichts anderes bringt, als was Olfers, Capellmann, Stöhr und Marx in ihren Pastoralmedizinen aussprechen, so dürfte doch sein Urtheil um so wirkungsvoller sein, als derselbe auf nichtkatholischem, ja, wie es scheint, materialistischem Boden steht. Er kennt nur ein erlaubtes Mittel, gedachten Zweck, soweit es überhaupt möglich ist, zu erreichen: die zeitweise Enthaltsamkeit oder, wie er es nennt, den „moralischen Zwang". Damit aber erhebt er sich himmelhoch über die widerlichen Anpreisungen eines Hasse und die frivolen Aeußerungen eines Ferdy, welcher sich erdreistet, die Befolgung seiner neo-malthusianischen Lehre die richtige „Fleischwerdung des Wortes" zu nennen. — Zu dem S. 48 wiedergegebenen Worte des geistreichen Physiologen Mantegazza bemerken wir, daß die katholische Kirche den berühmten Origenes wegen seiner Selbstverstümmelung tadelt und demgemäß solche Castraten weder für Heilige, noch für Martyrer ansieht. M. R.

Domanig, Karl. Die Fremden. Ein Roman aus der Gegenwart. Stuttgart, Jos. Roth 1898. 258 S. 8°. ℳ 4.20.

Der Dichter der dramatischen Trilogie ‚Der Tyroler Freiheitskampf' und der poetischen Erzählung ‚Der Abt von Fiecht' hat schon früher einmal in seinem Schauspiel ‚Der Gutsverkauf' in die Gegenwart gegriffen und seine Landsleute vor einer Gefahr gewarnt, welche ihnen von den ‚Fremden' droht. Nun beschenkt er uns mit einem Roman, in welchem er nicht nur auf

Digitized by Google

noch größere Gefahren hinweist, welche die Fremden seinem geliebten Tirol bringen, sondern auch bei dem nun einmal nicht aufzuhaltenden Fremdenstrom zeigt, welche Aufgabe Tirol den Fremden gegenüber hat.

Der ‚Er' des Romanes, der junge Arzt Dr. Maas, unterscheidet in einer Rede bei einer Führerversammlung drei Gruppen von Fremden. „Die erste Gruppe das sind diejenigen, welchen es um die Schönheiten der Natur zu thun ist, welche Freude finden an unseren Bergen, und nicht an den Bergen allein, sondern auch an der Bevölkerung — an Land und Leuten, also eigentlich die Freunde von Tirol. Das sind die gebildetsten, die achtenswertheften Gäste, und zugleich, um es vorweg zu sagen, diejenigen, deren wir uns einigermaßen versichern können; wodurch, werdet ihr hören. Die zweite Gruppe der Fremden sind die Sportsleute, die gewissen ‚Schrofentottel' — ihr kennt sie. Da sind oft die besten, wohlmeinendsten Leute darunter; aber ihrer sind wir weniger sicher, deßhalb, weil der Sport zu häufig wechselt, weil immer ein Sport den anderen verdrängt. Schon durch den Radfahrsport sind heute viele dem Kletterspport entfremdet, und — wer kann wissen, was nachkommt? Die dritte Gruppe endlich, die bei weitem zahlreichste von allen, das sind die eigentlichen Modemenschen, die keinen anderen Zweck verfolgen, als im Strome mit zu schwimmen, Leute, denen es im Grunde völlig einerlei ist, wo sie Table d'hôte speisen, wo sie ihr Tarok spielen und ihre Toilette wechseln. Die ziehen einen Sommer nach Tirol, weil gerade viel von Tirol die Rede war, tauchen heute in Madonna di Campiglio auf, weil die Kaiserin von Oesterreich da war, und morgen in Igels, weil sich die Königin der Niederlande dort aufhielt; denn man muß es in den Salons erzählen können, daß man heuer in Campiglio war, wo die Kaiserin von Oesterreich gewesen ist, und in Igels, wo sich auch die Königin der Niederlande aufgehalten hat. Laßt heute Cayenne in Mode kommen (die Teufelsinsel müßt ihr wissen!), so zieht der Troß der Modemenschen nach Cayenne" (S. 203. 204).

„Ob sich der Fremdenverkehr in derselben Ausdehnung erhalten werde wie bisher, ist gänzlich unberechenbar" (S. 204).

Digitized by Google

„Aber eines wenigstens ist zum Theil in unsere Hand gegeben: daß wir uns jene Gäste erhalten, welche nicht des Sports und nicht der Mode wegen zu uns kommen, sondern darum, weil sie Interesse und Verständniß besitzen für Land und Leute. Und diese erste Gruppe, wie ich sie nannte, sind mir zugleich die liebsten unter den Fremden; sie betrachten sich als unsere Gäste, nicht als unsere Arbeitgeber und Herren; es sind unsere Freunde, die das Volk, seine Sitten und Gebräuche achten und nicht wie unduldsame Protzen jede Rücksicht bei Seite setzen; nicht wie manche, in völliger Verkennung der Verhältnisse, aus blassem Haß gegen alles Katholische unser Volksthum schmähen und heimlich oder öffentlich befeinden. Solche Gäste werden wir je bälder je besser los. Uns dagegen jene achtenswerthen Fremden, jene Freunde des Landes zu erhalten, das ja, das ist ein Gebot der Klugheit" (S. 206).

Welche Aufgabe diesen Fremden gegenüber Tirol habe, erklärt bei einer späteren Unterhaltung die ‚Sie' des Romans, die in Tirol geborene und als Beamtentochter nach Wien und endlich nach herben Heimsuchungen nach Tirol zurückgekehrte Clara. „Meine Mutter hat es oft betont, wie groß die Macht des Beispiels sei; und des guten Beispieles, behauptete sie, noch weit mehr als des bösen, denn da sei der Segen Gottes darauf! Wie viel Gutes, Herr Doctor, werden Sie hier wirken können! Im eigenen Volke und sogar auch den Fremden gegenüber; denn Tirol hat ja heute eine große Mission ... Sie meine nicht so fast die Aufgabe der einzelnen, sagte sie: nein, alle Tiroler zusammen, das ganze Volk (und freilich auch jeder einzelne damit) scheinen ihr heutzutage eine Aufgabe zu haben. Wenn Tirol im Jahre 1809 ein Beispiel deutscher Treue gegeben habe, an dem sich alle Deutschen entflammten; wenn es damals gezeigt habe, welche Macht ein entschlossenes und begeistertes Volk sei und dadurch ganz Europa zu neuem Widerstande gegen den übermächtigen Kaiser ermuthigt habe: heute sei die Aufgabe Tirols eine bei weitem größere! Nicht Bayern und Franzosen allein, nein, alle Welt: Russen, Briten, Amerikaner überfluten zahlreicher als die Heere Lefèbvres jeden Sommer das Land; und sie machen Bekanntschaft nicht mit dem Stutzen der Tiroler, aber mit dem Charakter, den Gesinnungen,

Digitized by Google

dem ganzen Wesen des Volkes. Und nun ist es für so viele das erste Mal, daß sie ein katholisches Volk kennen lernen! Sie sind begierig darauf. Die meisten unter den andersgläubigen Fremden haben unsere Religion bisher nur vom Hörensagen und nach Zerrbildern gekannt, tausend Vorurtheile bringen sie ihr entgegen ... Aber nun sind sie in Tirol, mitten in einem grundkatholischen Volke; da sehen sie nun mit Augen und können sich dem nicht verschließen: Das ist ein gesundes, tüchtiges Volk, voll schöner Talente, voll guter Eigenschaften des Herzens, ein wahrhaft adeliges Volk! Und alle Zustände geordnet; die Felder, Häuser und Kirchen geben Zeugniß wohl nicht überall von großem Wohlstand, aber überall von der Arbeitsamkeit und der idealen Gesinnung ... Und so auch mit Einzelnen tritt der Fremde in Berührung, und jeder Einzelne ist in seiner Art in der Lage, den Eindruck zu vertiefen, welchen das katholische Land hinterläßt ... Dann kommen sie nach Hause, zehntausend von Fremden, mit anderen Vorstellungen über unsere Religion, als sie hieher gebracht haben: sie haben Tirol und in Tirol ein katholisches Volk, sie haben den Katholicismus selber kennen und achten gelernt" (S. 243. 244).

Dieser Aufgabe entsprechend können alle Tiroler an den Fremden Nutzen stiften. „Kinder sogar! Auch ein Kind wird für diese Ermahnung empfänglich sein! Es wird sich um so mehr zusammennehmen, wenn es weiß: die Fremden, die mich beobachten, müßten denken, so sind alle katholischen Kinder. Vielleicht sind nicht einmal so gar viele Tiroler, die aus dem Fremdenverkehr Nutzen ziehen, aber Nutzen *stiften* könnten sie alle" (S. 245).

Das sind die Gedanken, welche nicht etwa bloß doctrinär ausgesprochen, sondern durch den ganzen Verlauf des Romans, seine Personen, Verwickelungen und Lösung bewiesen werden. Und wie lebenswahr weiß uns der Verf. die Menschen hinzustellen, hauptsächlich seine Landsleute, die er dazu noch ihren tiroler Dialect reden läßt, jedoch so, daß auch Nichttiroler sie verstehen können; wie weiß er die heimathlichen Sitten zu schildern; wie fühlt und schildert er den Abstand zwischen großstädtischem und tiroler Leben — er, den sein Beruf in Wien zurückhält, während sein Herz in Tirol ist.

Digitized by Google

Wer Tirol und seine Bewohner kennt, muß bei der Lectüre dieses Romanes sagen: so sind sie und nicht wie jener sie schildert, der in der Wiener Wochenschrift ‚Die Zeit' (1898. S. 98) schreibt: „Der tiroler Bauer wurde stumpf im Denken und Handeln, stumpf in der Moral, stumpf im Sinn für Höheres .... Was im tiroler Bauer steckt, ist nichts als Schlauheit, Verschlagenheit, Falschheit, wie sie in keinem Bauernstande größer ist .... Er ist träge, roh, unbeholfen, läßt sich nichts sagen, und es fehlen ihm Phantasie, Gemüth, Willenskraft für höhere Cultur ...." Domanig's Roman ist die beste Widerlegung solcher Verunglimpfung, die wohl dem Haß gegen das katholische Land entsprungen ist.

Das Buch scheint uns überhaupt eine patriotische That, eine katholische That. Es ist eine Apologie des tiroler Volkes und des Katholicismus in dem schmucken Gewande eines fein und spannend geschriebenen Romanes. Das möge auch die Entschuldigung sein, wenn dieses Referat länger ist, als sonst wohl diese Zeitschrift für einen Roman gestattet.

Mainz. Dr. Hubert.

Maria, die Mutter Jesu, die Trösterin der Betrübten. Fest-Octave, gehalten in der Cathedrale zu Luxemburg von P. Johann Peter Urbany C. ss. R. Mit Genehmigung der kirchlichen Obrigkeit. Münster i. W. Verlag der Alphonsus-Buchhandlung 1898. 8°. VIII, 113 S. *M.* 0.80.

P. Urbany, der innerhalb seines Ordens ein großes Ansehen als Dogmatiker genießt, spendet hier sieben Predigten über die heiligste Muttergottes, welche durchaus im Geiste des großen Ordensstifters, Bischofs und Kirchenlehrers Alphons Maria von Liguori gehalten sind. Veranlassung zu denselben bot die Feier der Octav des Bildes der Trösterin der Betrübten im Dome zu Luxemburg. Die Predigten lehnen sich an die Triumphprocession vom 10. October 1666 an, nach welcher die Stadt Luxemburg sich feierlich der Muttergottes widmete. Die damals verwendeten Sinnsprüche und Symbole gewähren ihm die Anknüpfungspunkte für seine Themata, welche lauten: 1. Maria, Trösterin der Betrübten. 2. Maria's Macht über die sichtbare Schöpfung. 3. Macht Mariä über das Herz Gottes. 4. Maria's Macht über die bösen Geister.

Digitized by Google

5. Maria, Hüterin und Bewahrerin des katholischen Glaubens. 6. Maria, unsere Trösterin in den Beschwerden des christlichen Lebens. 7. Die Verehrung Mariä, der Mutter Jesu, der Trösterin der Betrübten.

Der Verf. verfügt über reiche dogmatische und biblische Kenntnisse. Die Schätze der heiligen Väter sind fleißig ausgebeutet. Durchforscht man an der Hand der letztern die Bibel, dann enthält dieselbe über die Stellung Maria's in der Heilsökonomie unendlich mehr, als man auf den ersten Blick anzunehmen geneigt ist. Die Sprache ist einfach, aber edel, die Darstellung klar, die Anordnung des Stoffes lichtvoll. Ueberall ist es leicht, den Syllogismus herauszulesen, den er seinen Ausführungen unterlegt. Diese Vorzüge erheben diese Reden über das gewöhnliche Niveau. Bei einer zweiten Auflage ist zur Steigerung des Gefühls der Sicherheit für den theologischen Leser dringend erwünscht, daß bei jedem Vätercitat die betreffende Stelle nach der Patrologie von Migne angeführt werde. Citate, wie die auf S. 22, S. 65 Anm. 3, S. 100, befriedigen nicht. Die Ausstattung ist sehr schön. A. B.

Bilder-Bibel, Vierzig colorirte Darstellungen der wichtigsten Begebenheiten des Alten und Neuen Testamentes von J. Heinemann. Freiburg i. B., Herder 1897. *M.* 14.

Obiges Werk, welches eine neue, auf größerem Papierformat mit frischem Colorit hergestellte Ausgabe von Dr. J. Schuster's „Kurze Biblische Geschichte mit vierzig großen Darstellungen" ist, dürfte in pädagogischer Hinsicht immer noch das hervorragendste auf diesem Gebiete sein. Gleichwie eine richtige Schul-Landkarte das Charakteristische auf Kosten des Nebensächlichen hervorhebt, so zeichnet Heinemann hier die merkwürdigsten Thatsachen der heiligen Geschichte in markanter, leicht faßlicher und doch würdiger Form. Das lebhafte Colorit entspricht dem kindlichen Gemüthe und erleichtert die Beschauung auch aus größerer Ferne.

Was den praktischen Gebrauch dieser Bilderbibel anlangt, so besteht vielerorts die Uebung, die vierzig Bilder, auf Pappe aufgezogen, ständig an den Wänden des Schulzimmers aufzuhängen. Durch die Wirkung des Lichtes und des unvermeidlichen Schulstaubes erblassen die Farben. Dagegen offerirt nun die Verlags-

Digitized by Google

buchhandlung um fünf Mark eine einfache, nette Rahme in Eichenholz, welche alle Blätter faßt und immer das vorderste zeigt. Gut und handlich wäre es auch, wenn der Herder'sche Verlag die Bilder einzeln, unter Beseitigung des unnöthigen weißen Randes, auf steife Pappendeckel aufziehen, dann von oben nach unten halbiren und durch rückwärts aufgeklebte Leinwand zum einmaligen Zusammenlegen herrichten ließe. Die hierdurch wegfallende gedruckte Benennung des betreffenden Bildes müßte dann außen als Titel-Vignette dienen. — Schließlich sei bemerkt, daß der Verlag auch jedes Blatt einzeln abgibt.

Traubing. M. Raich.

VIII.

Miscelle.

Ein Beichtbüchlein für Erfurter Studenten aus dem 16. Jahrhundert. Auf der Münchener Staatsbibliothek stieß ich vor Kurzem zufälliger Weise auf ein Beichtbüchlein aus dem 16. Jahrhundert, das wohl einige Beachtung verdient, um so mehr, als es speciell für die Studenten der berühmten Erfurter Hochschule verfaßt worden ist. Hier der Titel des alten Schriftchens:

Institucio succincta brevisque in rite faciendam ex vera penitentia confessionem sacramentalem et pro mortiferis criminibus perfectam plenamque satisfactionem ad communem utilitatem piumque profectum scholastice iuventutis gymnasii Erphurdiensis. Erphurdie in edibus Ioannis Canappi Mense Februario Anno M.D.XVII. 24 Bl. 4°.

Auf dem Titelblatt nennt sich der Verfasser nicht; doch lernen wir ihn kennen aus einem kurzen dem Beichtbüchlein vorgedruckten Widmungsschreiben. Es ist Iodocus Windsheim (Iudocus Winshemius), über den ich sonst nichts Näheres mitzutheilen weiß [1]). Derselbe widmete die Schrift seinem Lehrer Iodocus

1) Dieser Windsheim ist nicht zu verwechseln mit Veit Windsheim, geboren 1501 in Windsheim, 1523 in Wittenberg immatrikulirt, wo er später Professor wurde.

Digitized by Google

Trutfetter, einem der hervorragendsten Professoren der Erfurter Universität. In dem Widmungsschreiben, das vom 13. Februar 1516 datirt ist, bemerkt Windsheim, er habe das Büchlein im vergangenen Jahre zum ersten Male veröffentlicht, jetzt (d. h. im Jahre 1516) wolle er es für die Fastenzeit in verbesserter und vermehrter Gestalt neu herausgeben. Demnach muß die vorliegende Ausgabe, die 1517 erschien, als die dritte angesehen werden; ein Beweis, daß die Schrift Anklang gefunden hat. Der Erfolg erklärt sich leichter, wenn wir bedenken, daß der Hauptverfasser der Schrift kein anderer ist, als der gefeierte Lehrer Jodocus Trutfetter. Dies wird von Windsheim selber, einem noch jugendlichen Theologen, in der Widmung gebührend hervorgehoben: Opusculum ductu, auspitiis et presidio illius prodeat invulgeturque ex scena in caveam, quem habuit *archytectum principemque artificem*. Es haben denn auch die zwei bekannten Humanisten Eoban Hessus und Euricius Cordus der Schrift in einigen Versen ein lobendes Empfehlungswort mit auf den Weg gegeben.

Das Beichtbüchlein (Confessionale, ut vulgo appellant) zerfällt naturgemäß in drei Kapitel: das erste behandelt die Reue, das zweite die Beichte, das dritte die Genugthuung.

Von besonderm Interesse sind die Ausführungen über die Reue. Es ist in neuester Zeit behauptet worden, daß beim Ausgange des Mittelalters die Lehre von der attritio, der unvollkommenen Reue, „der herrschenden Beicht und Bußpraxis zu Grunde lag". Man beruft sich hiefür besonders auf die Schriften des Erfurter Augustiners Johann von Paltz [1]). Daß man aber aus den Schriften dieses Augustiners auf die herrschende Beichtpraxis nicht schließen darf, beweist das für die Erfurter Studenten bestimmte Beichtbüchlein. Obschon der Verfasser die Schriften von Paltz gelegentlich anführt (vgl. Blatt E 1 b), so stimmt er doch bezüglich der Reue mit dem Augustiner keineswegs überein. Während

1) Celifodina. Erfurt 1502. Supplementum Celifodine. Erfurt 1504. Ueber die Stellung von Paltz zur Reue vgl. meinen Aufsatz in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie. 1899. Heft 1.

Digitized by Google

Paltz die unvollkommene Reue, die aus der Furcht vor der ewigen Strafe entspringt, beim Empfang des Bußsacraments für genügend erklärt, wird im vorliegenden Beichtbüchlein ausdrücklich die vollkommene Reue gefordert und die attritio für ungenügend erachtet: Requiritur ut habeat (contricio) finem Deum optimum maximum summe dilectum et amatum, quia *contricio debet procedere ex amore, non solo timore* . . . Succenseamus nobis ipsis quod Deum summe bonum, creatorem et redemptorem nostrum offenderimus . . . Quod si quispiam solo penarum timore aut propter damnum quod ex peccato accepit, conteritur, quamvis bonum sit ut per timorem a peccato retrahatur et deinceps amorem ex timore induat, *non tamen sufficit ad dimissionem peccatorum* neque vocatur contricio, sed *attricio*, que est dolor imperfectus vel ratione finis, vel ratione obiecti, quando scilicet non est de omnibus peccatis. Maximo igitur discrimini se committunt qui penitenciam in finem vite differunt, quia tunc solo damnationis metu penitencia ducuntur, ideo tales rarissime vere penitent; parati namque fuissent diutius peccata continuare, si per imminentem mortem licuisset (Bl. A3b).

Die Reue muß mit dem festen Vorsatze verbunden sein, die Sünde und die Gelegenheiten zur Sünde ernstlich zu meiden. Sit cum firmo proposito et efficaci voluntate nunquam peccandi, sed vitandi quantum possibile fuerit omnes occasiones priorum peccatorum. Auf die Reue ist das Hauptgewicht zu legen, quia in hac una vertitur salus hominis et potissimum consistit iustificatio impii. Auch ohne Beichte kann man durch die vollkommene Reue Nachlassung der Sünden erhalten; dagegen sind Beichte und Genugthuung ohne Nutzen, wenn die Reue fehlt: Contricio cordis, si vestita fuerit dictis conditionibus, mox delet peccatum et Deo reconciliat, ideo sola sufficit ad dimissionem peccatorum sine aliis duabus penitencie partibus in actu, quamvis requirantur in voto; neque due relique prosunt ad salutem sine tali contricione previa.

Es sei noch bemerkt, daß die Ansicht von der Nothwendigkeit der vollkommenen Reue nicht bloß an der Erfurter Universität

Digitized by Google

vorgetragen wurde, auch im Erfurter Augustinerkloster zählte sie, trotz Paltz, entschiedene Anhänger. Wie Trutfetter-Windsheim, so behauptete auch der Erfurter Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, daß vollkommene Reue erfordert sei (Sacramenta Ecclesiae. Cap. 17. Handschriftlich auf der Würzburger Universitätsbibliothek). Hierin folgten übrigens die Erfurter dem Tübinger Professor Gabriel Biel, Gabriel noster, wie Windsheim einmal sagt. Vgl. Biel's Collectorium super 4 libros Sententiarum. In 4. dist. 14 q. 2.

Im zweiten Kapitel, das von der Beichte handelt, gibt Windsheim eine längere Anleitung zur Gewissenserforschung. Nur das eine und andere Mal nimmt er ausdrücklich Bezug auf die Sünden, welche speciell die Studenten zu begehen pflegten, so z. B. in Betreff der Vernachlässigung der Predigt. In neuester Zeit hat man wiederholt behauptet, daß gegen Ende des Mittelalters die Predigt kein integrirender Bestandtheil des Gottesdienstes war. Daß eine solche Behauptung ganz und gar unzutreffend ist, ergibt sich aus den Beichtbüchlein jener Zeit, welche die Anhörung der Predigt zur strengen Pflicht machen. Auch in der vorliegenden Schrift wird die Vernachlässigung der Predigt auf dieselbe Linie gestellt, wie die Versäumung der heil. Messe [1]): Peccant contra

1) Eine ganze Anzahl Theologen des ausgehenden Mittelalters geben sogar in gewissen Fällen der Anhörung der Predigt den Vorzug vor der Anhörung der heil. Messe, so z. B. der Franziskaner Bernhardinus de Busti. In einem mehrmals aufgelegten Predigtwerk behandelt er in einer eigenen Predigt die Pflicht, das Wort Gottes zu hören. Er führt aus, daß man dazu unter Sünde verpflichtet sei; man sündige sogar tödtlich, wenn man die nothwendigen Heilswahrheiten nicht kennt und dennoch die Predigt versäumt. Warum hat aber die Kirche, wie für die Anhörung der Messe, nicht auch für die Anhörung der Predigt ein ausdrückliches Gebot aufgestellt? Antwort: Quia precepit prelatis ecclesiarum ut populis suis predicarent vel predicari facerent, et ideo non fuit necessarium precipere populis ut audirent, quia precepto principali intelligitur etiam preceptum esse accessorium. Auf die Frage: Quid melius sit, audire missam aut verbum Dei, quando utrumque audiri non potest? antwortet der italienische Franziskaner: An den Wochentagen ist es besser, die Predigt als die Messe zu hören; für die Sonn- und Feiertage muß man unterschei-

Digitized by Google

tertium preceptum, qui omittunt ea que ad sanctificationem diei festi sunt necessaria, ut qui non audiunt integram missam, *sermonem* (B3b). Diejenigen, die niemals oder nur ſelten das Wort Gottes hören, profecto se ostendunt non esse ex numero verorum christianorum (D1b). Die Erfurter Studenten werden beſonders getadelt, daß ſie nach dem Evangelium die Kirche verlaſſen, als ob die Predigt ſie nichts anginge und nur für die Laien, das gewöhnliche Volk beſtimmt wäre: Qui die festo mox evangelio recitato egrediuntur, perinde atque non sua, sed laycorum quos vocant, interesset sacra scire et sanctam doctrinam nosse. Horum haud unquam salubria fiunt studia qui sacras litteras tanquam aniles fabulas habent despectui (D2a). Demnach wurde damals in Erfurt, wie auch heute noch an manchen Orten, die Pfarrpredigt während der heil. Meſſe, nach dem Evangelium, gehalten. Es iſt dies ein ſchlagender Beweis, daß die Predigt als integrirender Beſtandtheil des Gottesdienſtes angeſehen wurde.

Im dritten Kapitel, worin von der Genugthuung die Rede iſt, wird auch kurz der Ablaß beſprochen. Hiebei wird ganz beſonders hervorgehoben, daß zur Gewinnung des Ablaſſes wahre Reue und feſter Vorſatz erfordert ſeien: Nemo particeps fit indulgenciarum nisi qui vere est contritus et confessus in actu vel voto, cum firmo et efficaci proposito melius instituende vite (E1a). N. Paulus.

---

den: Aut es doctus et sciens necessaria ad salutem, aut non. Si primum, potius debes audire missam, ne facias contra preceptum expressum ecclesie. Si vero es ignorans pertinentia ad salutem, potius debes dimittere missam etiam in festo, quia auditio misse est de precepto iuris positivi; quod autem quis addiscat necessaria ad salutem est de iure divino. Rosarium sermonum predicabilium. Hagenaw 1500. Pars I, f. 12. 13.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanſtalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

IX.

Die Bewilligung des Portiuncula-Ablasses.

Eine kritische Untersuchung.

(Von Dr. N. Paulus.)

Paul Sabatier, ein protestantischer Forscher, dessen Werk über den hl. Franziscus von Assisi in jüngster Zeit nicht geringes Aufsehen erregt hat, glaubte zuerst die Aechtheit des Portiuncula-Ablasses entschieden bestreiten zu sollen[1]). Nachdem er aber durch eingehendere Studien zur Einsicht gekommen war, daß er geirrt habe, beeilte er sich, seinen Irrthum in loyalster Weise zu berichtigen. Dies that er zunächst in dem „neuen Kapitel aus dem Leben des hl. Franziscus", das er 1896 als Nachtrag zu seiner früheren Schrift herausgab[2]), dann in einer kritischen Studie über die Zeugnisse, die zu Gunsten des Portiuncula-Ablasses angeführt werden können[3]). In letzterer Abhandlung erklärt er mit einer Offenheit, die ihm zur Ehre gereicht: „Vor drei Jahren habe ich ohne Weiteres Alles verworfen, was auf den Portiuncula-Ablaß Bezug hat; seitdem aber haben mich neue Studien, die ich in Florenz, in Rom und besonders in Assisi unternommen, überzeugt, daß ich damit im Unrecht gewesen bin"[4]). Die Bewilligung des Ablasses

1) P. Sabatier, Vie de S. François d'Assise. Paris 1893. S. 412—418.

2) Un nouveau chapitre de la vie de S. François d'Assise. Paris 1896. 24 S.

3) Étude critique sur la concession de l'indulgence de la Portioncule. *Revue historique.* Tome 62. Paris 1896. S. 282—318. Die Studie erschien auch separat. Beide Nachträge finden sich in der deutschen Uebersetzung des Werkes von Sabatier: Leben des hl. Franz von Assisi. Deutsch von Margarete Lisco. Neue Ausgabe. Berlin 1897. S. 347—411.

4) Il y a trois ans, j'ai rejeté en bloc tout ce qui avait trait à ce fameux pardon, mais de nouvelles études entreprises à Florence, à Rome et surtout à Assise m'ont amené à la conviction que j'avais eu tort. *Revue historique.* loc. cit. S. 282; Leben S. 363.

Digitized by Google

gehört nach der Meinung des französischen Gelehrten „unter die historischen Thatsachen, die ernsthaft nicht mehr bestritten werden können" (parmi les faits historiques qui ne peuvent plus être sérieusement contestés) [1].

Mit dieser Behauptung ist jedoch ein anderer, sehr achtenswerther protestantischer Forscher, Dr. Karl Müller, keineswegs einverstanden. In einer Besprechung des Werkes Sabatier's bemerkt der Breslauer Kirchenhistoriker: „Wer hätte gedacht, daß ein ernsthafter Forscher noch einmal für die Aechtheit des Portiuncula-Ablasses eintrete! Und doch geschieht es nun" [2]. Im Gegensatze zu Sabatier ist Müller der Ansicht, daß die vorgebliche Bewilligung des Ablasses durch Papst Honorius III. eine unhistorische Legende sei, die erst in späterer Zeit von den Franziscanern erdichtet worden wäre. Da der amerikanische Gelehrte Lea, der übrigens Sabatier's Arbeit nicht mehr benützen konnte, in seinem großen Werk über die Geschichte der Beichte und des Ablasses dieselbe Ansicht wie Müller vertritt [3], so dürfte es nicht unnütz sein, zu untersuchen, ob denn in der That ein ernsthafter Forscher sich hüten müsse, die Aechtheit des Portiuncula-Ablasses zu vertheidigen [4].

Vor allem muß hier der Ansicht entgegengetreten werden, daß das unfehlbare Lehramt der Kirche die Aechtheit des Portiuncula-Ablasses verbürge und daß daher ein katholischer Forscher, der mit der kirchlichen Autorität nicht in Conflict gerathen will, die Bewilligung dieses Ablasses durch Honorius III. nicht in Zweifel ziehen dürfe [5]. Dem katholischen Forscher ist in dieser Frage volle

1) Revue histor. 299; Leben 378.

2) Theologische Literaturzeitung. Jahrg. 1898. S. 332.

3) Lea, A history of auricular confession and indulgences in the latin church. Vol. III. Philadelphia 1896. S. 236 ff.

4) Die besten Arbeiten über den Portiuncula-Ablaß sind nebst der Studie Sabatier's: M. Grouwels, Historia critica sacrae indulgentiae b. Mariae Angelorum vulgo de Portiuncula. Antverpiae 1726. C. Suyskenus, De indulgentia Portiunculana, in Acta Sanctorum. Octobris Tom II. Antverpiae 1768. S. 879—919. N. Papini, Storia del Perdono d'Assisi. Firenze 1824. J. Feiler, im Freiburger Kirchenlexikon X², 194 ff.

5) Diese irrige Ansicht hat früher Sabatier (Vie de S. François 414. 418) ausgesprochen.

Digitized by Google

Freiheit gelassen. Er hat bloß, wie bei jeder andern rein historischen Thatsache, kritisch zu prüfen, ob zu Gunsten des Ablasses glaubwürdige Zeugnisse angeführt werden können. Findet er, daß solche Zeugnisse nicht vorliegen, so ist er vollauf berechtigt, die Aechtheit des Ablasses zu bezweifeln oder gänzlich zu leugnen. Es erklärt allerdings Papst Benedict XIV., daß der Portiuncula-Ablaß „ohne große Verwegenheit nicht in Zweifel gezogen werden könne". Man beachte aber wohl, in welchem Sinne dieser Ausspruch des Papstes aufzufassen sei. Ganz dasselbe, wie vom Portiuncula-Ablaß, behauptet Benedict XIV. auch von einem vollkommenen Ablasse, den auf Ansuchen Constantin's Papst Sylvester I. der Laterankirche verliehen haben soll, der aber ganz sicher unächt ist. Benedict XIV. bemerkt selber, daß es fraglich sei, ob Sylvester I. der Laterankirche einen vollkommenen Ablaß verliehen habe; dennoch wäre es verwegen, diesen Ablaß jetzt in Zweifel zu ziehen, da spätere Päpste ihn bestätigt hätten [1]). Der Papst, so fügt Benedict XIV. im Anschlusse an Papebroch bei, kann zwar nicht machen, daß von Sylvester Ablässe bewilligt worden, deren Bewilligung in Wahrheit nicht stattgefunden; doch kann er bestimmen, daß die Ablässe jetzt in der Laterankirche gewonnen werden können, ebenso wie wenn sie von Sylvester verliehen worden wären [2]). Man muß also wohl unterscheiden zwischen dem jetzigen Bestehen des Portiuncula-Ablasses und zwischen der ursprünglichen Bewilligung durch Honorius III.

---

1) Benedictus XIV. De synodo diocesana. lib. 13, cap. 18, n. 4 et 5: Est hic opportune monendum, nonnullas reperiri indulgentias, quae sine temeritatis nota in dubium revocari nequeunt, quamvis authenticum earum indultum non proferatur, cum antiquissima constantique traditione innitantur ac tacita vel expressa Romanorum Pontificum confirmatione roborentur. Talis est, ut aliquo utamur exemplo, indulgentia Portiunculae . . . . Pari ratione iudicandum de indulgentia plenaria quotidiana, quae dicitur rogatu Constantini imperatoris a S. Silvestro concessa cuilibet in statu gratiae Lateranensem ecclesiam visitanti.

2) Quamvis nequeat efficere Pontifex, ut a Silvestro datae sint indulgentiae, quae datae non fuerunt, facere tamen potest, ut eae revera isthic nunc obtineantur, aeque ac si ab ipso Silvestro promanassent.

Digitized by Google

Daß in jetziger Zeit der Portiuncula-Ablaß gewonnen werden kann, wird allerdings durch die Kirche, wenn auch nicht durch das unfehlbare Lehramt, verbürgt, und es wäre in der That verwegen, das heutige Bestehen dieses Ablasses bezweifeln zu wollen. Ob aber der Ablaß bereits von Honorius III. auf Ansuchen des hl. Franziscus bewilligt worden sei, ist eine historische Frage, die einzig und allein vermittelst der historischen Kritik gelöst werden muß. Sehen wir uns also die Zeugnisse, welche die Aechtheit des Ablasses, d. h. dessen Bewilligung durch Honorius III., beweisen sollen, etwas näher an.

Zunächst sei bemerkt, daß ein päpstliches Schreiben aus dem 13. Jahrhundert, welches die Bewilligung eines vollkommenen Ablasses für das Portiunculakirchlein bezeugte, nicht vorhanden ist; alte Berichte erzählen vielmehr, daß der hl. Franziscus ein solches Schreiben geradezu abgewiesen habe. Diese Ablehnung entspricht den Grundsätzen, die der hl. Ordensstifter in seinem Testament ausgesprochen hat, indem er fordert, „daß die Brüder, wo immer sie seien, es nicht wagen sollten, irgend ein Schreiben von der römischen Curie zu erbitten, persönlich oder durch eine vorgeschobene Person, weder für Kirchen noch für Klöster". Nicht bloß bei der Gewährung des Portiuncula-Ablasses, auch bei anderen Gelegenheiten unterließ es der Heilige, der in ganz hervorragender Weise sein Vertrauen auf Gott setzte, um päpstliche Bullen nachzusuchen. Das erste Schreiben wurde zu Gunsten der mindern Brüder von Honorius III. am 11. Juni 1219 ausgestellt, drei Jahre nach der Bewilligung des Ablasses. Auch dann noch würde Franziscus, der sich bisher mit einer mündlichen Approbation seines Ordens begnügt hatte, auf eine schriftliche Empfehlung verzichtet haben, wenn nicht der Cardinal Ugolino, der Vertreter des Ordens, ihm nahegelegt hätte, daß die Brüder, die bei ihrem ersten Erscheinen in Deutschland sehr schlecht aufgenommen worden waren, eines päpstlichen Breve's bedürften, um nicht als Ketzer verfolgt zu werden [1]).

Größeres Befremden, als das Fehlen der Ablaßbulle, erregt

1) Sabatier, Vie de S. François 231. 253.

Digitized by Google

das gänzliche Stillschweigen der ersten Biographen des hl. Franziscus. Weder Thomas von Celano, noch die drei Gefährten Leo, Angelus und Rufinus, noch der hl. Bonaventura erwähnen in ihren Schriften den Portiuncula-Ablaß. Dies absolute Schweigen der ältesten Biographen war einer der Gründe, die Sabatier bewogen, die Bewilligung des Ablasses zu bestreiten; nachher sah er jedoch ein, daß man diesem negativen Argument keine allzu große Bedeutung beilegen dürfe. In seiner kritischen Studie hebt er unter anderm hervor, daß der hl. Bonaventura bei der Abfassung seiner Legende sich darauf beschränkt habe, seinen Vorgängern zu entlehnen, was ihm paßte; sein Schweigen hat daher nicht mehr zu bedeuten, als das Schweigen seiner Vorgänger. Es existiren überhaupt nur zwei Franziscus-Biographien im eigentlichen Sinne, die des Thomas von Celano und die der drei Gefährten, deren Werk wir übrigens nicht mehr in seiner ursprünglichen Form besitzen. Für das Schweigen Celano's und der anderen Biographen lassen sich zudem gute Gründe anführen. Diese Biographen wollten keineswegs eine vollständige Lebensbeschreibung des Stifters ihres Ordens liefern; sie haben manche Züge im Dunkeln gelassen, die für uns von größtem Interesse sein würden. „So berichten sie z. B. nichts von Franziscus' Reise nach Palästina, nichts von seiner Mission in Spanien und Frankreich, nichts von den Martyrern Marocco's, deren Tod doch ebenso ruhmvoll für den Minoritenorden, ebenso tröstlich für Franziscus sein mußte, wie der Portiuncula-Ablaß." Sabatier selber hat in seiner Franziscus-Biographie das Stillschweigen einiger Schriften aus dem 14. Jahrhundert, wie der Fioretti und der Chronica tribulationum des Angelus von Clareno, gegen die Aechtheit des Ablasses geltend gemacht. Nun steht aber unzweifelhaft fest, daß bereits gegen Ende des 13. Jahrhunderts der Portiuncula-Ablaß zahlreiche Gläubige anzog und daß daher die Verfasser jener Schriften diesen Ablaß nicht nur kennen, sondern ihn auch, ihrer Stellung nach, für ächt halten mußten; trotzdem erwähnen sie denselben mit keiner Silbe. Ist man demnach nicht berechtigt, das Schweigen dieser späteren Schriftsteller gegen den Ablaß in's Feld zu führen, so wird man auch das Schweigen der frühesten Biographen nicht allzu sehr betonen dürfen. Das Schweigen

Digitized by Google

der letzteren hat um so weniger zu bedeuten, als anfänglich, wie wir weiter unten sehen werden, der Portiuncula-Ablaß in weiteren Kreisen nicht bekannt gemacht wurde. Nach den ältesten Quellen haben die Cardinäle dem Papste die Bewilligung des Ablasses abgerathen, indem sie darauf hinwiesen, daß eine solche Neuerung die Kreuzzüge beeinträchtigen würde. Die Discretion des hl. Franziscus und seiner Biographen macht es wahrscheinlich, daß sie sich bezüglich des bewilligten Ablasses eine gewisse Zurückhaltung auferlegt, daß sie alles vermieden haben werden, was dem Ablasse der Kreuzzüge hätte schaden können. Es dürfte denn auch der Schluß berechtigt sein, daß das Schweigen der frühesten Geschichtschreiber keineswegs die Tragweite besitzt, die man ihm auf den ersten Blick beimessen möchte[1]).

Schriftliche Zeugnisse zu Gunsten des Portiuncula-Ablasses besitzen wir erst aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Die vornehmsten dieser Zeugnisse sollen hier mit einigen kurzen Erläuterungen wörtlich mitgetheilt werden. In erster Linie kommt eine notariell beglaubigte Urkunde aus dem Jahre 1277 in Betracht.

In nomine Domini. Amen. Ego fr. Benedictus de Aretio qui olim fui cum beato Francisco, cum adhuc viveret, et divina gratia operante ipse pater sanctissimus ad ordinem me recepit, qui sociorum suorum socius fui et cum ipsis frequenter et in vita sancti patris nostri et post ipsius recessum de hoc mundo ad patrem cum eisdem de secretis ordinis frequenter collationem habui, confiteor me frequenter audivisse a quodam supradictorum sociorum beati Francisci qui vocabatur fr. Masseus de Marignano, qui fuit homo veritatis et probatissime vite, quod ipse fuit cum b. Francisco apud Perusium ante presentiam domini pape Honorii, cum petivit indulgentiam omnium peccatorum pro illis qui contriti et confessi convenirent ad locum sancte Marie de angelis, qui alio nomine Portiuncula nuncupatur, prima die Kalendarum Augusti vespere dicte diei usque ad vesperas sequentis diei. Que indulgentia cum fuisset tam humiliter quam constanter a beato Francisco postulata, fuit tandem a summo Pontifice liberalissime concessa, quamvis diceret ipse Pontifex, non

1) Sabatier, Leben des hl. Franz v. A. 365—367. Sehr ausführlich handelt vom Schweigen der ältesten Quellen Grouwels 243—307. Vgl. auch Acta Sanctorum 899—902.

Digitized by Google

esse consuetudinis apostolice sedis talem indulgentiam facere[1]). Hec eadem supradicto modo confiteor ego fr. Raynerius de Mariano de Aretio, socius venerabilis fr. Benedicti, me audivisse frequenter a supradicto fratre Masseo socio beati Francisci, cui fratri Masseo ego frater Raynerius amicus specialissimus fui. Lecte et publicate fuerunt supradicte collationes apud cellam fratris Benedicti de Aretio, coram fratre Compagno de Burgo, coram fratre Raynaldo de Castellione, fratre Caro de Aretio, fratre Homodeo de Aretio, fratre Aldebrandino de Florentia, fratre Thebaldo de Aretio, fratre Bonaventura de Aretio et Massario de Aretio ad hec vocatis et rogatis. In anno domini MCCLXXVII nemine imperante[2]), Papa in ecclesia romana vacante[3]), indictione quinta, die dominico ultimo Octobris. Ego Iohannes notarius filius olim Conclasiastes predictis omnibus interfui, et de mandato venerabilis fratris Benedicti et fratris Raynerii scripsi et publicavi[4]).

Es liegt nicht der geringste Grund vor, die Aechtheit dieses Zeugnisses, das offenbar durch Angriffe auf den Portiuncula-Ablaß veranlaßt worden ist, in Zweifel zu ziehen. Benedict von Arezzo starb im Jahre 1280; sein Gefährte Rayner von Arezzo hat erst 1304 das Zeitliche gesegnet, also zu einer Zeit, wo das angeführte Zeugniß schon in weiteren Kreisen bekannt geworden war. Beide Brüder behaupten, sie hätten oft von Bruder Massäus gehört, daß er mit dem hl. Franziscus bei dem Papste Honorius gewesen sei, als jener den Ablaß bewilligt bekam. Da man weder Massäus, einen der bekanntesten Gefährten des hl. Franziscus, noch den im Geruche der Heiligkeit gestorbenen Benedict von Arezzo als Lügner brandmarken darf, so ist man vollauf berechtigt, ihren Aussagen Glauben zu schenken.

In verschiedenen Handschriften ist dem soeben mitgetheilten Zeugnisse die Aussage eines Laien, Petrus Zalfani, beigefügt.

1) Zu jener Zeit wurden vollkommene Ablässe nur für die Kreuzzüge ertheilt.

2) Rudolph von Habsburg, gewählt im Jahre 1273, war 1277 noch nicht als Kaiser gekrönt worden.

3) Der päpstliche Stuhl war vom 20. Mai bis zum 25. November 1277 erledigt.

4) Diese Urkunde ist schon oft abgedruckt worden, zuerst von Wadding (Annales Minorum, ad annum 1277, n. 19), zuletzt von Sabatier (Lebeu 371 f.), bei dem auch die einschlägige Literatur einzusehen ist.

Digitized by Google

Coram fratre Angelo ministro [1]), fratre Guidone, fratre Bartholo de Perusio et aliis fratribus in loco Portiuncule Petrus Zalfanus dixit quod interfuit consecrationi supradicte ecclesie sancte Marie de Portiuncula et audivit beatum Franciscum predicantem populo coram septem episcopis, et habebat quandam cedulam in manu et dixit: Ego volo vos omnes mittere ad paradisum et adnuntio vobis indulgentiam quam habeo ab ore summi pontificis. Et omnes vos qui venistis hodie et omnes qui venerint annuatim tali die bono corde et contrito habeant indulgentiam omnium peccatorum suorum. Ego volui pro octo diebus, sed non potui [2]).

Petrus Zalfani, ein Patrizier von Assisi, wird auch noch in anderen Urkunden erwähnt. Am 15. September 1253 wohnte er als Zeuge der durch Innocenz IV. in Assisi vollzogenen Canonisation des hl. Stanislaus bei; unter Gregor IX. (1227—1241) hatte er mit anderen Adeligen von Assisi Partei ergriffen für den Papst gegen Kaiser Friedrich II. [3]). Es handelt sich also hier um eine historische Persönlichkeit, die der Verkündigung des Ablasses im Jahre 1216 sehr leicht hatte beiwohnen können.

Aus derselben Zeit, wie die zwei angeführten Zeugnisse, stammt ein Document, worin mitgetheilt wird, was der bekannte Bruder Leo, der Beichtvater des hl. Franziscus, einem Adeligen aus Perugia, Namens Jacob Coppoli, über die Bewilligung des Ablasses erzählt hatte.

Testimonium nobilis militis sicut audivit ab ore confessoris beati Francisci. Quod testimonium frater Angelus minister [4]) manu propria scripsit ad memoriam seculorum. Dompnus Iacobus Coppoli de Perusio dixit mihi fratri Angelo ministro coram fratre Deodato custode Perusii et fratre Angelo socio meo, quod semel coram uxore et Iacobutio et alia domina interrogavit fratrem Leonem socium sancti Francisci, utrum indulgentia que est in Portiuncula esset vera. Qui respondit sic et dixit quod b. Franciscus retulit sibi in hec verba, quod peciit a papa quod faceret indulgentiam in loco supradicto in anniversario consecrationis. Et papa respondit quantum vellet. Et dixit papa de

1) Daß Bruder Angelus im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts Provinzial von Umbrien war, wird vielfach bezeugt.

2) Sabatier, Leben 376.

3) Grouwels 376.

4) Der oben erwähnte Provinzial von Umbrien.

Digitized by Google

uno anno, et de tribus. Et venerunt usque ad VII. Et sanctus Franciscus non erat contentus. Tunc dixit ei papa quantum vellet. Qui respondit: Volo, pater sancte, si placet sanctitati vestre, ut propter beneficia que fecit deus in loco illo et adhuc faciet, ut omnes qui ibi venerint bene contriti et confessi habeant indulgentiam omnium peccatorum suorum, ut non habeant ulterius brigam. Et papa respondit: Concedo quod ita sit. Et cum scivissent cardinales, dixerunt pape quod revocaret, quia erat in preiudicium terre sancte. Et papa dixit: Nullo modo revocabo, postquam promisi. Et illi dixerunt: Arctate quantum potestis. Et tunc papa dixit, quod valeret tantum per diem naturalem. Et cum exiret b. Franciscus a papa post concessionem, audivit vocem dicentem sibi: Francisce, scias quod sicut hec indulgentia data est in terra, ita confirmata est in celo. Et dixit s. Franciscus ad fr. Leonem: Teneas tibi secretum hoc et non dicas usque circa mortem tuam, quia non haberet locum adhuc, quia hec indulgentia occultabitur ad tempus, sed dominus trahet eam extra et manifestabitur. Et post tempus iterum dompnus Iacobus interrogavit dictum fr. Leonem volens certificari magis de hoc. Et fr. Leo respondit quod ita erat, sicut dixerat sibi. Et predicta domina Maytana confirmavit coram predictis dictum domini Iacobi. Et dompnus Iacobus sacerdos sancte Lucie de Colle ... confirmavit totaliter coram predictis dictum domini Iacobi. Et hec omnia acta sunt XIIII kal. septembris infra octavam assumptionis b. Marie in loco olim fratris Egidii [1]).

Daß Jacob Coppoli von Perugia, der dies Zeugniß vor dem Provinzal von Umbrien ablegte, mit den Franziscanern in freundschaftlicher Beziehung stand, beweist eine vor kurzem veröffentlichte Urkunde vom 14. Februar 1276. Es ist ein Vertrag, durch welchen Coppoli, unter Vorbehalt des lebenslänglichen Nießbrauches, den Brüdern den Hügel schenkte, auf dessen Gipfel die Einsiedelei lag, in welcher Bruder Aegidius verschieden war. Es ist dies eben die Einsiedelei, die am Schlusse der abgedruckten Urkunde erwähnt wird, in loco olim fratris Egidii.

In dem ersten der oben angeführten Zeugnisse beruft man sich auf die Aussage des Bruders Massäus. Franziscus Bartoli, der um 1335 alles sammelte, was er über den Portiuncula-Ablaß auffinden konnte, hat uns eine andere Urkunde überliefert, in der man sich ebenfalls auf Massäus beruft.

1) Sabatier, Leben 374 f. Das Jahr ist in der Urkunde nicht angegeben.

Digitized by Google

Ego frater Oddo Aquaspartanensis[1]) et frater Raynerius de Aretio[2]) et frater Marinus Assisinas[3]) audivimus ab ore fratris Massei de Marignano, quod sanctus Franciscus impetravit a domino papa hanc indulgentiam, ut omnes qui venerint ad ecclesiam beate Marie in Portiuncula bene confessi et contriti, habeant indulgentiam omnium peccatorum suorum. Dixit enim nobis quod ipse erat cum beato Francisco quando ipse venit ad dominum papam et petiit ab eo ut ipse faceret in ecclesia beate Marie superius prelibate magnam indulgentiam. Et dominus papa respondit sibi: Vis indulgentiam trium annorum? Et sanctus Franciscus dixit: Quid est hoc? Et item dominus papa: Vis ut faciam sex annorum? Et sanctus Franciscus: O domine, quid est hoc? Et item dominus Papa: Quod vis ut faciam tibi? Et sanctus: Volo ut omnes qui venerint contriti et confessi habeant indulgentiam omnium peccatorum suorum. Et dominus papa respondit: Fiat in nomine domini, amen[4]).

Noch ein anderes Zeugniß, das etwas ſpäter ausgeſtellt wurde und ebenfalls auf Maſſäus zurückgeht, iſt uns von Bartoli erhalten worden, die Ausſage nämlich des 1322 verſtorbenen Bruders Johann von Averno.

Sequitur aliud testimonium dignissimum sancti fratris Iohannis de Alverna, quem ego frater Franciscus Bartholi de Assisio vidi et cognovi et sibi locutus frequenter fui.

Frater Benedictus de Aretio sotius beati Francisci et indutus ab eo et minister quondam Romanie et Marchie tempore beati Francisci, frater Angelus de Burgo sotius beati Francisci, frater Corradus de Offida provincie Marchie, frater Gratianus sotius sancti fratris Egidii tertii in ordine post beatum Franciscum, qui frater Egidius fuit altissime contemplationis, frater Raynerius sotius venerabilis dicti fratris Benedicti, frater Andreas de Burgundia, frater Matteus Milex, frater Egidius de Capocio de Assisio, frater Marinus de Assisio, frater Iohannes de Assisio, frater Thomas de Assisio, frater Angelus de Perusio, frater Iacobus de Fallerono, frater Iacobus de Massa de Marchia, frater Thomas de Trevio, frater Augustinus de Roma. Hii omnes fuerunt excellentissimi viri in sanctitate et veritate et antiquissimi homines in ordine, et omnes fuerunt cum sotiis beati Fran-

1) In einer Urkunde vom 10. Juni 1253 erſcheint er als Provinzial von Umbrien.

2) Der bereits erwähnte Rayner von Arezzo.

3) Neffe des Bruders Maſſäus; er iſt 1307 oder 1308 geſtorben.

4) Sabatier, Leben 375.

Digitized by Google

cisci et ab hiis omnibus et multis aliis fide dignis audierunt a fratre Masseo precipuo sotio beati Francisci, viro sanctissimo et probato in omni sanctitate et veritate, quod ipse fuit cum beato Francisco ad pedes summi pontificis, quando indulgentiam sancte Marie de Portiuncula impetravit et eam summus pontifex liberalissime concessit[1]).

Nach Dr. K. Müller hätten diese verschiedenen Documente keinen Werth, da sie allerlei Widersprüche enthielten. „Was die Zeugnisse betrifft, die auf Masseo, Leo und Zalfani zurückgehen, so finde ich hier so große Widersprüche, daß Sabatier wohl hätte ausführen können, wie er darüber wegkomme. Nach dem ersten Zeugnisse hat Masseo erzählt, Franziscus habe den Ablaß für zwei Tage im Jahr erbeten und bewilligt erhalten. Die beiden anderen Zeugnisse, die auf Masseo zurückgehen, geben nichts Näheres. Dagegen hat Bruder Leo — der sich übrigens bezeichnender Weise von den Brüdern erst fragen lassen muß, ob der Ablaß authentisch sei![2]) — bezeugt, daß der Papst den Ablaß erst für alle Tage verliehen und ihn nur auf Andringen der Cardinäle auf einen Tag im Jahre eingeschränkt habe“[3]).

Müller hat in den von Sabatier mitgetheilten Zeugnissen Verschiedenes gelesen, was darin nicht enthalten ist Bruder Leo bezeugt keineswegs, daß der Papst den Ablaß erst für alle Tage verliehen habe. Nach Leo hatte Franziscus den Ablaß für das jährlich wiederkehrende Kirchweihfest begehrt (peciit a papa quod faceret indulgentiam in anniversario consecrationis). Das Kirchweihfest umfaßt aber bekanntlich acht Tage; es ist ein Fest mit Octave, wie man aus dem römischen Brevier ersehen kann. Darum berichtet auch Zalfani, Franziscus habe gesagt, daß er den Ablaß für acht Tage gewollt, ihn aber nur für einen Tag bewilligt erhalten habe. Dies stimmt vollständig mit Leo's Erzählung überein. Franziscus hatte den Ablaß für die ganze Dauer der Kirchweih-

1) Sabatier, Leben 378 f. Hier auch nähere Quellenangaben über die in dem Documente erwähnten Brüder.

2) Müller hat übersehen, daß Leo nicht von Ordensbrüdern, sondern von dem Laien Coppoli gefragt wurde, ob der Ablaß authentisch sei. Darin liegt aber sicher nichts Bezeichnendes.

3) Theol. Literaturzeitung 1898. S. 332.

Digitized by Google

feier, für die Festoctave begehrt. Der Papst gewährte zuerst für diese Zeit den Ablaß, um ihn aber nachher auf Andringen der Cardinäle auf einen Tag einzuschränken. Von einem Widerspruche kann also keine Rede sein. Dann behauptet Müller auch irrig, daß nach Massäus Franziscus den Ablaß für zwei Tage erbeten und bewilligt erhalten habe. Die Zeitdauer von der Vesper des 1. August bis zur Vesper des 2. August macht nur einen Tag aus, einen natürlichen Tag von 24 Stunden, wie es in einigen Quellen heißt. Benedict von Arezzo drückt sich allerdings nicht ganz richtig aus, indem er sagt, daß Franziscus den Ablaß für einen Tag begehrt habe, da er ihn doch für acht Tage erbeten hatte. Der Berichterstatter berücksichtigt indessen nur, was Franziscus erlangte, ohne daran zu erinnern, daß er den Ablaß für die ganze Octave begehrt hatte.

„Viel wichtiger," so führt Müller weiter aus, „ist, daß Leo weiter erzählt haben soll: Franziscus habe ihm das tiefste Stillschweigen über diesen Ablaß bis zu seinem (Leo's) Tod auferlegt[1]). Also ein Ablaß, der als eine ganz besondere und unerhörte Gnade für die Christenheit erbeten und bewilligt wird und dann trotzdem Jahrzehnte lang verborgen bleiben soll! Dagegen will Zalfani selbst dabei gewesen sein, wie Franz vor sieben Bischöfen und dem ganzen Volke bei der Einweihung der Portiunculakirche den Ablaß verkündigt habe! . . . Ich meine, diese Erzählung Leo's und ihr Widerspruch mit anderen läßt es mit Händen greifen, daß die Legende eben erst viel später aufgekommen ist."

Wie will aber Müller beweisen, daß das von Franziscus dem Bruder Leo anempfohlene Stillschweigen sich nothwendiger Weise auf den Ablaß beziehen muß? Es ist doch viel logischer, dasselbe auf die unmittelbar vorher erwähnte himmlische Offenbarung zu beziehen: Francisce, scias quod sicut hec indulgentia data est in terra, ita confirmata est in celo. Et dixit s. Franciscus ad fr. Leonem: Teneas tibi secretum hoc. Die Bewilligung des Ablasses war kein Geheimniß, da dieselbe, wie Leo

1) Bruder Leo ist 1271 gestorben.

Digitized by Google

berichtet, in Gegenwart der Cardinäle stattgefunden hatte. Es liegt durchaus kein Widerspruch darin, daß der hl. Franziscus die himmlische Bestätigung des Ablasses vorläufig geheimhalten wollte[1]), und dennoch die Bewilligung des Ablasses durch den Papst bei der Einweihung der Portiunculakirche den anwesenden Gläubigen kundgab. Es ist bereits oben bemerkt worden, daß zu jener Zeit besondere Gründe vorhanden waren, bezüglich des erlangten Ablasses eine gewisse Zurückhaltung zu beobachten, da sonst der neue Ablaß, der viel leichter gewonnen werden konnte, als der Kreuzzugsablaß, letzteren beeinträchtigt hätte. Franziscus selber war für die Kreuzzüge nicht wenig begeistert. Im Jahre 1217 sandte er mehrere Brüder nach Syrien, zwei Jahre später begab er sich in eigener Person nach Aegypten, um sich dort den Kreuzfahrern anzuschließen. Es ist daher leicht erklärlich, daß er seine Brüder ersuchte, vorderhand den neuen Ablaß nicht öffentlich anzupreisen; darum empfahl er auch dem Bruder Leo, die himmlische Bestätigung des Ablasses einstweilen geheimzuhalten, da der Zeitpunkt, dieselbe kundzuthun, noch nicht gekommen wäre, quia non haberet locum adhuc; der Ablaß solle vorläufig noch im Dunkeln bleiben; Gott selber werde schon dafür sorgen, daß er zu gelegener Zeit in weiteren Kreisen bekannt gemacht werde. Den Satz: Quia hec indulgentia occultabitur ad tempus, braucht man keineswegs von einer absoluten Geheimhaltung zu verstehen; man kann denselben auch im relativen Sinne auffassen, im Sinne nämlich, daß der Ablaß vorläufig nicht nach außen, ad extra, in weiteren Kreisen bekannt gemacht werden sollte. Hiemit steht jedoch nicht im Widerspruche, daß Franziscus selber bei der Einweihung der Kirche die Bewilligung des Ablasses dem Volke mittheilte. Diese Promulgation in engerem Kreise mußte der Heilige vornehmen, um so den Grund zu legen zur späteren viel ausgedehnteren Be-

1) Diese Geheimhaltung entspricht auch völlig dem Charakter des heil. Franziscus. Es lag in der Natur des demüthigen Ordensstifters, daß er stets, wenn es sich um besondere, ihm zu Theil gewordene Gnaden handelte, discret und zurückhaltend war und dieselben, so viel als möglich, verborgen hielt.

Digitized by Google

kanntmachung. Erwägt man die Zurückhaltung, die Franziscus dem Bruder Leo und wohl auch den anderen Gefährten anempfohlen hat, so versteht man leichter, warum die früheſten Biographen den Portiuncula-Ablaß gar nicht erwähnen.

Daß die Brüder von Anfang an den Ablaß in ihren Predigten nicht anempfohlen haben, daß derſelbe nur allmälig bekannt wurde, aber bereits um 1280 große Volksſchaaren anzog, bezeugt ein berühmter Franziscaner, Petrus Johannis Olivi († 1298), in einer Schrift, die erſt in jüngſter Zeit von P. Jeiler der Oeffentlichkeit übergeben worden iſt [1]). Es iſt eine höchſt intereſſante theologiſche Abhandlung über den Portiuncula-Ablaß, die wohl um 1279 verfaßt wurde. Olivi, ein franzöſiſcher Minorit der ſtrengeren Obſervanz, hatte nämlich in dieſem Jahre eine Romreiſe unternommen. Daß er bei dieſer Gelegenheit Aſſiſi beſucht hat, darf man wohl als ſicher annehmen. Was er über den großen Zulauf der Gläubigen am Portiunculafeſte berichtet, hat er ohne Zweifel mit eigenen Augen geſehen; auch iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß er die Abhandlung über den Portiuncula-Ablaß nicht viel ſpäter geſchrieben hat, da er in der Folgezeit mit anderen Fragen und Controverſen nur zu ſehr beſchäftigt war.

In ſeiner Schrift, die in der damals üblichen Form der Quaestiones disputatae geſchrieben iſt, führt er zuerſt die Gründe an, die von den Gegnern des Ablaſſes vorgebracht wurden. Die erſten Einwendungen ſind aus theologiſchen Congruenzgründen entnommen und werden mit ähnlichen widerlegt. An achter Stelle wird eingewendet, daß der Ablaß von Anfang an nicht mit Sicherheit promulgirt worden ſei, weder von Franziscus, noch vom Papſte, noch von den Gefährten und Zeitgenoſſen des Heiligen. Die Antwort auf dieſe wichtige Einwendung iſt leider in der am Ende unvollſtändigen Handſchrift, die nur die Löſung der drei erſten Einwendungen enthält, nicht vorhanden. Indeſſen ſieht man

1) Petri Iohannis Olivi quaestio hucusque inedita de veritate indulgentiae vulgo dictae de Portiuncula, in Acta ordinis Minorum. An. XIV. Quaracchi 1895. S. 139—145. Die Abhandlung iſt auch ſeparat erſchienen.

Digitized by Google

aus der Begründung der These, dem corpus quaestionis, in welchem Sinne die achte Einwendung wird gelöst worden sein. Nach Aufzählung der Einwendungen führt Olivi zur Vertheidigung des Ablasses eine ganze Reihe von Gründen an, unter anderm den Umstand, daß die Bewilligung des Ablasses durch glaubwürdige Zeugnisse bestätigt werde.

Ex parte etiam fide digni testimonii hoc patet. Nam huiusmodi indulgentia testificata est per Patris nostri et sociorum eius divinissimorum et famosissimorum viva eloquia, per visionum coelestium non contemnenda oracula et per multitudinis stupendo more commota corda, tam ad concurrendum quam ad poenitendum, et hoc nullo eam a principio praedicante, sed potius contradicentibus non solum aemulis, sed etiam fratribus ipsis, qui usque hodie publice asserunt, nullum super hoc chartae privilegium se habere, quod sciant. Quae autem fuerint verba a praedictis Patribus nostris relata, quae etiam visionum oracula a personis fide dignis visa et enarrata, quia apud plures satis est de hoc scriptum, ideo hic omitto, quamvis et ego ipse ab iis, qui immediate aliquid de his viderunt, fide digna relatione perceperim. Unde et a fide digno viro audivi, saepe se audivisse a beato fratre Aegidio, quod frequenter tam sibi quam primordialibus sociis beatus Pater dixit: Auditis quae ego audio? Quibus se non audire respondentibus, fatebatur se audire voces et strepitus diversarum gentium et linguarum confluentium ad sanctum locum praefatum[1]). Et ipse frater Aegidius solitus erat dicere, quod si mundus sciret gratias in loco illo paratas, non solum de propinquis, sed etiam de terrae finibus, non solum fideles, sed etiam infideles venire deberent[2]).

1) Lea (history III, 238) hebt hervor, daß dem früheſten Biographen zufolge Franziscus den Zulauf der Gläubigen nach der Portiunculakirche zu verhindern geſucht habe, damit die Ruhe des Ortes nicht geſtört würde; es könne daher nicht angenommen werden, daß er im Sinne gehabt habe, ſein Lieblingskirchlein zu einem Wallfahrtsorte zu machen: To appreciate fully the audacity of the Franciscans in claiming this indulgence and framing the legend in its support we must bear in mind how wholly foreign to the ideal of Francis would have been the endeavor to bring crowds of pilgrims to the little church which he loved so well. Daß Franziscus nicht im Sinne gehabt habe, die Portiunculakirche zu einem Wallfahrtsorte zu machen, kann man ganz wohl zugeben. Etwas anderes iſt indeſſen ein Wallfahrtsort, welcher das ganze Jahr hindurch von Gläubigen beſucht wird, etwas anderes eine Kirche, in welcher nur einmal im Jahre ein Ablaß gewonnen werden kann.

2) Acta ord. Min. 143.

Digitized by Google

Nebst dem Hinweise auf die Aussagen des hl. Franziscus und seiner Genossen ist in dieser Stelle besonders die Angabe beachtenswerth, daß zur Zeit der Abfassung der Schrift Olivi's (um 1279) der Portiuncula-Ablaß schon große Volksschaaren anzog. Dr. Müller ist der Ansicht, daß die Legende erst in späterer Zeit aufgekommen sei. „Nur das ist sicher," meint er, „daß sie 1277 vom Orden, zunächst von den alten Schichten mit besonderer Energie betrieben worden ist und offenbar mit deren Bemühen im Zusammenhange steht, gerade die Portiunculakirche zum Centralheiligthum des Ordens zu erheben" [1]). Demgegenüber muß bemerkt werden, daß die Legende keineswegs um 1277 mit besonderer Energie betrieben worden ist. Die Zeugnisse, die um jene Zeit ausgestellt wurden, wie auch die Schrift Olivi's, hatten vor allem den Zweck, den bestrittenen Ablaß gegen die Angriffe der Gegner in Schutz zu nehmen. Es war damals auch gar nicht nothwendig, den Ablaß mit besonderer Energie zu betreiben, da er bereits in weiteren Kreisen bekannt war und zahlreiche Gläubige anlockte. Gerade dieser große Zulauf, der schon um 1277 stattfand, beweist zur Genüge, daß der Ablaß schon lange vorher bestanden haben muß. Franziscus von Fabriano, von dem weiter unten die Rede sein wird, berichtet übrigens, daß er bereits im Jahre 1267 wegen des Ablasses die Portiunculakirche besucht habe.

Hätte die Anpreisung des Ablasses von Seiten der alten Schichten des Ordens, der sog. Spiritualen, den Zweck gehabt, die Portiunculakirche zum Centralheiligthum des Ordens zu erheben, so ließe sich nicht erklären, wie die Gegner der Spiritualen, die Anhänger der „gemeinen Observanz", ein solches Unterfangen dulden konnten, da doch Innocenz IV., dem Ansuchen der Conventualen nachgebend, im Jahre 1245 die Basilika von Assisi zum Haupte (caput et mater) des ganzen Ordens erhoben hatte. Nicht nur haben die Anhänger der gemeinen Observanz den Portiuncula-Ablaß nicht bekämpft, sie haben ihn vielmehr als von Gott angeordnet anerkannt und gelobt. Franziscus von Fabriano, dessen Zeugniß sofort angeführt werden wird, gehörte nicht zur

1) Theol. Literaturzeitung 1898. S. 332.

Digitized by Google

Partei der Spiritualen[1]); Franziscus Mayron, von dem ebenfalls weiter unten die Rede sein wird, war ein Schützling des Papstes Johann XXII., des heftigen Gegners der Spiritualen; trotzdem spricht er vom Portiuncula-Ablaß als von einer Gnade divinitus ordinata, hierin mit Olivi, dem Anführer der Spiritualen, voll und ganz übereinstimmend[2]). Es geht also nicht an, die Entstehung des Ablasses einseitigen Bestrebungen der Spiritualen zuzuschreiben und dieselbe in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts zu verlegen. Wahr ist nur, daß der Ablaß in weiteren Kreisen nur allmälig bekannt wurde. Dies hebt Olivi selber hervor, indem er die Art und Weise schildert, wie der Ablaß bewilligt und bekannt gemacht wurde.

Ex parte modi quo procurata et concessa et promulgata est, considero formam perfectae humilitatis et simplicitatis . . . formam quidem conformem propagationi fidei et dissipativam omnis quaestus cupidi et simoniaci. In tanta enim humilitate et simplicitate hoc fuit procuratum et concessum, quod sola simplex facti veritas absque pompa alicuius famae, absque sagacitate seu sagaci extorsione alicuius bullae, absque fuco adulationis et intentionis vanae procuranti suffecerit, veritati simpliciter et humiliter intendens [sic], non quaestui aut pompae. Si enim quaestui aut pompae intenderet, non minus bullatam litteram quam ipsam indulgentiam quaesivisset, imo forte amplius . . . Propagationi vero fidei conformis fuit, quia, sicut illa primo est tradita simpliciter et occulte et implicite promulgata, tandem suo tempore non per humanas vias, sed potius per divinas [manifestata est?], ita quod quanto plus ei contradicebatur, tanto plus invalescebat: sic, si processum huiusmodi indulgentiae ab initio usque nunc diligenter adverteris, recte per omnia processui fidei ipsam conformem videbis. Quia autem modernis temporibus indulgentiae quaestui mancipantur ac per consequens a multis vilipenduntur et discreduntur, ideo decuit, quod a reparatore altissimae paupertatis indulgentia universalis procuraretur, cuius status et zelus quaestum huiusmodi nullatenus sustineret, sed potius abhorreret[3]).

Die Angriffe auf den Ablaß, die Olivi zurückzuweisen suchte, veranlaßten am Anfange des 14. Jahrhunderts den Bischof Theo-

1) Vgl. Sabatier, Leben 381.

2) Olivi 143: Per ordinationem divini Spiritus manavit hoc opus.

3) Acta ord. Min. 141 f.

Digitized by Google

bald von Assisi[1]), zu Gunsten des Portiuncula-Ablasses ein eigenes Schreiben zu veröffentlichen.

Universis Christi fidelibus praesentes litteras inspecturis Theobaldus Episcopus Dei gratia Assisinus salutem in omnium salvatore. Propter quorundam detrahentium linguas, qui zelo invidiae vel fortassis ignorantiae concitati, indulgentiae sanctae Mariae de Angelis, quae est prope Assisium, indurata facie contradicunt, omnibus Christi fidelibus modum formamque et qualiter eam S. Franciscus, dum adhuc viveret, a domino Honorio Papa impetraverit, praesentibus litteris cogimur enodare.

Cum staret S. Franciscus apud S. Mariam de Portiuncula, fuit sibi de nocte revelatum a Domino, quod ad summum Pontificem D. Honorium, qui pro illo tempore erat Perusii accederet pro indulgentia impetranda pro eadem ecclesia S. Mariae de Portiuncula tunc reparata per ipsum. Qui de mane consurgens vocavit fratrem Massaeum de Marignano socium suum, cum quo simul erat, et coram dicto Honorio se praesentavit et dixit: Sancte Pater, nuper ad honorem virginis Mariae reparavi vobis unam ecclesiam, supplicans Sanctitati vestrae, quod ponatis ibi indulgentias absque oblationibus. Qui respondit hoc convenienter fieri non posse, quoniam qui indulgentiam petit, oportet ut ipsam mereatur manum apponendo adiutricem. Sed indica mihi, quot annos vis et quantum de indulgentia ponam ibi. Cui S. Franciscus respondit: Pater sancte, placeat Sanctitati vestrae non dare annos, sed animas. Et dominus Papa dixit: Quomodo vis animas? S. Franciscus respondit: Pater sancte, volo, si vestrae placet Sanctitati, quod quicumque venerint ad istam ecclesiam confessi et contriti et sicut expedit per sacerdotem absoluti, absolvantur a culpa et a poena in coelo et in terra, a die baptismatis sui usque ad diem et horam introitus ecclesiae supradictae. Dominus Papa respondit: Multum est quod petis, Francisce, nec est consuetudo sanctae romanae Ecclesiae talem indulgentiam exhibere. S. Franciscus respondit: Domine, quod peto, non ex mea parte, sed ex parte illius peto, qui misit me Dominus Iesus Christus. Tunc dominus Papa statim intulit ter dicens: Placet, placet, placet mihi quod habeas. Deinde vero Cardinales, qui tunc aderant, responderunt: Videte, Domine, quoniam si huic talem indulgentiam exhibuistis, ultramarinam destruitis, et indulgentia Petri et Pauli Apostolorum ad nihilum redigetur. Respondit dominus Papa: Dedimus et concessimus sibi; non possumus nec expedit id destruere quod factum est; sed modificemus eam, ut tantum ad diem naturalem se extendat. Tunc vocavit

1) Ueber den Bischof Theobald vgl. Sabatier, Leben 385 f.

Digitized by Google

S. Franciscum dicens ei: Ecce nunc concedimus, quod quicumque venerit et intraverit ecclesiam supradictam bene confessus et contritus, sit a poena et a culpa absolutus. Et hoc habere volumus singulis annis in perpetuum, tantum per unum diem naturalem a primis vesperis includendo noctem usque ad vesperas sequentis diei. Tunc vir Dei S. Franciscus inclinato capite palatium egressus est. Dominus Papa videns eum abire, vocans eum dixit: O Simpliciane, quo vadis? Quid portas tu de hac indulgentia? Et b. Franciscus respondit: Tantum sufficit mihi verbum vestrum; si opus Dei est, ipse opus suum habet manifestare. De hoc autem nolo aliud instrumentum, sed tantum scriptura sit Beata Virgo, notarius Christus et angeli sint testes.

Ipse autem recedens de Perusio et rediens versus Assisium, in medio viae quae dicitur Collis, ubi erat domus leprosorum, cum socio aliquantulum requiescens obdormivit. Excitatus post orationem vocavit socium suum et dixit sibi: Frater Massaee, dico tibi ex parte Dei indulgentiam mihi concessam per summum Pontificem in coelis esse confirmatam. Et hoc refert Marinus nepos dicti fratris Massaei, quod ab ore avunculi frequenter audivit. Praedictus frater Marinus, qui noviter circa annum Domini 1307 plenus dierum ac sanctitatis quievit in Domino post mortem beati Francisci, frater Leo unus de sociis eius, vir probatissimae vitae, sicut ab ore S. Francisci acceperat, et frater Benedictus de Aretio unus de sociis beati Francisci, et frater Raynerus de Aretio, prout a fratre Massaeo habuerant, tam fratribus quam secularibus multa de ipsa indulgentia retulerunt; ex quibus plures hodie vivunt, qui haec omnia protestantur.

Cum quanta solemnitate per septem episcopos in ipsius ecclesiae consecratione fuerit publicata, non intendimus scriptitare, nisi solum illud, quod Petrus Zelphanus, qui interfuit consecrationi praedictae, dixit coram fratre Angelo ministro, fratre Bonifacio, fratre Guidone, fratre Bartholomaeo de Perusio, et aliis fratribus in loco Portiunculae, qui non interfuerunt consecrationi ecclesiae dictae, quae fuit facta quarto nonas Augusti, quod audivit beatum Franciscum praedicantem coram dictis episcopis, et habebat quamdam scedulam in dextera, dicens: Ego volo omnes vos destinare paradiso, et annuntio vobis indulgentiam, quam habeo ab ore summi Pontificis. Et omnes vos qui venistis hodie, et qui venerint annuatim tali die bono corde et contrito, habeant sacram indulgentiam peccatorum.

Haec idcirco praemisimus de indulgentia propter ignorantes, ne de cetero propter ambiguitatem excusentur, et praesertim propter invidos et contentiosos, qui eam infinitis opprobriis et obloquiis venenosis infirmare nituntur; quam omnis Italia, Gallia, caeteraeque provinciae tam citra quam ultra montes, imo ipse Dominus ob reveren-

Digitized by Google

tiam suae matris sanctissimae, cuius indulgentia fore dignoscitur, per crebra et manifesta miracula in signis annis singulis magnificat, glorificat et dilatat. Quomodo eam pestiferi detractores linguis aspidum debilitare praesumunt, quae tanto iam tempore in facie totius Ecclesiae Romanae in suo robore ac vigore permansit? Nam ipse D. Papa Bonifacius octavus suos solemnes nuntios etiam nostris temporibus transmisit, qui ipso die ex parte et ex iussu domini Papae solemniter praedicarunt. Insuper et Patriarchae, necnon plerique Cardinalium Poenitentiariorumque propriis personis in spe veniae consequendae ad ipsam indulgentiam venientes ipsamque veram et certam personali praesentia protestantes.

Cum quibus una nos authoritate sigilli, qui Christus est, scripturaque, quae gloriosa Dei genitrix est, testiumque, qui angeli sunt, condemnamus et perpetuae maledictioni subiicimus universos contra hanc salutiferam veniam mendaciter detrahendo balbutientibus linguis blaterantes. In quorum omnium testimonium et fidem certiorem praesentes nostri sigilli appositione duximus communiri. Datum Assisii ad Virginis virginum honorem sanctique Francisci [1]).

Das Datum dieses Erlasses, in dem bereits mehrere Ausschmückungen sich vorfinden, die in den früheren Quellen fehlen, kann nicht genau bestimmt werden, da das Jahr in den Abschriften verschieden angegeben wird. Sicher ist nur, daß das Schreiben zwischen 1307 und 1322 erlassen worden ist. Es wird nämlich darin berichtet, daß Bruder Marinus kürzlich um 1307 gestorben sei; andererseits ist der bischöfliche Erlaß schon von dem 1322 verstorbenen Franziscus von Fabriano verwerthet worden,

Der selige Franziscus von Fabriano war 1267 in den Orden eingetreten. Noch in demselben Jahre, wie er selber berichtet, kam er nach Assisi, um den Ablaß zu gewinnen, und hatte bei dieser Gelegenheit eine Unterhaltung mit Bruder Leo. Später verfaßte er eine Chronik, worin er ausführlich vom Portiuncula-Ablaß handelt [2]). Hier der Anfang seines Berichtes.

Ad memoriam in futuro. Ego fr. Franciscus de Fabriano, inutilis et indignus fr. minor, que legi et vidi sub sigillo autentico domini

1) Grouwels 96 ff. Acta Sanctorum 880 f.

2) Die von Wadding (ad an. 1267, n. 5) erwähnte Schrift: De veritate et excellentia indulgentiae S. Mariae de Portiuncula, ist bloß ein Auszug aus der Chronik.

Digitized by Google

episcopi Assisiensis de indulgentia S. Marie de Portiuncula, ecce nunc redigo in his scriptis. Cum staret etc.

Es folgt dann wörtlich der oben abgedruckte Erlaß des Bischofs Theobald. Am Schlusse fügt der Chronist noch bei:

Et hoc testificatus est frater Leo, unus de sociis b. Francisci, vir probate vite, quem ego fr. Franciscus vidi in anno, quo veni ad fratres, quando ivi ad dictam indulgentiam. Dixit enim mihi dictus frater Leo, se audivisse ab ore b. Francisci de dicta indulgentia, ab eo, ut predicitur, impetrata.

Aus derselben Chronik theilen die Bollandisten noch folgende Angaben mit:

Anno Domini MCCXVI, IIII. nonas Augusti, fuit consecrata ecclesia S. Marie de Angelis a VII episcopis. Et dominus Honorius Papa III. posuit ibi indulgentiam a pena et a culpa. Et b. Franciscus die illa sic indulgentiam populo adnuntiavit, presentibus dictis episcopis: Ex parte Domini nostri Iesu Christi, et sanctissime Matris eius ac predicti domini Pape[1]).

Mit Franziscus von Fabriano können wir die Reihe der hier in Betracht kommenden Zeugen abschließen. Es wird allerdings sehr oft ein Schreiben des Bischofs Conrad von Assisi aus dem Jahre 1335 angeführt[2]). Allein in diesem Erlasse finden sich nebst den thatsächlichen, in den älteren Berichten enthaltenen Angaben so viele Ausschmückungen und wunderbare Zuthaten, daß man darin nur den Niederschlag der damaligen mündlichen Ueberlieferung sehen kann. Mit der Darstellung des Bischofs Conrad stimmt der Bericht, der in einem noch ungedruckten Werke von Franziscus Bartoli sich vorfindet[3]), wörtlich überein, so daß etliche Kritiker nicht ohne Grund der Ansicht sind, Bartoli, der um 1335 im Franziscanerkloster zu Assisi sich aufhielt, habe das bischöfliche Schreiben abgefaßt. Aehnliche Ausschmückungen, wie sie von Bartoli-Conrad aufgenommen worden sind, enthält die apocryphe Erzählung eines gewissen Michael Bernardi[4]), die von Papini, einem

1) Acta Sanct. 891 f.
2) Abgedruckt in Acta Sanctor. 882 ff.
3) Abgedruckt bei Gronwels 187 ff.
4) Abgedruckt bei Sabatier, Leben 390 ff.

Digitized by Google

General des Minoritenordens, einfach als „lächerlich" bezeichnet wird [1]). Diese Erzählung, verbunden mit dem Berichte von Bartoli-Conrad, ist gegen Ende des 14. Jahrhunderts von Bartholomäus von Pisa fast wörtlich wiederholt worden [2]). Die Darstellung des Bartholomäus wurde später von Wadding aufgenommen [3]) und seitdem ist sie in zahllose Bücher übergegangen.

Leider haben die vielen wunderbaren Zuthaten, mit denen die Geschichte des Portiuncula-Ablasses erst in späterer Zeit ausgeschmückt wurde [4]), diesem Ablasse in den Augen der Kritik nicht wenig geschadet. Manche haben gerade wegen der späteren Ausschmückungen die Aechtheit des Ablasses ohne Weiteres verworfen. Sieht man aber von den späteren Zuthaten ab und hält man sich an die einfachen Angaben, wie sie in den ältesten Berichten enthalten sind, so fallen viele Schwierigkeiten von selbst weg, und auch ein ernsthafter Forscher wird dann mit vollem Rechte für die Aechtheit des vielumstrittenen Ablasses eintreten können. Die oben mitgetheilten Zeugnisse, die alle auf die nächsten Genossen des hl. Franziscus zurückgehen, brauchen den prüfenden Blick der historischen Kritik nicht zu scheuen. Auf Grund dieser Zeugnisse kann man mit genügender Sicherheit behaupten, daß Honorius III. dem hl. Franziscus für die Portiunculakirche einen vollkommenen Ablaß bewilligt hat. Nun noch einige Bemerkungen über die näheren Umstände dieser berühmten Ablaßbewilligung.

Was zuerst das Jahr betrifft, in welchem Honorius III. den Ablaß bewilligt hat, entscheiden sich Wadding und andere für das Jahr 1223; zudem nimmt Wadding an, daß Franziscus zweimal wegen des Ablasses beim Papste gewesen sei, zuerst 1221 in Perugia, wo er den Ablaß bewilligt erhielt, und dann 1223 in

1) N. Papini, Storia di S. Francesco. Libro II. Fuligno 1827. S. 242. Ueber M. Bernardi bemerkt Papini: Se persona vera o finta, nol so bene.

2) Liber conformitatum. Mediolani 1510. Bl. 151 f.

3) Annales, ad an. 1221, n. 21 sqq. 1223, n. 1.

4) Auch die Bollandisten (Acta Sanct. 911 ff.) verhalten sich sceptisch diesen wunderbaren Zuthaten gegenüber.

Digitized by Google

Rom, wo der Tag des Ablasses bestimmt wurde. Andere, wie Panfilo [1]), sind der Ansicht, daß die erste Audienz 1216 in Perugia, die zweite 1217 in Rom stattgefunden habe. Allein nach den ältesten Berichten, die nur eine einzige Audienz in Perugia kennen, haben die Bewilligung und die Fixirung des Ablasses zu gleicher Zeit stattgefunden. Zudem gibt Franziscus von Fabriano ausdrücklich das Jahr 1216 für die Promulgation des Ablasses an. Die Angabe des Jahres 1216 für die Audienz in Perugia wird auch dadurch bestätigt, daß Honorius III., der dort am 18. Juli 1216 gewählt wurde, nur bis Anfang September desselben Jahres daselbst geblieben ist und später nie mehr in Perugia residirt hat. Nur vorübergehend besuchte Honorius nochmals Perugia, als er im October 1221 nach Bologna reiste. Papini, Jeiler und Sabatier nehmen daher an, daß der Ablaß noch im Juli 1216 bewilligt worden ist [2]), um einige Tage später von Franziscus bei der Einweihung der Kirche promulgirt zu werden.

Nach dem Rundschreiben des Bischofs Theobald wäre der Ablaß von sieben Bischöfen verkündigt worden. Dies ist indessen eine spätere Zuthat. Zalsani, der bei der Einweihung zugegen gewesen, sagt bloß, daß Franziscus in Gegenwart von sieben Bischöfen die Bewilligung des Ablasses durch Papst Honorius dem Volke mitgetheilt habe.

Den ältesten Zeugnissen zufolge wurde der Ablaß vom Papste bewilligt. Später hieß es, er sei auf die Fürbitte der Mutter Gottes unmittelbar von Christus verliehen worden; der Papst hätte bloß die bereits stattgefundene Bewilligung vor den Menschen bestätigt. Diese Ansicht wird auch heute noch in manchen Büchern vorgetragen. Doch handelt es sich auch hier bloß um eine spätere Ausschmückung [3]) der ursprünglichen päpstlichen Ablaß-

1) Panfilo da Magliano, Geschichte des hl. Franziscus und der Franziscaner. Aus dem Italienischen übersetzt und bearbeitet von Quintianus Müller. Bd. I. München 1883. S. 243 ff.

2) Thatsache ist, daß beim Tode Innocenz' III. (16. Juli 1216), des Vorgängers Honorius' III., Franziscus in Perugia anwesend war. Vgl. Analecta franciscana. Tom. I. Quaracchi 1885. S. 253.

3) Die Ansicht, daß der Ablaß einen himmlischen Ursprung habe, war schon zu Anfang des 14. Jahrhunderts verbreitet. Hubertin von Casale,

Digitized by Google

bewilligung[1]). Noch eher könnte man im Anſchluſſe an Biſchof Theobald annehmen, daß Franziscus, indem er den Ablaß von dem Papſte begehrte, einer göttlichen Eingebung folgte[2]).

Nach kirchlichen Entſcheidungen ſteht feſt, daß heute der Portiuncula-Ablaß auch den Verſtorbenen fürbittweiſe zugewendet werden kann und daß er gewonnen werden kann toties quoties, d. h. ſo oft als der vorgeſchriebene Beſuch der Kirche wiederholt wird. Von dieſen Eigenthümlichkeiten des Ablaſſes iſt in den früheſten Quellen keine Rede[3]). Es ſind ganz ſicher ſpätere Zuthaten, die zuerſt das Volk eigenmächtig geübt hat, bis ſie ſchließlich nach mehreren Jahrhunderten von den Päpſten ausdrücklich approbirt

---

der 1273 in den Minoritenorden eingetreten war, verfaßte 1305 ein Werk, das 1485 zu Venedig veröffentlicht wurde: Arbor vite crucifixe. In der Vorrede zu dieſer Schrift erzählt Hubertin, daß er vierzehn Jahre nach ſeiner Profeßablegung, alſo um 1287, die Portiunculakirche beſucht habe, um den Ablaß zu gewinnen; dieſen Ablaß erwähnt er dann noch einmal im Vorübergehen (lib. IV, c. 40): Cui etiam ecclesie secunda die Augusti *virgo beatissima a filio suo obtinuit in celis* et Franciscus a papa in terris indulgentiam remissionis plenarie omnium peccatorum.

1) Olivi (Acta ord. Min. 142) ſagt treffend, der Ablaß ſei ertheilt worden a Christo per eius vicarium, von einer unmittelbaren Bewilligung durch Chriſtus weiß er noch nichts, vielmehr beweiſt er die Angemeſſenheit des Ablaſſes ex parte ipsius dantis, scilicet Pontificis Summi (ibid. 143). Auch die Bollandiſten (Acta Sanct. 903—910) ſind nicht geneigt, eine unmittelbare Bewilligung durch Chriſtus anzunehmen. Papini hat dieſe unmittelbare Bewilligung ebenfalls beſtritten, was ihm allerdings von einem Ordensgenoſſen verübelt wurde. Vgl. ſeine treffende Antwort in Storia di S. Francesco I, 247 ff. In ſehr ausführlicher, aber wenig kritiſcher Weiſe wird die unmittelbare Bewilligung des Ablaſſes durch Chriſtus vertheidigt von H. Marentinus, Indulgentiae Portiunculae veritas, concessio et indoles. Venetiis 1760. S. 56—205.

2) Der Bollandiſt Suysken bemerkt hierüber (S. 903): Mihi multo minus verisimile fit, S. Franciscum rem tantam, tam insolitam temporique . . . non congruentem, sine praevia revelatione divina induxisse in animum, ut ab Honorio peteret, ab eoque obtinuisse, quam revelatione divina vel allegata visione coelesti animatum id praestitisse.

3) Olivi (Acta min. 141) ſagt ausdrücklich, der Ablaß könne nur einmal im Jahre gewonnen werden, nonnisi semel in anno; er weiß auch noch nichts von einer Zuwendung an die Verſtorbenen.

Digitized by Google

wurden. Daß indessen schon um die Mitte des 14. Jahrhunderts die Gewohnheit bestand, den Portiuncula-Ablaß toties quoties für die Verstorbenen zu gewinnen, ergibt sich aus einem Berichte des italienischen Rechtsgelehrten Bonifatius de Amanatis, der um 1368 persönlich in Assisi gewesen und den Ablaß für die Verstorbenen toties quoties zu gewinnen gesucht hat. Als Beamter der Curie und Professor des Kirchenrechts in Avignon verfaßte er 1388 einen Commentar zu den Clementinen, worin er gelegentlich auch den Portiuncula-Ablaß erwähnt. Bei der Erklärung des Decrets, wodurch die Synode von Vienne (1312) den Mißbrauch etlicher Ablaßprediger, die vorgaben, sie könnten die Seelen aus dem Fegfeuer befreien, verurtheilt hatte, bemerkt er:

Cui (abusui) non dissimilis est usus fratrum minorum beate Marie de Angelis iuxta Assisium, ubi beatus Franciscus vitam suam ducebat. Nam habent ex more singulis annis die prima Augusti hora vesperarum vel circa aperire dictam ecclesiam, asserentes quod quoties quis ex tunc per diem sequentem naturalem ingreditur eandem ecclesiam et egreditur, toties extrahit animas de purgatorio pro quarum liberatione ingreditur, ita quod pro uno ingressu non potest nisi unam animam liberare. Quod si verum est, Deus non ignorat, ipsi tamen non habent super hoc ullam litteram apostolicam, sed affirmant ex revelatione divina hoc privilegium antiquitus habuisse; et iterum, si verum sit, ego extraxi animas parentum meorum et plurium aliorum, si tunc erant in purgatorio. Nam illa die, cito sunt XX anni, fui ibidem et sequendo vestigia aliorum sepius ingressus fui et exivi dictam ecclesiam pro numero animarum quas liberare volui, et bene scio quod tunc fui memor de quadam pulchra et honesta amasia mea, quam habueram Padue existens in studio, premortua, pro cuius anima liberanda, specialiter fui ingressus eandem ecclesiam b. Marie de Angelis [1]).

Derselbe Rechtsgelehrte, der die zu jener Zeit übliche Praxis des toties quoties als Mißbrauch bezeichnet, belehrt uns auch, in welchem Sinne eine ungenaue, aber sehr gebräuchliche Benen-

1) Lectura super constitutionibus Clementis pape quinti. Biturici 1522. Bl. 225 b. In dieser Ausgabe wird der Verfasser der Schrift B. de Bitaliniis genannt. Daß er aber B. de Amanatis geheißen habe, wird von Baluzius (Vitae Paparum Avenionensium. Parisiis 1693. I, 1339 ff.) unwiderleglich nachgewiesen. Er wurde 1397 zum Cardinal ernannt und starb 1399.

Digitized by Google

nung des Portiuncula-Ablasses zu verstehen sei. Sowohl in dem Rundschreiben des Bischofs Theobald, als in der Chronik des Franziscus von Fabriano wird der Portiuncula-Ablaß als ein Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet. Diese Bezeichnung war im 14. Jahrhundert gang und gäbe. Wir finden sie sowohl bei Bartoli, als bei dem Bischof Conrad und bei Bartholomäus von Pisa. Dieselbe Bezeichnung wurde übrigens auch auf den Kreuzzugs- und den Jubiläumsablaß angewendet. Allerdings gab es Theologen, welche die ungenaue Ausdrucksweise scharf tadelten, so z. B. Franziscus Mayron, der 1327 gestorben ist. In einer Predigt, die er einmal am 1. August, an Petri Kettenfeier, hielt, handelt dieser gelehrte Franziscaner, der auch eine Zeitlang Professor der Theologie an der Pariser Hochschule gewesen, sehr ausführlich vom Ablaß[1]). Bei dieser Gelegenheit hebt er hervor, daß der Ablaß sich einzig und allein auf die Sündenstrafen, nicht auf die Sündenschuld beziehe, und daß es folglich keinen Ablaß von Strafe und Schuld gebe. Die Kirche, so fügt Mayron bei, bedient sich niemals dieser Formel[2]). Ganz dasselbe wiederholt er in seinem Commentar zu den Sentenzenbüchern[3]). Es werde aber, so wendet er hier selber ein, gemeiniglich gelehrt, daß es einen Ablaß von Strafe und Schuld gebe. Ein solcher Ablaß, antwortet

---

1) Sermones de Sanctis Fr. Maronis Basilee 1498. Bl. XCIII ff. In der Einleitung erklärt er, vom Ablaß handeln zu wollen, quia in presenti solennitate indulgentia beati patris nostri Francisci fuit divinitus ordinata. In der Predigt selbst wird jedoch der Portiuncula-Ablaß mit keiner Silbe erwähnt; ebenso wenig spricht Mayron davon in seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, obschon er auch hier sehr ausführlich vom Ablaß handelt. Es beweist dies auf's Neue, wie wenig man berechtigt ist, das Stillschweigen der Theologen jener Zeit gegen den Portiuncula-Ablaß zu verwerthen.

2) Nulla potest esse indulgentia data a pena et a culpa .... Ecclesia nunquam utitur tali forma.

3) In quatuor libris sententiarum. Venetiis 1519. Bl. 215a: Summus Pontifex non potest dare indulgentiam a pena et a culpa, quia culpa est materia repugnans indulgentie; non enim remittitur nisi per contritionem et per confessionem, quorum neutrum est indulgentia, quare est tantum pro pena.

Digitized by Google

er, ist niemals von der Curie bewilligt worden; auch muß man diese Redensart vermeiden, da der Ablaß sich nicht auf die Schuld beziehe [1]).

Andere Theologen und Juristen waren weniger streng. Statt die oft gebrauchte Formel schroff zurückzuweisen, suchten sie dieselbe auf eine annehmbare Weise zu erklären. Dies that unter anderen der oben erwähnte Bonifatius de Amanatis. Die Redensart: Ablaß von Strafe und Schuld, bemerkt er in seinem Commentar zu den Clementinen, verdankt seine Entstehung nicht dem Rechte, sondern dem Volke, welches darunter nichts anderes zu verstehen scheint, als einen vollkommenen Straferlaß [2]).

Daß in der That die Berichte, die den Portiuncula-Ablaß als einen Ablaß von Strafe und Schuld bezeichnen, in dem von Amanatis erwähnten Sinne verstanden werden müssen, ist außer allem Zweifel. Wird doch in diesen Berichten stets reumüthige Beichte als Vorbedingung des Ablasses gefordert. Da nun aber die Sünde in der reumüthigen Beichte nachgelassen wird, so kann der nachfolgende Ablaß von Strafe und Schuld nichts anderes als einen vollkommenen Straferlaß bedeuten.

Wie bemerkt worden, erklärte Mayron, daß die Curie niemals einen Ablaß von Strafe und Schuld ertheilt habe. Hierin irrte

---

1) Communiter docetur quod datur indulgentia a pena et a culpa. Resp. Dico quod nunquam talis indulgentia emanavit a curia; nec sic debet doceri, quia super culpam non imponitur.

2) Absolutio a pena et a culpa sic vocata est non a iure, sed a vulgo. Et illam concedit solus papa, ut patet in crucesignatis pro subsidio ultramarino. Dann bespricht der Verfasser die Ansicht des Wilhelm von Montelaudnno († 1343), der lehrte, daß der Papst zwar nicht die gegen Gott begangene Sünde, wohl aber die der Kirche zugefügte Beleidigung nachlassen könne. Ex quo dicit (Guillelmus) quod absolutio que fit per papam in anno iubileo a pena et culpa est remissio huius offense facte ecclesie militanti. (Dies lehrt Wilhelm in seinem Apparatus super Clementinas. Parisiis 1517. Bl. 169 a.) Damit ist jedoch Bonifatius nicht einverstanden. Sed certe videtur quod ita est credulitas communis, quod tunc illa indulgentia est remissio communis pene temporalis, in quam fuerat pro reatibus contritis commutata pena eterna, ut sic per eam tollatur omnino pena purgatorii.

Digitized by Google

sich jedoch der französische Franziscaner. Die Curie hat in der That gegen Ende des 13. Jahrhunderts einmal einen solchen Ablaß bewilligt. Es ist dies der Ablaß, den Cölestin V. am Anfange seiner kurzen Regierung, den 29. September 1294, für eine Kirche in Aquila ertheilte: Omnes vere poenitentes et confessos qui . . . ad praemissam ecclesiam accesserint annuatim . . . a baptismo absolvimus a culpa et poena, quam pro suis merentur commissis criminibus et delictis [1]). Man darf jedoch nicht vergessen, daß der damalige Kanzleivorstand, welcher diese Ablaßbulle verfaßt hat, ein Laie war, Namens Bartholomäus von Capua, ein Beamter des Königs von Neapel. Und da Cölestin V. den Wortlaut der Bulle kaum gelesen [2]), sondern bloß seine Einwilligung zur Ertheilung eines vollkommenen Ablasses gegeben haben wird, so erklärt sich leichter, wie die ungenaue Formel in ein päpstliches Schreiben sich einschleichen konnte.

Daß die ungenaue Formel schon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Umlauf war, ergibt sich aus dem oben erwähnten Tractat Olivi's. Von den Gegnern des Portiuncula-Ablasses wurde unter anderm betont, daß der Papst einen Ablaß, der sich auf Schuld und Strafe beziehe, nicht ertheilen könne. Leider fehlt Olivi's Antwort auf diese Einwendung. Da Olivi, der selbst den Ausdruck: indulgentia a culpa et poena, gebraucht, wiederholt hervorhebt, daß der Ablaß nur denjenigen, die reumüthig gebeichtet haben, zu Theil werde, so wird er wohl, wie Amanatis, unter Ablaß von Schuld und Strafe nichts anderes als einen vollkommenen Straferlaß verstanden haben, oder er wird, wie spätere Theologen, den in der Formel erwähnten Schulderlaß auf die erforderte reumüthige Beichte zurückgeführt haben. Der Umstand, daß in den mittelalterlichen Quellen die reumüthige Beichte stets als eine nothwendige Vorbedingung des Portiuncula-

1) Das Original dieser Bulle findet sich heute noch im Stadtarchiv zu Aquila, wie mir jüngst Mgr. Dr. Baumgarten, der die Bulle photographirt hat, mittheilte.

2) Auf der Bulle steht der Vermerk: de mandato vicecancellarii. Vicekanzler war damals Johann de Castrocoeli.

Digitized by Google

Ablasses erwähnt wird, zeigt hinlänglich, daß man diesen Ablaß, wenn man ihn auch als einen Ablaß von Strafe und Schuld bezeichnete, doch nicht als einen Schulderlaß aufgefaßt habe.

X.

Beiträge zur Geschichte der Messe im deutschen Mittelalter [1]).

(Von Adolph Franz.)

(Fortsetzung.)

2. Heiligen-Messen.

Der Cult der hl. Anna wurde erst durch Papst Urban VI. 1378 kirchlich gestattet und zwar zunächst für England. Er war aber auch in Deutschland damals schon vorhanden und verbreitete sich im Laufe des 15. Jahrhunderts überraschend schnell. Mit diesem Culte hängt die Verehrung zusammen, welche auch der ganzen Familie der Mutter Mariä gewidmet wurde. Es darf daher nicht Wunder nehmen, wenn sich in den Meßbüchern des 15. Jahrhunderts Meßformulare, welche dieser Verehrung Ausdruck geben, finden.

So wurde ein ‚Officium proprium *beate Anne tociusque cognicionis* [cognacionis] eius' verbreitet [2]). Es wird dabei bemerkt: ‚est a reverendo domino Cardinali Raymundo [3]) letoque [legatoque] a latere admissum ac confirmatum. Insuper celebranti et celebracioni interessenti centum dierum indulgencias idem condonavit.' Ich lasse die Messe folgen:

Introitus. Laudate pueri dominum, laudate nomen domini, qui habitare facit sterilem in domo, matrem filio-

1) Im ersten Artikel S. 16 Anm. Z. 9 ist statt Bernolds zu lesen Bonifacius'.

2) Theologische Handschrift der Kasseler Landesbibliothek. Fol. 98, Pergament, 15. Jahrh. unter den Votivmessen.

3) Welcher unter den ziemlich zahlreichen Cardinälen, die im 14. und 15. Jahrhunderte den Namen Raymundus trugen, gemeint sein könnte, ist nicht zu ermitteln.

Digitized by Google

rum letantem. Sit nomen domini benedictum ex hoc nunc et usque in seculum.

Collecta. Deus qui beatam Annam olim sterilem [1]) miraculose fecundasti, presta quesumus, ut meritis tam sancte femine et cunctorum de ipsius cognacione sanctorum dirigamur hic prospere ac tandem cum beatis omnibus salvemur in extremo certamine.

Lectio. Laudemus viros gloriosos bis non derelinquetur.

Graduale. Ecce quam bonum. O quam pulchra est casta.

Psalm. Qui seminant in lacrimis.

Evangelium. Ecce mater eius et fratres bis mater est (Matth. 12, 46—50).

Offertorium. Mirabilis deus in sanctis.

Secreta. Hostias domine beatissime dei genitricis Marie et beatorum parentum eius Joachym et Anne ac omnium eorundem cognacione sanctorum meritis dicatas benignus assume et ad perpetuum nobis tribue provenire subsidium.

Communio. Quicunque fecerit voluntatem bis mater est dicit dominus.

Complenda. Concede nobis, quesumus domine, sancte dei genitricis Marie et beatorum parentum eius Joachym et Anne ac omnium de eorundem cognacione sanctorum exultare meritis et beneficiorum ipsorum attolli suffragiis.

Dahin gehört auch die ‚Missa *de s. Maria Jacobi et Maria Salome sororibus dei matris Marie*', welche am Tage des hl. Urbanus (25. Mai) gelesen wurde. Es war dafür die Missa Gaudeamus gewählt und die Collecte lautete: ‚Deus qui beatam Mariam Jacobi et Mariam Salome mente et carne sublimasti, ut ex eodem quo unigeniti tui genitrix prodirent utero ac plurium virtutum fulgerent exemplo, fac nos earum quesumus ubique gaudere suffragiis quas prerogativa honorasti tante dignitatis.' Dieses Formular findet

1) Von der alttestamentlichen Anna, der Mutter Samuels, übertragen.

Digitized by Google

sich sowohl in dem gedruckten Salzburger Missale von 1515[1]), wie in Handschriften aus dem 15. Jahrhundert[2]).

Die Zusammenfassung dieser Heiligen in einem Meßformular entspricht der alten Gepflogenheit, Heilige, welche im Leben oder im Tode vereint waren, zugleich zu verehren. Man erinnere sich an die Martyrerfeste Quatuor Coronati, Quadraginta martyres, Januarii et Sociorum, Mauritii et Sociorum u. a. Darum hielt man sich für berechtigt, auch andere Kategorien von Heiligen in einer Messe zu feiern. Man hoffte dabei zugleich, Gottes Erbarmung um so sicherer herabflehen zu können. Betet doch die Kirche an Allerheiligen: ‚ut desideratam nobis tuae propitiationis abundantiam *multiplicatis intercessoribus* largiaris.‘

Um die Hilfe der Patriarchen zu erlangen, ließ man die *missa de patriarchis* lesen. Sie hatte den Introitus ‚Gaudeamus omnes in domino in honore patriarcharum‘ und die Collecte: ‚Deus qui nos voluisti exemplis patriarcharum tuorum Abraam Ysaak Jacob exaudiri [statt des richtigen erudiri], da nobis ipsis intercedentibus eorum documenta in omnibus sequi quatenus eorum meritis mereamur pervenire quo illi gracia tua per omne [evum] letantur.‘ Die Epistel war aus Eccli 44, 20—27, das Evangelium aus Matth. 8, 5—12; in beiden Stücken werden die drei Patriarchen erwähnt[3]).

---

1) Missale *Saltzburgense* noviter impressum ac emendatum Venetiis ex officina literaria Petri Liechtenstein Coloniensis Germani a. 1515. Bl. 321‘. Missale *Pataviense* (Passau), gedruckt von Johann Winterburger in Wien 1509. Bl. 264.

2) So im Clm 9744 (Oberaltaich) Bl. 287.

3) Clm 2873, Alderspacher Missale aus dem 14./15. Jahrhundert. Bl. 96‘. Die ersten Blätter dieses Missales enthalten den Kalender mit den diätetischen Regeln, eine descripcio complexionum‘, ‚regule pro balneis et flebotomia‘, ‚revelacio facta cuidam sacerdoti Esdre de qualitate anni‘ (nach dem Wetter der ersten Januarwoche; das Stück erscheint schon im 10. Jahrhunderte in liturgischen Büchern, so im Cod. Palat. Vindob. 1888 Bl. 5), ‚disposicio hominis (qui habet verticem acutum nobilis est)‘; Bl. 3 beginnen die Messen.

Digitized by Google

Die Messe de patriarchis wurde aber nicht überall gebilligt. Das im Jahre 1462 im Leuchtenhof (in orto luminum beate Marie virginis) in Hildesheim von den Brüdern des gemeinsamen Lebens geschriebene Missale zählt die Messe de patriarchis zu denjenigen Messen, welche ‚gewöhnlich nicht in den Büchern der Diöcese stehen und darum weggelassen sind' [1]). Dazu gehörten aber auch noch die Messen de quatuor evangelistis, de quatuor doctoribus, de patronis generaliter und de XXIV senioribus, die sämmtlich in anderen Missalen Deutschlands vorkommen. So kritisch wie im Leuchtenhof in Hildesheim war man sonst nicht.

Die eben genannte Missa *de XXIV senioribus* erfreute sich im 14. und 15. Jahrhunderte einer besonderen Beliebtheit. Der Cult dieser 24 Aeltesten stützt sich auf die Apocalypse. Nach den Gesichten des hl. Johannes umgeben die 24 Aeltesten den Thron Gottes; sie sitzen auf Sesseln, haben goldene Kronen auf den Häuptern, halten Zithern in den Händen und Schalen mit Wohlgerüchen, welche die Gebete der Heiligen bedeuten; sie singen dem Herrn das ‚canticum novum' und beten ihn lobpreisend an (Apoc. 4, 4; 5, 8; 11, 16; 19, 4) [2]). Ihre Nähe am Throne Gottes sichert ihnen nach der mittelalterlichen Volksanschauung einen besondern Antheil an der Leitung der Geschicke der Menschen zu. Im Orient ist der Cult der 24 Aeltesten schon früh entstanden; man feierte officiell ihr Fest und feiert es heute noch in einigen Kirchen, sowie man auch ein Fest der apocalyptischen Thiere beging [3]).

---

1) Helmstedter Handschrift 35 der Wolfenbüttler Bibliothek Bl. 176: ‚Quia communiter non inveniuntur in libris huius diocesis, ideo hic pretermittuntur.'

2) Bilder der 24 Aeltesten sind in mittelalterlichen Handschriften nicht selten. In der Pergamenthandschrift der Stuttgarter Staatsbibliothek Fol. 128 befindet sich auf dem ersten Blatt ein farbiges Bild: Inmitten mehrerer concentrischer Ringe thront Christus; in dem äußersten Ringe sitzen die 24 Aeltesten, in den Händen Harfen und rauchende Phialen haltend; sie sind mit oben geschlossenen Mänteln, unseren Pluvialen ähnlich, bekleidet; die Kronen, welche sie tragen, sind dreizackig, die Harfen sind verschieden geformt, wie unsere Harfen, wie Guitarren und Zithern.

3) Vgl. Nilles in der Zeitschrift für kath. Theologie 1891. S. 175.

Digitized by Google

Aus dem Orient verpflanzte sich dieser Cult nach dem Occident und auch nach Deutschland. In der St. Galler Handschrift 339, Bl. 1' werden folgende (22) Namen der 24 Aeltesten angeführt [1]):

Joarim, Bidea, Delea, Mazia, Chore, Seraib, Ischa, Abia, Jubebea, Phanes, Isba, Samuhel, Ezechiel, Assesor, Gezir, Cobra, Cahos, Isse, Jachib, Anasib, Achibi, Beniamin.

Ein Fest der 24 Aeltesten wurde zwar nicht gefeiert, aber die Messe derselben stand in großem Ansehen. Man zündete dabei Kerzen in bestimmter Zahl und unter gewissen Formen an. Die 24 Aeltesten galten als die mächtigsten Berather Gottes. An den Donnerstagen in den Quatemberwochen hielt Gott — so glaubte man — mit den 24 Aeltesten Rath, was im nächsten Vierteljahre geschehen solle [2]). Da wurden die Geschicke der Völker und Länder und der einzelnen Menschen festgesetzt und vorherbestimmt. Diese Anschauung von der Bedeutung und dem Einflusse der 24 Aeltesten im Rathschlusse Gottes verlieh der Andacht und der Messe von den 24 Aeltesten den Reiz des Geheimnißvollen und machte die Messe zu einem Mittel, sich das Glück der Zukunft zu sichern.

Die damals herrschenden Meinungen über die 24 Aeltesten werden in einem Gutachten der Wiener theologischen Facultät vom 17. October 1419 dargestellt und widerlegt [3]). Das Gut-

1) Die Handschrift stammt aus dem 10. Jahrhundert (s. Scherrer, Verzeichniß der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen. Halle 1875. S. 119), die Namen sind aber ein späterer Eintrag. Im Cod. Palat. Vindob. 15024 aus dem 15. Jahrhundert heißen die 24 Aeltesten (Bl. 132'): ‚Adam, Noe, Zacharias, Jeremias, Daniel, Joachim, Joseph, Abacuk, Ysaias, Josue, Moses, Jacob, David, Abraham, Galaad, Ezechias, Amos, Josep, Jonas, Ennoch, Menias, Ysaac, Tobias und Elias.'

2) Berthold von Regensburg († 1272) gedenkt in der Predigt ‚Von dem Tempel Herrn Salomons' (II, 34) dieses Volksglaubens ohne Erwähnung der 24 Aeltesten: .Nû wellen eteliche liute waenen, des niht ist, und sprechent, an dem *samztage* in der quotember so sitze got ze gerihte und rihte, swaz geschehen sülle hinz an die andern quotember. Swer des ie gejach oder der sîn noch waenen wil, der sol ez bihten, wan es ist niht.'

3) Nach den Facultätsacten (vgl. Kink, Geschichte der Kaiserlichen Universität Wien. Wien 1854. I, 2 S. 21) ist das Gutachten vom 17. Octbr.

Digitized by Google

achten war von dem Archidiacon und Pfarrer von Judenburg veranlaßt worden. In dessen Jurisdictionssprengel hatten sich die irrigen Anschauungen über die 24 Aeltesten bemerklich gemacht. Es handelte sich aber nicht, wie Aschbach meint[1]), um eine Secte, sondern lediglich um abergläubische Meinungen, die im Volke Verbreitung gefunden hatten. Das Gutachten stammt aus der Feder des berühmten Nikolaus von Dinkelspühel und der Begleitbrief an den Judenburger Archidiacon von dem Magister Petrus de Pulka[2]). Es verwirft — wie kaum bemerkt zu werden braucht — jene abergläubischen Meinungen und den ganzen Cult der 24 Aeltesten als unzulässig und von der Kirche nicht eingeführt, und empfiehlt dringend dessen Abstellung.

Die beiden Mitglieder der Wiener theologischen Facultät, Thomas Ebendorfer von Haselbach und der bereits genannte Nikolaus Dinkelspühel[3]), befassen sich auch in

---

1419 datirt. Der St. Florianer Chorherr Hugo Weishäuptel hat dasselbe zuerst aus dem Cod. Florian. XI, 115 in der Zeitschrift für kathol. Theologie 1891 publicirt. Darin trägt es das Datum: 17. October 1421; die Angabe der Facultätsacten hat jedenfalls das richtige Datum. Das Gutachten findet sich in vielen Handschriften des 15. Jahrhunderts; ich nenne nur den Clm 8345, wo Bl. 352 steht: ‚Non aliquas supersticiones et falsos errores, quos quidam de nostris credunt videlicet de XXIIII senioribus quod est contra fidem nostram christianam.' Es folgt nun das Gutachten. Die Handschrift stammt aus dem Jahre 1467 und ist von einem Frater Augustinus geschrieben Bl. 323:

‚O electi dei mementote mei
Augustini fratris cui pars sit cum beatis.'

1) Aschbach, Geschichte der Wiener Universität. Wien 1865. I, 301.

2) Kink a. a. O.

3) Nikolaus von D. in der deutschen Predigt de puritate cordis und Thomas von H. in dem 4. sermo de festo trinitatis. Im letzterm heißt es u. a.: ‚Ex istis patet quam culpanda est eorum temeritas qui predictos 24 seniores putant esse speciales sanctos, dei consiliatores, iuxta quorum concilia regit mundum, uiuificat et mortificat, prosperatur uel aduersitatibus percutit, immo ipsos designant sub specialibus occultis, timeo, dyabolicis nominibus, eis seruiunt, in eorum nominibus elemosinas faciunt, que plane sunt contra dei honorem et contra pre-

Digitized by Google

ihren Sermones mit der Bekämpfung des Irrthums von der Bedeutung der 24 Aeltesten. Der Volksglaube und die Meinungen des Clerus, der jenen theilte oder unterstützte, waren aber stärker als gelehrte Gutachten und gelegentliche Warnungen. Wie populär das Ansehen der 24 Aeltesten war, geht auch daraus hervor, daß Otto von Passau seine 24 sinnigen und innigen Betrachtungen den 24 Aeltesten in den Mund legte.

Die Messe wurde daher auch ferner noch gefeiert; ja man stellte sogar in den sieben Nothmessen statt der Messe de prophetis am Dienstag die Messe ‚von den 24 altheren' ein[1]). Sie findet sich in den Missalen fast aller deutschen Diöcesen. Das Meßformular ist nicht immer gleich. So hat ein Alderspacher Missale aus dem Ende des 14. Jahrhunderts eine Messe mit dem Introitus ‚Venite benedicti patres'[2]). Verbreiteter war die Messe ‚Sapientiam sanctorum'[3]) mit der Lection ‚Ecce ego Johannes vidi' aus Apoc. 4 und dem Evangelium ‚Videns Jesus turbas' aus dem Commune martyrum. Die Collecte lautet: ‚Deus qui ineffabili pietate tua providencia constituisti, ut viginti quatuor seniores ante conspectum tue majestatis fidelium offerunt supplicaciones, presta quesumus, ut qui eorum suffragia fideliter petimus, eorum intercessionibus de instantibus nostris angustiis eruamur.' Das Formular enthält in seiner Fassung übrigens nichts, was

---

cepta dei et ecclesie et ipsius fidem . . . . Tales eciam uenerantur quos nesciunt et incautissime sub obscuris nominibus non intellectis, que forte, ut dixi, sunt demonum nomina, et sic sub specie seniorum uenerantur dyabolum et committunt ydolatriam.' Ich entnehme diese Notizen den Collectaneen des unermüdlich fleißigen Schier, die im Cod. Palat. Vindob. 7237 unter II enthalten sind. Schier machte darin zuerst auf das Facultätsgutachten aufmerksam.

1) Vgl. unten den Abschnitt über die ‚Votiv-Nothmessen'.

2) Clm. 2873 Bl. 109'. Auch in der Kölner Diöcese war die Messe mit dem gleichen Introitus im Gebrauch; s. *Schulting*, Bibliotheca ecclesiastica sive commentariorum sacrorum de expositione missalis et breviarii tomi IV. Coloniae Agrippinae 1599—1602. t. III, 100.

3) Clm. 3311 Bl. 276', im Jahre 1450 geschrieben in dem Benedictinerstifte Attel.

Digitized by Google

Anstoß erregen könnte, wenn man den Cultus der 24 Seniores überhaupt für statthaft halten wollte. Die maßgebenden kirchlichen Behörden haben sich indessen ablehnend gegen denselben verhalten. Bei der Drucklegung der Missalien fand doch eine gewisse kritische Sichtung statt, welcher die Messe zu den 24 Seniores zum Opfer gefallen ist. Ich erinnere mich nicht, sie in einem gedruckten Missale wiedergefunden zu haben. Sie scheint aber doch noch im 16. Jahrhunderte hie und da gelesen worden zu sein. Darauf deutet eine kürzere handschriftliche Notiz [1]) aus dem 16. Jahrhunderte hin, die sich eingehend mit dem Nachweise der Unerlaubtheit des Cultus der 24 Aeltesten beschäftigt.

Auf künstlicheren Reflexionen beruhen die Meßformulare, in welche man Heilige zusammenfaßte, deren Fürbitte man eine ganz besondere Kraft zuschrieb. Dahin gehört die von Schulting [2]) aus Kölner Missalien nachgewiesene ‚de sanctis quatuor virginibus capitalibus', das sind Catharina, Barbara, Margaretha und Dorothea. In derselben Diöcese wurden Antonius, Cornelius, Quirinus und Hubertus gefeiert als ‚quatuor patroni, qui Marscalci omnipotentis dei . . . ob eorundem singularia merita et auxilia nuncupantur' [3]). Aus denselben Erwägungen und Bedürfnissen entstand die Verehrung der 14 Nothhelfer und deren Messe. Die Verehrung dieser Heiligen reicht nachweislich bis in's 13. Jahrhundert zurück. Im 14. und 15. Jahrhunderte verbreitete sich die Andacht zu den 14 Nothhelfern in Deutschland überallhin und von da auch nach Italien und in die slavischen Länder. Da Weber [4]) diese Andacht und ihre Bedeutung erschöpfend behandelt hat, genügen hier einige Ergänzungen.

Die Zahl der auxiliatores ist 14, 15 und auch mehr; sie heißen auxiliatores, adiutores, auch legitimi adiutores. Ein St. Florianer Missale aus dem 15. Jahrhunderte nennt die

1) Im Cod. Palat. Vindob. 9530 Bl. 61'.

2) A. a. O. III, 100.

3) *Weidenbach*, Calendarium medii et novi aevi. Ratisbonae 1855. p. 200.

4) Die Verehrung der hl. 14 Nothhelfer. Kempten 1886. Vierzehnheiligen in Frankenthal. Bamberg 1884 und im Kirchenlexikon IX², 515 ff.

Digitized by Google

Messe ‚officium de quibusdam sanctis auxiliatoribus' und zählt deren 15 in den Orationen auf, nämlich: ‚Georgius, Blasius, Erasmus, Pantaleon, Vitus, Christoforus, Dionysius, Ciriacus, Achacius, Magnus, Eustachius, Egidius, Margaretha, Barbara, Katharina'. Die Messe hat den Introitus ‚Multe tribulaciones'[1]). Ein anderes Missale desselben Chorherrnstiftes zählt unter Weglassung des ‚Magnus' nur 14 Nothhelfer[2]). Dieselbe Verschiedenheit zeigt sich auch an anderen Orten. Ein Alderspacher Missale (Clm 2746) zählt 15 ‚adiutores', ein anderes nennt zwar das Officium ‚missa de XIIII coadiutoribus', führt ihrer aber 16 auf: ‚christoforus georius blasius erasmus pantaleonque vitus dionysius ciriacus achacius magnus eustachius egidiusque cum margareta dorothea barbara cum catharina'. Hier ist Dorothea zu den 15 Helfern noch hinzugetreten. Ein von Schulting[3]) benütztes Kölner Missale hat eine ‚missa de XVI auxiliatoribus', an deren Spitze Sebastian steht. Ein Missale des Benedictinerklosters Attel (Clm 3311) nennt ‚XIV legitimi adiutores', ebenso viele ein aus Oberaltaich stammendes Missale (Clm 9744). In den beiden letzten Messen fehlt der Name der hl. Barbara. Die Reihenfolge der Namen ist verschieden. In Frankreich, wo diese Andacht ebenfalls verbreitet war, zählte man 15 adiutores[4]). Die Messe de XIV auxiliatoribus hatte den Introitus ‚Multae tribulationes'.

Als nach der Herausgabe des officiellen Missale Romanum die Ritencongregation sich mit den Votivmessen eingehend befaßte, wurde das besondere Meßformular untersagt und für den Fall der Forderung einer solchen Messe das Commune martyrum vorgeschrieben. Erst in jüngster Zeit (4. April 1889) ist für den Wallfahrtsort Vierzehnheiligen (Diöcese Bamberg) eine besondere Messe (Multae tribulationes, wie in festo s. Viti) bewilligt worden.

---

1) Cod. Florian. XI, 393 Bl. 1'.

2) Cod. Florian. 391 Bl. 271; auch Cod. Florian. 385 Bl. 310 hat nur ‚XIV intercessores'.

3) Bibliotheca III, 99. Die Sequenz beginnt: ‚Inter sanctos dei gratos adiutores nos beatos praedicat ecclesia.'

4) *Thiers*, Traité de superstitions III, 397.

Digitized by Google

Die Collecte zählt die 14 Heiligen (ohne Magnus und Dorothea) auf [1]).

Von den Combinationen mehrerer Messen zum Andenken an Leidensgeheimnisse Christi wird unten die Rede sein. Man faßte aber auch sämmtliche sog. mysteria Christi (nativitas, circumisio u. s. w.) zusammen in einer Messe, die man ‚de mysteriis Christi' nannte [2]).

Unter den Verehrern der hl. Jungfrau erfreute sich im 14. und 15. Jahrhundert die *Missa de VII gaudiis b. Mariae virginis* besonderer Liebe. Maria's Schmerzen und Freuden bildeten den Gegenstand der Betrachtung frommer Seelen, und an die Uebung dieser Andacht knüpfte der schnellgläubige Sinn allerlei geistliche und leibliche Vortheile. Man glaubte, daß die Andacht zu den Schmerzen Mariens von dem hl. Apostel Johannes stamme [3]). Derselbe brannte nach der Himmelfahrt Mariä — so wird erzählt — vor Verlangen, die hl. Jungfrau wiederzusehen. In Verzückung zum Himmel erhoben, hörte er, wie die hl. Jungfrau ihrem göttlichen Sohne erzählte, daß sie auf Erden von fünf Schmerzen gequält worden sei. Jesus versprach den Verehrern dieser fünf Schmerzen große Gnaden. Die fünf Gebete zu den Schmerzen behandeln aber die Prophezeiung Simeons, den Verlust Jesu im Tempel, Jesu Gefangennahme, Kreuzigung und Grablegung. Sonst wurden sieben Schmerzen gezählt: die Prophezie Simeons, Flucht nach Aegypten, Verlust Jesu im Tempel, Gefangennahme, Kreuzigung, Kreuzabnahme und Himmelfahrt Jesu. Die Verehrung dieser Schmerzen galt als gnadenbringende Andacht [4]). Dieselbe Salzburger Handschrift, welcher diese Aufzählung

1) Kirchenlexikon IX^2, 521.

2) Kremsmünster, Missale aus dem 14. Jahrh. Cod. Cremiss. 132. Bl. 226.

3) Nach einem handschriftlichen Gebetbuche (15. Jahrh.) der Staatsbibliothek in Stuttgart (Cod. bibl. 8^0. 110).

4) Eine Papierhandschrift von St. Peter in Salzburg aus dem 15. Jahrhundert (Cod. IV, 9 Octav) bemerkt zu einem Gebete der Passion Christi und der Compassion Maria's: ‚Quicunque subscriptam oracionem devote tribus diebus orabit in honorem passionis Christi et b. Marie virginis compassionis quecunque licite petierit, fient illi.'

Digitized by Google

der sieben Schmerzen Mariens entnommen ist, nennt als deren sieben Freuden die Verkündigung, Heimsuchung, jungfräuliche Geburt, Anbetung der Magier, Opferung Jesu im Tempel, Wiederfinden im Tempel und Himmelfahrt. Andere zählten acht Freuden[1]), andere noch mehr; der Magister Jordan von Quedlinburg, ein Augustiner Eremit, brachte es auf dreiundzwanzig[2]). Die Reimgebete und die versificirten Horae de VII gaudiis vervielfältigten gaudia Mariae nach Bedarf[3]).

Neben den irdischen wurden auch die himmlischen Freuden Mariä Gegenstand besonderer Andachten. In einer Papierhandschrift der Leipziger Stadtbibliothek[4]) wird erzählt, daß die hl. Jungfrau dem hl. Thomas von Canterbury, welcher täglich die sieben Freuden Mariä gebetet habe, erschienen sei und ihn gefragt habe, warum er nur ihrer vergangenen Freuden gedenke, nicht aber ihrer gegenwärtigen. Die hl. Jungfrau fährt dann fort: ‚Gaude ergo et letare mecum: 1) quod gloria mea excellit iucunditatem omnium sanctorum; 2) quia sicut sol illuminat diem sic [lumen] claritatis mee illuminat totum orbem celestem; 3) quia tota milicia celestis obedit mihi et ueneratur; 4) quia filio meo et mihi est semper una uoluntas et semper exaudit cunctas preces meas; 5) quia deus ad beneplacitum meum remunerat omnes seruitores meos hic et in futuro; 6) quia proxima sedeo sancte trinitati et uestita sum corpore glorificato; 7) quia certa sum quod hec gaudia semper stabunt et numquam finientur'[5]). Die hl. Jungfrau knüpft an

1) So bei Schulting II, 79 und sonst oft.

2) Papierhandschrift der Trierer Stadtbibliothek 517 (16. Jahrh.) Bl. 156.

3) S. Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters. Freiburg 1854. II, 161. 171 u. a. und Drewes, Analecta hymnica medii aevi. Leipzig 1893. 1898. t. XV, p. 87. 199 u. t. XXX, p. 112 sqq. t. XV, 97 stehen ‚gaudia bis dena'.

4) Cod 203, Folio, Pergament, 15. Jahrhundert, stammt aus Italien. Bl. 13 die VII gaudia ‚Ave summi creatoris' (vgl. Mone II, 193, wo der Anfang allerdings ‚Gaude' lautet.

5) In Versen finden sich diese sieben Freuden bei Mone a. a. O. S. 172 Nr. 461 S. 172 Nr. 462. Die in der Leipziger Handschrift stehende Versi-

Digitized by Google

die Andacht zu ihren himmlischen Freuden große Gnaden, vor allem ihren persönlichen Beistand in der Todesstunde und die ewige Seligkeit.

Das Object der Votivmesse de VII gaudiis b. Mariae bildeten aber nur die irdischen Freuden Mariä. Die Messe hatte den Introitus ‚Venite ad me' [1]). Sie wurde auch dem Papste Innocenz IV. zugeschrieben [2]).

(Fortsetzung folgt.)

XI.

Don Luigi Tosti [3]), Benedictiner auf Montecassino.

(1811—1897)

(Von Prälat Dr. A. Bellesheim.)

Im Monat August des Jahres 1864 zwang mich die glühende Hitze, welche über Rom lagerte und das Leben daselbst fast zu einer Qual gestaltete, in den warmen Quellen von Castellamare bei Neapel Heilung von einem chronischen Leibesübel zu suchen. Mit Vergnügen ertheilte der Cardinal-Protector der deutschen Nationalkirche S. Maria dell' Anima, an welcher ich die Stelle eines Kaplans bekleidete und die im Jahre 1899 am 9. November die sechste Hundertjahrfeier ihrer Errichtung durch Papst Bonifaz IX. (1389—1404) begehen wird, die Erlaubniß zum Antritt dieses Ausfluges nach der reizenden Umgebung Neapels. Karl August

ficirung der VII gaude beginnt ‚Ave flore virginali, que honore speciali' etc. und schließt ‚Et nos serves a peccatis et perducas cum beatis — ad aeterna gaudia.'

1) Passauer Missale von 1514 (Nürnberg, Gutknecht) Bl. 340. Schulting III, 79.

2) Clm 2873. Alderspacher Missale aus dem 15. Jahrhundert.

3) Alfonso Cardinale Capecelatro, arcivescovo di Capua e bibliotecario di S. R. Chiesa. Commemorazione di D. Luigi Tosti abate cassinese. Montecassino 1898. 8°. pag. 106.

Digitized by Google

Cardinal Reisach[1]) benützte diese Gelegenheit zugleich, um mich zum Dolmetsch der Gesinnungen seiner Bewunderung gegenüber einem Manne in Neapel zu machen, der in der Geschichte des Wiederauflebens der katholischen Philosophie in Italien während des 19. Jahrhunderts eine ehrenvolle Stellung einnimmt. Einer der hervorragendsten Schüler des deutschen Collegs in Rom[2]), hatte Reisach in den verschiedensten kirchlichen Stellungen, als Vorsteher der Studien in der römischen Propaganda, als Bischof von Eichstätt, als Erzbischof von München und seit 1856 als Mitglied des heiligen Collegiums, sich die Liebe zu den philosophischen und theologischen Studien ungemindert bewahrt. Mitglied, nicht etwa bloß dem Namen, sondern der Wirklichkeit nach, der angesehensten römischen Congregationen, suchte er durch eifrige Studien sich in den verschiedenen Gebieten des höhern Wissens auf dem Laufenden zu erhalten. Kleutgen's Philosophie der Vorzeit hat er in's Italienische übertragen. Welch entscheidenden Antheil der Cardinal an dem am 15. Juni 1857 datirten berühmten Schreiben Pius' IX. an den Cardinal-Erzbischof Geissel von Köln in Sachen der Trichotomie Günther's und anderer Irrthümer desselben besaß[3]), hat er mir einmal mit der ihm eigenen Ausführlichkeit in „langgedehntem" Fluß der Rede auseinandergesetzt[4]).

In Neapel, so trug mir der Cardinal auf, werden Sie den Domherrn Sanseverino besuchen und demselben für die reiche Belehrung danken, welche ich aus dem Studium seiner philosophischen Werke, die mich bis tief in die Nacht hinein beschäftigen, fortwährend schöpfe. In Erfüllung der hohen cardinalizischen Bitte überreichte ich auf der Heimkehr von Castellamare dem Professor

1) Ueber den hochseligen Cardinal Reisach handelt: Domcapitular Moufang im Katholik 1870 I, 129 und D. Weber im neuen Kirchenlexikon 10 (1897) 988.

2) A. Steinhuber, Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom. Freiburg 1895. II, 462. Vgl. darüber meine Aufsätze im Katholik 1895. I, 61 ff. 124 ff.

3) Denzinger, Enchirid. 7 ed. (1895) 361.

4) Vgl. dazu das Schreiben Reisach's an Geissel bei O. Pfülf, Cardinal von Geissel 2 (Freiburg 1896) 298.

Digitized by Google

Sanseverino die Wünsche und Gesinnungen Reisach's. Ich fand in ihm einen ehrwürdigen Greis, der mitten in den geistigen Strömungen der Gegenwart stand, soeben ein Werk gegen den damals in Italien im Schwange gehenden Kriticismus Kant's veröffentlicht hatte und für die Anerkennung seiner Bemühungen durch den Cardinal nur Worte tiefster Dankbarkeit besaß [1]). Die neue Regierung betrachtete er als eingedrungen und unrechtmäßig, den Eid der Treue ihr zu leisten, so bemerkte er, habe er ablehnen und demzufolge von seinen Aemtern an der Hochschule zurücktreten müssen. Mit einem Exemplar seines angezogenen neuesten Werkes beschenkt, verließ ich den durch die doppelte Weihe der Loyalität und der Wissenschaft glänzenden Mann, um bald darauf die Heimreise nach Rom anzutreten.

Unterwegs wurde in San Germano Halt gemacht und der Monte Cassino bestiegen, wo ich, der gastfreundlichen Einladung der Benedictiner nachkommend, einen vollen Tag verbringen durfte. Die noch vorhandenen Sehenswürdigkeiten der weltberühmten Abtei, von der sich Ströme der Cultur, der Wissenschaft und Kunst nach allen Weltrichtungen seit länger denn einem Jahrtausend ergossen, nahm ich mit Muße in Augenschein und erlabte mich an der köstlichen Aussicht, welche der hochragende Berg nach allen Richtungen in das gesegnete Campanien eröffnete. Indeß das Innere des Klosters hinterließ beim Gast einen betrübenden Eindruck. Wohl hatte der Convent selbst alles aufgeboten, um vom Gesetze über die Aufhebung der Ordenshäuser für Montecassino eine Ausnahme zu erwirken, wohl hatten fremdländische Regierungen, England insbesondere, es an Bitten bei der Regierung in Florenz nicht fehlen lassen, dem Lande dieses uralte Heiligthum zu retten — vergebens, Montecassino fand keine Gnade. Die Folge war, daß das klösterliche Leben verfiel, die Studien- und Erziehungsanstalt einging und schreckliche Oede aus den sonst so lebendigen Räumen dem Besucher entgegenstarrte. Den Ruhm

1) Ueber Sanseverino handelt Domdekan Dr. Morgott in geistvoller Weise im Katholik 1868 I, 534, sodann A. Stöckl in: Geschichte der neueren Philosophie seit Baco und Cartesius 2 (Mainz 1883) 636.

Digitized by Google

glücklicherer Tage hielt noch ein Mann aufrecht, mit dem ich die Auszeichnung einer leider nur kurzen Unterredung hatte. Es war Don Luigi Tosti, in der katholischen Welt bekannt als Typus eines ächten Benedictinermönches, als gern gelesener Historiker, insbesondere als warmfühlender italienischer Patriot. In seiner letztern Eigenschaft hat er noch gegen Ende seines langgefristeten Lebens 1887 die Augen der ganzen katholischen Welt auf sich gelenkt durch seine Schrift „La Conciliazione", welche in selbstständiger, wohlgemeinter, aber gänzlich verfehlter Weise einen Ausgleich zwischen dem Papst und Italien herbeizuführen suchte. Allerdings hat Tosti, der sich an Begeisterung für den heiligen Stuhl von Niemanden überragen ließ, alsbald seine richtige Stellung zu Leo XIII. wiedergefunden. Doch läßt sich nicht leugnen, daß die Broschüre dem Rufe Tosti's in weiten Kreisen keine Förderung gebracht. Erst dann, wenn man den Geistesgang desselben in einem einzigen abgerundeten Bilde vor sich hat, wird man geneigt gemacht, ihn milder zu beurtheilen und dem geistvollen Manne ein versöhnendes Andenken zu bewahren.

Ein solches anmuthendes Lebensbild Tosti's hat uns soeben der Cardinal-Erzbischof Alfonso Capecelatro von Capua mit Meisterhand gezeichnet. Der Cardinal ist den Lesern dieser Zeitschrift schon bekannt als geistvoller Biograph des hl. Kirchenlehrers Alphons von Liguori [1]). Gerade auf dem Gebiete der Lebensbeschreibung hat er sich in den fünfziger Jahren durch die Darstellung der Schicksale der hl. Catharina von Siena und dann durch das anmuthende Lebensbild des hl. Philipp von Neri [2]) große Verdienste erworben, indem er, über die persönlichen Verhältnisse dieser hochbegnadeten Personen hinausgehend, deren Stellung zum heiligen Stuhle und ihre Thätigkeit zum Nutzen der Gesammtkirche zu schildern unternahm. In der nämlichen Richtung bewegt sich die neue Arbeit über den Benedictinermönch Don Luigi Tosti, welche, dem Umfange nach bescheiden, dennoch durch

1) Vgl. meine Besprechung dieses Werkes im Katholik 1894 II, 375.

2) Capecelatro, Der hl. Philippus Neri. Nach dem italienischen Original bearbeitet von Dr. Lager. Freiburg 1886.

Digitized by Google

die Fülle unbekannten Materials, welches wir empfangen, durch die bei allen innigen Beziehungen zu Tosti stets sich kundgebende Unabhängkeit des Urtheils, endlich durch den dem Cardinal eigenthümlichen geglätteten Stil eine Bedeutung gewinnt, die über den Werth eines bloßen Nachrufs weit hinausgeht. Seit dem Jahre 1844, wo Capecelatro nach eben beendetem Noviziate in der Congregation vom Oratorium des hl. Philipp Neri zu Neapel zum ersten Male Montecassino besuchte und Tosti kennen lernte, hat der Cardinal ununterbrochen Beziehungen zu Tosti unterhalten, hat seinen geistigen Werdegang mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgt und ist namentlich in entscheidenden Augenblicken mit Warnungen, Rathschlägen, Belehrungen und Tröstungen dem Freunde so nahe getreten, daß er vor jedem Andern zur Abfassung seines Lebensbildes geeigenschaftet und auch berechtigt erschien.

Mit um so größerer Freude bringen wir die Schrift hier zur Anzeige, als sie vom Cardinal einem deutschen Manne gewidmet wurde. Es ist der Abt von Montecassino, Don Bonifatius M. Krug, welcher, „Deutschland der Geburt nach angehörend, seine mittleren Jahre in Amerika verlebte, nunmehr nach Geist, Gemüth und Stellung in Montecassino zum Italiener geworden ist. Denn in Montecassino ist die Liebe zu Italien ein altüberkommenes Erbtheil, besitzt sie hehre Ueberlieferungen, empfängt sie durch die Vollkommenheit des Mönchslebens ihre Heiligung“ (6). Dazu kommt, daß das Lebensbild Tosti's unter der Hand Capecelatro's sich ausgewachsen hat zu einem sehr schätzenswerthen Beitrag zur Geschichte der verschiedensten Geistesrichtungen im modernen Italien. Denn mag man seinen Blick auf die italienische Literatur unserer Zeit werfen oder die Stellung des neuen Königreiches Italien zum apostolischen Stuhl betrachten, so tritt die Gestalt Tosti's überall hier in den Vordergrund [1]). Aber auch

1) Hier mögen die Titel von Tosti's Werken folgen: 1. La contessa Matilde e i Romani Pontefici. 2—3. Storia di Bonifazio VIII. e de' suoi tempi con documenti inediti. 4—5. Scritti varii. 6. Storia della lega lombarda illustrata con note e documenti. 7. Storia di Abelardo e de' suoi tempi. 8. Ricordi biblici. 9—10. Storia del concilio di Costanza con nuovi documenti. 11. Salustio. La congiura di Catilina

Digitized by Google

Tosti's Beziehungen zu auswärtigen Staatsmännern und Fürsten dürften geeignet sein, die Aufmerksamkeit des Forschers zu fesseln.

Geboren zu Neapel am 13. Februar 1811 als Sohn des Grafen Giovanni Tosti und seiner Gemahlin Vittoria Corigliano, empfing Luigi im Schooße der Familie eine sehr sorgfältige und streng religiöse Erziehung und wurde im Alter von acht Jahren am 9. Mai 1819 durch seine fromme Mutter nach Montecassino gebracht, um unter der allbewährten Lehr- und Erziehungsmethode der Benedictiner seine weitere Ausbildung zu empfangen. Im Alter von achtzehn Jahren faßte Tosti den Entschluß, Benedictiner zu werden und trat 1831, eben zwanzigjährig, in S. Paolo außerhalb der Stadtmauer von Rom, bei der weltberühmten Basilika des hl. Paulus, das Noviziat an. Capecelatro entwirft ein anmuthendes Bild wie von der äußern Erscheinung, so von den Fähigkeiten des Geistes und des Herzens, welche den angehenden Mönch auszeichneten. Unter den letztern verdient eine besondere Erwähnung, weil sie für die Beurtheilung Tosti's an mehr denn einem Punkte seines Lebens überwiegend in Betracht kommt: es war eine überströmende Lebendigkeit der Phantasie. „Aber gerade dieses Vermögen seiner Seele," bemerkt der Cardinal, „war für ihn der Grund eines Mangels oder vielmehr einer Qual, die ihn bis zum Grabe begleitete. Sie ließ ihn alles in lebhaften Farben sehen und die kleinsten Gefahren übertreiben, und machte ihn furchtsam nach Art eines Kindes" (15). Für den Dichter Tosti war die ungewöhnliche Entwickelung der Einbildungskraft eine unumgänglich nothwendige Mitgift der Natur, den Geschichtschreiber befähigte sie, die Thatsachen des menschlichen Lebens von hoher Warte aus zu beschauen und mit glänzenden Farben zu schildern, aber dem Manne hat sie in kritischen Augenblicken, wo der nüchterne Verstand und eiserne Willenskraft das Scepter führen sollen, mehr denn einmal den Blick getrübt und zu Schritten ge-

---

e la guerra di Giugurta volgarizzate. 12. Prolegomeni alla storia universale della chiesa. 13. Storia dell' origine dello scisma greco. 14—17. Storia della badia di Montecassino. 18. Della vita di San Benedetto. Discorso storico. 19. Scritti postumi.

Digitized by Google

drängt, welche er in Augenblicken der Einkehr bei sich selbst mißbilligt und widerrufen hat.

Vielleicht hat auch der Mangel einer gründlichen philosophischen Ausbildung, wie er dem damaligen Studiengang noch anhaftete, einen Theil an dem Ueberwuchern der Phantasie in Tosti's Geistesleben. Denn in Montecassino hatte er „ein wenig Physik und Mathematik und Philosophie studirt" (19). In Rom, wo Tosti nach Beendigung des Noviziats 1832 zum Studium der Theologie überging, scheint er die Lücken in der philosophischen Bildung nicht ausgefüllt zu haben. Nach Beendigung der Theologie erhielt er in der Dezember-Ordination 1833 durch den Generalvikar Gregors XVI., Cardinal Zurla, die heilige Priesterweihe, kehrte 1834 nach Montecassino zurück und übernahm hier 1836 den Lehrstuhl der Theologie, den er sechszehn Jahre behauptete. Ueber seine Vorträge, von welchen dem Cardinal Capecelatro ein Exemplar zu Handen gekommen ist, bemerkt der letztere: „Auch bei den theologischen Syllogismen blickt Tosti's Einbildungskraft etwas durch. Doch sind die Vorlesungen synthetisch und weisen schon auf jene Erneuerung der Philosophie hin, die Leo XIII. in seiner Encyklika über den hl. Thomas so stark befördert hat" (22). Offenbar gab sich in dieser Richtung Tosti's die Macht der Ordenstradition kund, die immer zum hl. Thomas neigte. Ohne dieselbe wäre Tosti mit seiner ungewöhnlich entwickelten Phantasie den schwersten Gefahren ausgesetzt gewesen.

Tosti's ganze geistige Veranlagung führte ihn schon früh auf das Gebiet der Geschichte, welches er vornehmlich von 1842 bis 1860 bebaut hat. Sehr glücklich hebt Capecelatro die Ideale hervor, welche Tosti als Leitsterne voranleuchteten. „Der Katholicismus," bemerkt er, „der Papst, das Mönchthum, die christliche Civilisation und die Größe Italiens waren verschiedene Klänge der nämlichen Harmonie, die er in seinem Innern erklingen hörte." Seinem Beruf nach Mönch und Mitglied eines Ordens, welcher der Religion und Civilisation namhafte Dienste erwiesen, war Tosti in politischer Hinsicht „Papalino und Welfe" (24). Ein starkes, geeinigtes, dem Einflusse fremder Mächte entzogenes Italien mit dem Papst an der Spitze war Tosti's Ideal. In der

Digitized by Google

Periode seiner geschichtschreibenden Thätigkeit, die mit der „Geschichte von Montecassino" 1842 anhebt und 1860 mit der „Einleitung zur allgemeinen Geschichte der Kirche" schließt, treten diese Gesinnungen mächtig hervor. Wie er Ferdinand Gregorovius selbst mittheilte, begann er 1829 schon mit der Geschichte Montecassino's, die 1842 an's Licht trat. Vier Jahre später folgte seine Geschichte Bonifaz' VIII. mit der ausgesprochenen Absicht einer Ehrenrettung dieses großen Papstes gegen die ungerechte Beurtheilung desselben durch Dante. Mit den politischen Vorgängen der Jahre 1848 bis 1851 und den Versuchen der Neugestaltung des politischen Italiens hängt auf das innigste zusammen seine Geschichte des „Lombardischen Bundes".

Eine zweite Periode in der gelehrten Thätigkeit Tosti's wurde mit dem Jahre 1851 eröffnet. In ihr begegnen wir Tosti's Arbeiten über Abälard (1851), die Geschichte des Concils von Constanz (1853), das griechische Schisma (1856), die Gräfin Mathilde und die römischen Päpste (1859) und „die Prolegomena zur allgemeinen Geschichte der Kirche" — eine stattliche Reihe von Erzeugnissen seines reichen Geisteslebens, den verschiedensten Perioden der Kirche angehörend, aber alle von der Grundidee der hohen Stellung und des weitreichenden Einflusses des päpstlichen Stuhles getragen.

Niemand ist mehr geeignet, diesen Grundgedanken zu erläutern, als Tosti selbst, aus dessen hinterlassenen, ungedruckten Papieren Capecelatro folgende bezeichnende Stelle uns mittheilt. „Den Anfang machte ich," schreibt Tosti, „mit Montecassino, das meine Municipalstadt im großen Reich der Kirche war. Ich erzählte von Mönchen, das waren aber Mönche, die in Folge des Ganges der Ereignisse die Schlüssel der Weltgeschichte besaßen. Sie geleiteten mich in das Heiligthum. Ich erklomm dessen höchsten Gipfel, das Papstthum, und dieses ‚zeigte mir alle Reiche der Welt'. Ich schilderte den am meisten dramatischen Papst, Bonifaz VIII., weil auf seinem Grabe die Finsterniß vom Lichte sich trennte und die moderne Welt in's Dasein trat. Das Papstthum in dieser modernen Welt habe ich angedeutet in Alexander III., dem Stifter des lombardischen Bundes und Schützer der (italieni-

Digitized by Google

schen) Nationalität, in Gregor VII., dem Begründer der städtischen Gemeinwesen, in der Schrift über die Gräfin Mathilde. Endlich berührte ich den Pontificat in jenen Päpsten, die, auf den Schutzwällen der Kirche stehend, ihre Autorität vertheidigten gegen den Gallicanismus im Gewande der Synode, gegen das Schisma unter dem Schutze des Kaisers im Concil von Constanz und dem griechischen Schisma. Ausruhend zum Schluß in der Betrachtung der durchlaufenen Bahn, untersuchte ich die großen Principien der Kirche, welche zugleich die Grundlagen der Menschheit bilden. Ich glaubte, untersuchte, beschrieb sie im Buche der Prolegomena" (31).

Ein Geschichtschreiber im modern-technischen Sinne des Wortes war der Abate Tosti nicht. Archive und Bibliotheken nach allen Richtungen untersuchen, nicht ruhen, bis der vorhandene Schatz ungedruckten Materials in's Licht gezogen, die Urkunden textkritisch begutachten, auf Aechtheit und Entstehungszeit prüfen und endlich das Material künstlerisch zu einem geschichtlichen Gemälde ausgestalten war seine Sache nicht. Nicht als wenn Tosti für solche Forderungen kein Verständniß besessen, trägt doch seine Geschichte Bonifaz' VIII. auf dem Titel das bedeutsame Beiwort „con documenti inediti". Aber von einer Benützung des Vatikanischen Archivs in dem Maße, wie heute, war damals keine Rede. Wären Tosti die Regesten des großen Papstes [1]) zur Verfügung gestanden, er würde ein weit genaueres Bild desselben entworfen haben. Und welch große Fortschritte hat die Forschung nicht gemacht von Tosti's Geschichte des griechischen Schisma's bis zu Cardinal Hergenröther's unsterblichem Werke über Photius [2]). Die Vorzüge seiner Geschichtschreibung liegen im Glanze der sprachlichen Darstellung, in der Schilderung der menschlichen Gefühle und Leidenschaften, sodann in der glücklichen Betonung jener hohen Gesichtspunkte, welche die göttliche Weltregierung und die Leitung der

1) Les registres de Boniface VIII. Recueil des bulles de ce Pape publiées ou analysées d'après les archives du Vatican par MM. Digard, Faucon et A. Thomas. Paris 1892.

2) J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Constantinopel, Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Nach handschriftlichen und gedruckten Quellen. Drei Bände. Regensburg 1867.

Digitized by Google

Völker, wie der Kirche insbesondere zu gottgeordneten Zwecken dem Leser vor Augen führen. Nicht ganz unrichtig hat Taine Tosti in den Worten charakterisirt: „Der P. Tosti ist ein achtungswerther Geschichtschreiber, Denker, Reformator, aber von modernem Geiste erfüllt und von der Ueberzeugung durchwaltet, daß man Kirche und Wissenschaft versöhnen muß" (32), nur darf man das Wort „moderner Geist" nicht zu stark betonen, denn Tosti, nichts weniger als „modern" im Sinne des modernen Liberalismus, wollte mit seiner Forderung auf Versöhnung von Wissenschaft und Kirche nie die hehre Gestalt der Kirche als Hüterin der Offenbarung gegenüber rein menschlicher Wissenschaft antasten.

Eingehender hat sich Ferdinand Gregorovius in seinen „Römischen Tagebüchern" aus Anlaß seines Aufenthaltes in Montecassino im Monat October 1859 mit Tosti beschäftigt [1]). Für die vielen interessanten und pikanten Details erlauben wir uns, auf das Buch selbst zu verweisen. Dagegen muß die Stelle, in welcher der deutsche Gelehrte seinen Gesammteindruck über Tosti niederlegte, hier zur Mittheilung gelangen. „In diesem außerordentlichen Menschen," schreibt er, „flammt ein tiefer und schöner Geist. Es ist alles Intuition in ihm, er arbeitet oder studirt wenig, er schöpft alles aus sich selbst. Wenn er spricht, lacht er herzlich — es ist das Lachen eines glücklichen Gemüthes, das von Ehrgeiz niemals gequält wurde. Trotzdem liegt in seinem Blick etwas von überlegener Klugheit, was plötzlich den Stoff zu einem Kirchenfürsten verräth, es ist der ererbte Geist der Benedictiner-Aristokratie in ihm. Tosti lebt im Zusammenhang mit den Geistern, die von Montecassino aus in die Welt gewirkt haben" [2]).

Ueber die geheime Geschichte der Entstehung von Tosti's Storia della lega lombarda bringt der Cardinal hochinteressante Mittheilungen. Neuregelung der politischen Verhältnisse Italiens mit dem Papste an der Spitze war das politische Ideal, dessen

1) Römische Tagebücher. Von Ferdinand Gregorovius. Herausgegeben von Friedrich Althaus. Stuttgart 1892. Vgl. darüber meine Kritik in den Hist.Polit. Blättern 111 (1893) 489—510.

2) Gregorovius 90.

Digitized by Google

Verwirklichung Tosti in Gemeinschaft mit den conservativ gesinnten Elementen der Halbinsel anstrebte. Um auf Pius IX. in dieser Richtung einzuwirken, begab Tosti sich im Januar 1848 nach Rom, wo er wiederholt Besprechungen mit dem hl. Vater hatte. „Finden Sie," bemerkte der letztere, „in der Geschichte eine Thatsache, welcher der gegenwärtigen Lage Italiens gleicht?" „Ist das nicht der lombardische Bund," erwiederte sofort Tosti, „ich werde dessen Geschichte schreiben und sie Euer Heiligkeit, wenn Sie das erlauben, widmen" (38). Zugleich drückte der Papst den Wunsch aus, die Widmung vor deren Druck zu lesen. Vor der Abreise hatte Tosti eine längere Unterredung mit dem Abate Gioberti, als deren Ergebniß er in einem Briefe an seinen Ordensbruder P. D'Orgemont in Montecassino seine Ueberzeugung mittheilte, daß Gioberti Piemont an der Spitze der italienischen Bewegung sich dachte, während er (Tosti) dem römischen Pontificat diese leitende Stellung übertragen wünschte. Die „Geschichte des lombardischen Bundes" erschien mit einer „siedenden" Vorrede. „Kaum glaublich," bemerkt Capecelatro, „ist die Wirkung, welche das Buch in ganz Italien hervorbrachte. Es war wie ein Sturmwind, der einen großen Brand anfacht." Der Grund lag zumeist in der packenden Sprache, welche Tosti zu führen verstand, weßhalb der Cardinal es als „das farbenreichste, glühendste und am meisten dramatisch bewegte Buch des großen cassinesischen Geschichtschreibers" bezeichnet (37).

Und dennoch hat Tosti schwer unter diesem Buche leiden müssen. Pflichtgemäß lieferte er Pius IX. die Vorrede ein, der aber keine Zeit zu ihrer Lectüre fand und dem Verfasser sagen ließ, er möge sie, wie sie vorliege, drucken lassen. Nun hatte aber in der Zeit zwischen der Einsendung der Vorrede und dem Erscheinen des Buches die Stellung des Papstes zur italienischen Einheit sich vollkommen geklärt. Den Krieg mit Oesterreich lehnte Pius IX. als Vater der Christenheit ab. Wie ließ die kriegerisch angehauchte, vom Papst genehmigte Widmung Tosti's mit diesen Thatsachen sich vereinigen? Rührend ist die Beschreibung der Audienz, in welcher der Papst den P. Tosti empfing, ihn liebevoll tröstete und sich mit der einen oder andern kleinen Abänderung in der Vorrede zufrieden gab, um sie mit der Stellung des apostoli-

Digitized by Google

schen Stuhles in Uebereinstimmung zu bringen (42). Auch sonst erwies Pius IX. sich für Tosti als Engel des Trostes. Die Abfassung der Lega lombarda bildete in den Augen der neapolitanischen Regierung ein kaum verzeihliches Verbrechen. Tosti mußte mit seinen beiden Ordensbrüdern, dem Bruderpaar Pappalettere, nach Neapel kommen, wo die beiden letzteren dem Gefängniß überliefert, Tosti aber unter Polizeiaufsicht gestellt wurde. Unsägliches hat der edle Patriot mit seinem phantasievollen, leicht erregbaren und äußerst furchsamen Naturell damals gelitten. Was ihn noch tiefer kränkte, war der Verdacht, er sei Mitglied einer Bande von Meuchlern. Pius IX. that alles, um König Ferdinand von Neapel von der Unbescholtenheit und der Reinheit der patriotischen Absichten Tosti's zu überzeugen, er empfing ihn nach der Heimkehr aus Gaëta in Rom wie einen Freund und gab ihm die Mittel zu einer Reise nach Toskana.

Es gewährt immer einen besondern Reiz, aus dem Briefwechsel geistig bedeutender Männer schöpfen zu dürfen. In Briefen spiegeln sich die treibenden Ideen der Menschen am treuesten wieder. Von europäischen Berühmtheiten, mit denen Tosti in Montecassino zusammengetroffen, hebt Capecelatro zwei insbesondere hervor, Renan und Gladstone, also den Typus eines ungläubigen, gotteslästerischen Mannes und den eines innig frommen, gläubigen Christen. Schon während seines ersten römischen Aufenthalts 1831—1833 hatte Tosti erstern kennen gelernt. Im Jahre 1849 schrieb Renan bei einem Besuche in Montecassino in das Fremdenbuch sehr sinnig den lateinischen Text von Lukas 10, 42: Eines ist nothwendig. Maria hat den besten Theil erwählt — eine zarte Anspielung auf das beschauliche Leben, welches bei den Benedictinermönchen und vielleicht in noch höherem Grade im weiblichen Zweige des berühmten Ordens stets erfolgreiche Pflege gefunden hat. Als aber Renan die Verwegenheit gehabt, sein verführerisches und gotteslästerliches Leben Jesu an Tosti zum Geschenk zu senden, empfing er folgende denkwürdige Erwiderung: „Als wir uns in Rom kennen lernten, waren wir Jünglinge, waren wir Freunde. Du sandtest mir einen Gruß aus dem Morgenlande mit der Nachricht, Du schriebest das Leben Christi. Dessen freute ich

Digitized by Google

mich. Ich las Dein Buch, aber es entfiel meinen Händen, denn es war eine Versuchung für meine Vernunft und eine Beschimpfung meines Glaubens. Du selbst indeß bist nicht meinem Herzen entglitten, denn ich nähre die Hoffnung, Jesus von Nazareth werde mir einen neuen Beweis seiner Gottheit spenden und Deine Seele beugen, damit sie in demüthigem Glauben denjenigen, welchen Du im Stolz des Wissens verleugnet hast, bekenne mit den Worten: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (55).

Aeußerst sympathisch haben sich Tosti's Beziehungen zu William Ewart Gladstone gestaltet[1]). Der berühmte Staatsmann, der gewaltige Redner, der gläubige Christ, der tiefsinnige Kenner Dante's, der kundige Uebersetzer des Horaz hat Tosti auf Montecassino besucht und mehr denn einmal ihm treue Hilfe geleistet. In der Beurtheilung des englischen Freundes nach der religiösen Seite scheint Tosti indeß des klaren Blickes ermangelt zu haben. Wiederholt hat Tosti sich in seinen Briefen an Gladstone bemüht, die göttliche Einsetzung des römischen Pontificats zu beweisen. Von der Hoffnung erfüllt, Gladstone befinde sich schon auf halbem Wege nach Rom, hatte er sogar den Muth, folgende Ermunterung an ihn zu richten: „Würde ein Diener Ihrer Kirche diese Sache (die eben ausgesprochenen Gedanken) lesen, er würde meiner spotten. Aber Gladstone ist es, zu dem ich rede, der, wenn er auch noch nicht im Herzen, dann doch im Geiste katholisch ist und mich verstehen kann. Ich habe ihn gesehen, berührt im Hymnus an den gekreuzigten Heiland, den Sie aus dem Englischen in das Lateinische übertragen haben. In dieser Uebersetzung finde ich neben der Kunst in noch höherem Grade die Geistesrichtung des alten Englands. Das ist eine Blume, die man seit dreihundert Jahren in Ihrer Heimath zertreten, aber nicht ertödtet hat. Ungeachtet aller anglikanischen Bedrückungen bricht sie stets wieder hervor. Sie blüht in jenen Herzen, welche die Wärme des Frühlings der göttlichen Gnade noch erfüllt. Diese Worte: Jesus pro me perforatus Condar intra tuum latus — kann ein anglikanischer

1) Ueber „W. E. Gladstone in seiner Stellung zum Katholicismus" vgl. meine Artikel in den Hist.-Polit. Blättern 122 (1898) 310 ff. 420 ff.

Digitized by Google

Prediger zwar sprechen, aber nicht empfinden. Sie haben dieselben gefunden, Sie besaßen dieselben im Herzen und sind nicht katholisch? Quid prohibet te baptizari? Dank also für diese süße Blume, mit welcher Sie mich beschenkt haben. Dem Jesus perforatus werde ich sie zu Füßen legen und ihm sagen: Tibi solum tantum munus" (56).

Auch in späteren Jahren hat Gladstone der Abtei Montecassino und ihrem berühmten Sohne sein Wohlwollen bewahrt. In Erwiederung auf Tosti's Bitte um eine Gabe für die Wiederherstellung der Crypta hat Gladstone hundert Dukaten eingesandt (61). Der Erhaltung der Abtei gegenüber dem Gesetze brachte er das lebhafteste Interesse entgegen. Tosti verfaßte damals seine Broschüre „San Benedetto al Parlamento", eine herrliche Vertheidigung Montecassino's, die aber nicht frei ist von rhetorischen Auswüchsen und auf die Heißsporne der Kammer zu Florenz, die ächte Realpolitiker waren, den Eindruck verfehlte. Tosti ging noch weiter, indem er Gladstone's alte Freundschaft den Interessen der Abtei dienstbar machte. Gladstone brachte die Angelegenheit in die Presse, empfahl sie den gelehrten archäologischen Gesellschaften der englischen Hauptstadt und wurde im Ministerium Veranlassung, daß der englische Botschafter Sir Elliot beim König Victor Emmanuel der italienischen Regierung die Schonung Montecassino's nahelegte. Vergebens, die Abtei fiel, durfte aber mit einigen anderen Anstalten als nationales Denkmal unter der Obhut der Mönche fortbestehen. Um aus der allgemeinen Sündfluth zu retten, was überhaupt zu retten möglich war, begab sich Tosti nach Florenz und hat in Verhandlungen mit den damaligen Ministern seine Ziele theilweise erreicht (63—65). Ueberhaupt stand Tosti bei der italienischen Regierung in hohem Ansehen. Mit besonderer Genehmigung Pius' IX. und Leo's XIII. hat er wiederholt Verhandlungen in Sachen eingezogener Kirchengüter angeknüpft, und gerade diesen ist es zu verdanken, daß die beiden Kirchen Quattro coronati, sowie S. Giovanni e Paolo auf dem Celio, S. Antonio auf dem Esquilin in Rom, das Kloster der griechischen Mönche zu Grottaferrata bei Frascati u. a. gerettet wurden (69).

Nach der Aufhebung des Klosters erscheint Tosti uns im

Digitized by Google

Lichte eines Bekenners. Die hehre Stätte seiner Gebete, seelsorglichen Arbeiten und wissenschaftlichen Beschäftigungen schien ihm nunmehr noch fester an das Herz gewachsen. Zwei Berufungen an Staatsuniversitäten ablehnend, kehrte er auf den Montecassino zurück, wo er sich jetzt in noch höherem Grade, denn vor dem Greuel der Verwüstung, als Mönch fühlte und sein liebgewonnenes Tagewerk, wenngleich nicht im alten Umfange, wieder aufnahm. Wie durch Berufung an die Hochschule von Pisa, wollte die italienische Regierung durch Verleihung des savoyischen Civil-Verdienstkreuzes Tosti auszeichnen. Die Ableistung des mit der Entgegennahme dieses Ordens verbundenen Eides machte es ihm unmöglich, die neue Würde anzunehmen (71). Dabei blieb Tosti aber nach wie vor begeisterter italienischer Patriot, dessen Herz überaus warm für sein schönes Vaterland schlug. Wie ernst er seine patriotischen Pflichten auffaßte, bewiesen seine wiederholten Versuche, eine Versöhnung zwischen dem hl. Stuhl und der italienischen Regierung herbeizuführen. Pio nono war kein Intransigent[1]), sehnsuchtsvoll wünschte er Frieden mit Italien, wofern derselbe unter Beschützung der Würde des apostolischen Stuhles sich erreichen ließe. Von diesen Gesinnungen, aber ebenso sehr von seiner Ueberzeugung über die Schwierigkeit dieser Aufgabe hat der Papst dem Abt Tosti in wiederholten Unterredungen während der sechziger Jahre zu Rom Mittheilung gemacht. Mit Entzücken griff Tosti solche Kundgebungen des hl. Vaters auf. Was aber Pius IX. als schwierig erschien, dünkte Tosti mit seiner kräftig entwickelten Phantasie ein Kinderspiel. Nach handschriftlichem Material in Montecassino schildert Capecelatro Tosti's Vorschlag zu einer Aussöhnung mit Italien im Jahre 1868. Der Papst dem König von Italien das Vicariat über die eroberten Provinzen zutheilend, für sich nur die Würde eines Oberlehnsherrn behaltend, Rom vom Papste regiert, aber zugleich Ehrenhauptstadt

1) Ueber die edlen Bemühungen Pius IX. von 1847—1849 zu Gunsten der nationalen Sache sind zu vergleichen die auf ausgedehntem ungedrucktem Material beruhenden Artikel in: Civiltà cattolica Ser. 17, vol. 4. 15 Ottobre 1898 pag. 129—144; 5 Nov. pag. 272—287: La causa nazionale negli anni 1847—48—49. Ricordi storici.

Digitized by Google

des Königreichs Italien, endlich feierliche Verkündigung dieses neuen Rechtszustandes durch den hl. Vater in Gegenwart des Kronprinzen Umberto auf Montecassino — das sind lauter Dinge, die man nur zu nennen braucht, um sie auch in das Reich der Utopien verweisen zu müssen (67).

Und nicht viel vortheilhafter war es bestellt mit Tosti's Broschüre vom Jahre 1887 [1]). Am 24. April 1839 verbrachte der jugendliche Prälat Gioacchino Pecci, kurz zuvor von Gregor XVI. zum Delegaten von Benevent ernannt, acht Tage auf Montecassino, wo er Freundschaft mit Tosti schloß. Gegen Ende 1878 sind beide merkwürdige Männer, die in ihrem Grundcharakter und in ihrer Auffassung der italienischen Bewegung so verschieden waren, sich wieder begegnet. Der eine mit der Tiara geschmückt, der andere im Ruhme eines großen Gelehrten und berühmten Patrioten strahlend. An Gunstbezeugungen hat Leo XIII. gegenüber Tosti es nicht fehlen lassen. Er übertrug ihm den Posten eines Unterarchivars im Geheimen Archiv des Vatikan, und als Montecassino 1880 die vierzehnte Centenarfeier der Geburt seines großen Begründers, des hl. Benedict, feierte, sandte der Papst den Benedictiner-Cardinal Pitra zur Einweihung des Klosters, welches der Pinsel der Mönche von Beuron mit jenen Fresko-Gemälden streng-kirchlicher Richtung bedeckte, mit welchen Tosti sich nur allmälig ausgesöhnt hat (76). Das Vertrauen des Papstes erwiederte Tosti durch die unter seiner Leitung von Benedictinermönchen veranstaltete Herausgabe der Regesten des Papstes Clemens V. aus dem Vatikanischen Archiv. Im Uebrigen verfolgte Tosti mit gespannter Aufmerksamkeit alle Schritte des Papstes zur Anbahnung des religiösen Friedens. Mit ausdrücklicher Genehmigung Leo's XIII. verhandelte er mit dem Minister Crispi wegen Ausantwortung der Güter der Basilika S. Paul vor den Mauern Roms. Vielleicht ist Tosti im Laufe der Unterredungen mit Crispi zu unvorsichtig

1) Es ist auffallend, daß Msgr. T'Serclaes in seinem sehr verdienstvollen Werke: Le Pape Léon XIII sa vie, son action religieuse, politique et sociale. 2 vols. Lille (Desclée) 1894, bei der Schilderung der Ereignisse von 1887 Tosti's nicht gedenkt.

Digitized by Google

und offenherzig gewesen. Denn Crispi hat sich damals in die Ueberzeugung hineingelebt, als habe Tosti den geheimen Auftrag vom Vatikan, die leisesten Anfänge einer Aussöhnung mit Italien einzuleiten. Eine scheinbare Berechtigung empfing diese Auffassung durch die berühmte Ansprache des hl. Vaters an die Cardinäle am 23. Mai 1887 aus Anlaß des Abschlusses des religiösen Friedens mit der Krone Preußen, in welcher Leo XIII. zugleich seinen innigen Wunsch nach einer Verständigung mit Italien kundgab. Zeitlich mit einander zusammenfallend, wurden beide Thatsachen, die Verhandlungen Tosti's und die Anrede des Papstes an die Cardinäle, durch Crispi in ursächlichen Zusammenhang gebracht. Allerdings mit schwerem Unrecht. „Aber ich weiß," bemerkt Cardinal Capecelatro, „daß es Tosti, trotz all seinen Bemühungen, nicht gelungen ist, Crispi dieser Täuschung zu entreißen" (81).

Die Consistorialrede des hl. Vaters hatte auf Tosti's leicht erregbares Gemüth eine geradezu bezaubernde Wirkung ausgeübt. Im Herzen des sechsundsiebenzigjährigen Mannes loderte das Feuer der Jugend wieder auf. Der Sturm, der im Innern des Patrioten wie ein Meer tobte, mußte besänftigt werden. In wenigen Tagen schrieb Tosti seine berühmte Broschüre „La conciliazione". Seinem geistigen Kinde auf dem Papier in die Augen blickend, erschrak er. Aber Leute aus der Umgebung drängten ihn, die Arbeit um jeden Preis dem Drucke zu übergeben. Der erforderlichen Geduld entbehrend, um den gordischen Knoten, das heißt die Aussöhnung des Papstes mit Italien, nach Maßgabe der vom apostolischen Stuhle hiefür aufgestellten Normen und unter allseitiger Wahrung der höchsten Würde des Pontificates, zu lösen, griff Tosti zum Schwert, um ihn zu vernichten. Die Quintessenz der Broschüre lautete: Frieden um jeden Preis. Man hat sie einen lyrischen Gesang auf den Frieden genannt. Thatsächlich war sie, wie der Cardinal treffend bemerkt, „ein schwerer politischer und religiöser Irrthum" (82). Politisch war sie von großem Nachtheil, indem sie die römische Frage „um viele Schritte zurückdrängte". In religiöser Hinsicht hatte Tosti in die Rechte des Papstes eingegriffen, dem allein die Befugniß zusteht, die Bedingungen über die Lösung der römischen Frage aufzustellen. Je

Digitized by Google

nach der Stimmung der Geister war der Eindruck, welchen die Broschüre hervorrief, gänzlich verschieden. Die liberale Welt jubelte, die Katholiken erfüllte tiefer Schmerz. Man müßte das aufgeregte Naturell der Italiener nicht kennen, wollte man sich nicht auf ungeheuerliche Behauptungen aus Anlaß der „Versöhnung" gefaßt machen. Dazu gehörte das Gerücht, der Papst selbst habe um die Abfassung der Broschüre gewußt. „Der Papst," schrieb Tosti an den Minister Crispi im Monat August 1887, „besaß nicht die mindeste Kenntniß von meinem Vorhaben, die Broschüre abzufassen und zu drucken. Hätte er darum gewußt, er würde mir nicht nur seine Ansicht darüber geäußert, sondern auch die Veröffentlichung untersagt haben" (83).

Ungeachtet der schlimmen Dienste, welche Tosti dem hl. Stuhl durch seine Kundgebung geleistet, hat Leo XIII. ihm seine Gunst nicht entzogen. „Der Papst," bemerkt Capecelatro, „welcher Tosti lobte und in Güte seine Absichten entschuldigte, schrieb die Broschüre der glühenden Phantasie des Verfassers zu und suchte den Sturm, den sie veranlaßt, zu beschwichtigen. Ein Verbot der Schrift lehnte er ebenso ab, wie eine Bezeugung von Mißtrauen gegen Tosti durch Entlassung aus dem Amt des Unterarchivars." Nur in einem Punkte erwies er sich unnachsichtig. Er verlangte einen Widerruf, den Tosti sofort bereitwillig leistete, obwohl in etwas unbestimmten Ausdrücken. Der Papst verlangte dann eine unzweideutige Absage an die Broschüre. Auch diesen Wunsch hat Tosti erfüllt. Daß auch der zweite Widerruf im Osservatore Romano zur Mittheilung gelangte, führt Capecelatro weniger auf einen Wunsch des Papstes, als vielmehr auf das Drängen des Cardinals Bartolini zurück, welcher dem Papst die Nothwendigkeit dieser Veröffentlichung vorzustellen nicht aufgehört habe (84—86).

Eigentlich zugesagt hat der römische Aufenthalt Tosti nie. Die Vorgänge seit 1887 regten in seinem Herzen den Wunsch nach der Rückkehr in seine alte Heimstätte Montecassino an. Hier lieferte er eine klassische Uebersetzung des Sallust in das Italienische, verfaßte ein italienisches Leben des hl. Benedict, welches bald in französischem und englischem Gewande erschien, und trat nach dem Erlaß des berühmten Briefes Leo's XIII. vom 14. April

Digitized by Google

1895 [1]) an das christliche England mit Gladstone in Verbindung zum Zweck der praktischen Ausführung der vom Papst ertheilten Anregungen. Einen sehr beachtenswerthen Brief Gladstone's an Tosti vom Juni 1896 und des letztern Antwort vom 24. des nämlichen Monats hat Capecelatro zum Abdruck gebracht (95—99). Beide Männer waren Enthusiasten, Gladstone mit Bezug auf die Giltigkeit der anglikanischen Weihen, Tosti in Hinsicht auf die Bekehrung großer Volksmassen zur Kirche. Bei alledem bildet Gladstone's Schreiben ein erhebendes Denkmal seiner aufrichtigen Bewunderung des Papstes Leo XIII. Tosti erachtete sich sogar für berechtigt, eine Abschrift des Briefes von Gladstone durch den Cardinal Rampolla dem hl. Vater einzureichen, um seinem schwer geprüften Herzen Linderung zu bereiten. In einem sehr verbindlichen Schreiben dankte der Staatssecretär im Namen des Papstes für Gladstone's Gesinnungen gegen den hl. Vater und brachte zugleich dessen Bewunderung für den englischen Staatsmann zum Ausdruck.

Endlich stieg auch für Tosti der Abend des Lebens herauf. Am 21. September 1897 auf das Todeslager gestreckt, entschlief er fromm nach Empfang der hl. Sacramente am 24. September 1897 auf Montecassino zu einem bessern Leben. Mit ihm ist ein großer Mönch, ein weitbekannter Gelehrter, ein feuriger Patriot, ein glühender Vertheidiger des hl. Stuhles heimgegangen. In manchen Punkten hat er geirrt, indeß seine Irrthümer waren solche des Verstandes, nicht des Herzens. Aber seine Ideale waren hehr und rein, sein Leben makellos, sein Tod ächt christlich. Deßhalb wird sein Andenken uns unvergeßlich sein.

---

1) Vgl. über dieses päpstliche Schreiben meine Abhandlung in den Hist.-Polit. Blättern 115 (1895) 893—905.

Digitized by Google

XII.

Gothein's Heiligencarrikaturen.

Die im Januarheft des ‚Katholik' mitgetheilte Erzählung von der großen „Auflehnung" der ersten Germaniker ist eine Probe von der Art und Weise, wie Gothein des hl. Ignatius „Leben und Wirken zum Leitfaden seiner Betrachtungen" (S. 772) gemacht hat. Sein historisches Gewissen hat es augenscheinlich mit der Wahrheit nicht genau genommen; er hat sich mehr im Unterlegen, als im Auslegen bewährt. Leider findet sich dieser Mangel in dem Buche vom Anfang bis zum Ende nahezu auf jeder Seite. Der Professor der Nationalökonomie ist mit grenzenloser protestantischer Voreingenommenheit und Befangenheit, mit geringer Kenntniß der katholischen Theologie und auch sonst mit sehr zweifelhafter Competenz an seine Arbeit gegangen. Ihm stand von vornherein fest, daß der Jesuitenorden eine in ihrem innersten Grunde verkehrte, verderbliche und krankhafte, dem Wesen des ächten Christenthums widerstrebende Institution sei; deßhalb konnte auch sein Stifter kein wahrhaft edler und großer Mann sein.

Bei Gothein's von uns bereits in einem drastischen Beispiel aufgewiesener Methode konnte es ihm nicht schwer fallen, den Beweis dafür zu liefern. Er fand in Ignatius, was er finden wollte. Achtlos und verächtlich geht er an allem vorbei, was an der hoheitsvollen Erscheinung des edlen Spaniers jedes aufrichtige Gemüth ergreift und zur Bewunderung nöthigt, aber er hat tausend Augen offen für alles und jedes, was sich irgend seinem Zwecke dienstbar machen läßt, und ist überall emsig beflissen, Gift aus allen Blumen zu saugen.

Unglaublich und zahllos sind die Mißverständnisse, die ihm dabei unterlaufen. Wir wollen hier wenigstens einige Proben verzeichnen. S. 777 behauptet Gothein, Ignatius habe namentlich in seinen letzten Lebensjahren über seine Ordensbrüder wohl ge-

Digitized by Google

herrscht, aber wenig mit ihnen gelebt und „sich einer vornehmen Zurückhaltung selbst ihnen gegenüber beflissen". Als Beweis für diese mit allen Angaben der Biographen des Heiligen in vollem Widerspruch stehenden Behauptung führt er einzig an, daß, wie „aus den (römischen) Briefen der Cölner neuankommenden Jesuiten zu ersehen, diese Wochen lang im Collegium Romanum verweilten, ohne Ignatius vorgestellt zu sein, ohne überhaupt seiner ansichtig zu werden".

Was ist nun Wahres an dieser Behauptung? In sämmtlichen von Hansen veröffentlichten Briefen der Cölner Jesuiten findet sich nur eine einzige Stelle, auf die sich Gothein berufen könnte und auf die er auch augenscheinlich anspielt. Am 16. Mai 1553 waren drei junge Cölner, die in die Gesellschaft einzutreten gedachten, in Rom angekommen. Elf Tage später berichtete einer derselben, der nachmals berühmt gewordene Franz Coster, an den Obern der Jesuitenniederlassung Leonhard Kessel in Cöln: „Vorgestern (also neun Tage nach seiner Ankunft) sah ich zum ersten Male den Pater Ignatius; ich kann es nicht aussprechen, mit welcher Freude und Begierde; ich konnte mich an seinem Anblicke nicht satt sehen. Der greise Pater wandelte, auf seinen Stab gestützt, im Garten auf und ab. Es ist in Wahrheit ein Mann, aus dessen Angesicht die Gottseligkeit leuchtet, ein Mann voll Milde, Freundlichkeit und Güte, der mit Gelehrten wie mit Ungelehrten, mit Geringen wie mit Großen in gleicher Weise verkehrt" [1]). Und gerade aus diesem Briefe und diesen Worten hat Gothein das herrische und vornehm sich abschließende Wesen des Heiligen herausgelesen.

Ein arges Mißgeschick widerfährt dem Bonner Universitätsprofessor S. 441, wo er berichtet, Ignatius habe „eine besondere Abneigung gegen die Juristen gehegt". Den Beweis für diese schon an sich unglaubliche Behauptung führt er in folgenden Worten: „Auch das Studium vieler Theile des canonischen Rechtes scheint ihm nur ‚dem zanksüchtigen Gerichtssaal' zu dienen; er untersagt es dem Theologen." In Wirklichkeit hat Ignatius den

1) Hansen S. 227.

Digitized by Google

Seinigen das Studium des ganzen canonischen Rechtes gestattet; er wollte nur nicht, daß dieselben an den Universitäten jenen Theil des Kirchenrechts lehrten, der sich auf die „streitige Gerichtsbarkeit" (das forum contentiosum) bezog. Von seinen juristischen Collegen in Bonn könnte der gelehrte Professor leicht erfahren, daß forum contentiosum nicht „zanksüchtiger Gerichtssaal" bedeutet.

S. 321 findet sich die absonderliche Behauptung, Ignatius habe, im Gegensatze zu den protestantischen Predigern, es scharf „abgelehnt, das Dogma auf die Kanzel zu bringen". „Die Predigt der Jesuiten, auf das greifbar Nächste gerichtet, war dazu bestimmt, den katholischen Völkern die Beschäftigung mit den Dogmen wieder abzugewöhnen, sie war für sie der Beschwichtigungstrank." Den Beweis der Furcht der ersten Jesuiten vor dem Dogma findet Gothein in der Instruction, welche der hl. Ignatius wenige Wochen vor seinem Tode an die Cölner Jesuiten erließ[1]). In dieser Instruction heißt es: Die Väter „sollen sich besonders auf das Studium der Controverspunkte verlegen, auf daß sie im Stande seien, beständig die häretischen Irrthümer mit Bezeigung brüderlicher Liebe und mit Bescheidenheit, aber auch mit Eifer für die katholische Wahrheit zu widerlegen. Sie sollten dies jedoch in Privatgesprächen, nicht aber auf der Kanzel oder in den öffentlichen Vorlesungen thun, es sei denn, daß der Erzbischof es anders befehle. Denn solche Art, die katholische Lehre zu predigen, zu lesen und zu lehren, dieselbe auch gründlich zu beweisen und festzustellen, ist ruhiger, als in der Bekämpfung der Häretiker geräuschvoll vorzugehen. Wenn man sie offen angreift, werden sie nur verstockter werden, wogegen sie durch Anhören der entgegengesetzten Wahrheit vielleicht sich zerknirscht fühlen und in sich gehen mögen". In diesen Worten liegt doch das gerade Gegentheil von dem, was Gothein darin findet.

Gothein hat aus Ignatius von Loyola eine Persönlichkeit gemacht, welche die widerspruchsvollsten Eigenschaften in sich vereinigte. Obgleich von Geburt kein Spanier, sondern Baske, deren

1) Hansen 268—272.

Digitized by Google

Charakter, wie ihre Sprache sich himmelweit von der spanischen unterscheidet, war er nach unserm Biographen doch wieder ganz Spanier, spanischer Soldat, „ein wahrer Mikrokosmos der spanischen religiösen Cultur", ja so sehr Spanier, daß „durch ihn die Herrschaft des spanischen Geistes in der katholischen Kirche entschieden wurde". Er war „spanischer Neoscholastiker", aber auch „spanischer Mystiker" und doch wieder keiner, weil er es in einem Sinne war, der „die Mystik selber aufhob und den sittlichen Kern in ihr beinahe vernichtete", oder auch, weil er „halb Mystiker, halb Rationalist" war. Seine Schöpfung war international, aber doch wieder nur spanisch, weil er seine Genossen selbst „hispanisirte". Ignatius vereinigte in sich „spanische Ruhe" mit „lodernder spanischer Leidenschaft", „glühende Phantasie mit kühler, klarer Berechnung". „Logik und Leidenschaft durchdrangen sich in einer einzig dastehenden Weise; er war doch wieder ganz Reflexion und Verschlossenheit" und „kaustische Verstandesschärfe" [1]). Er war demüthig, aber seine Demuth war nicht die rechte, weil sich in ihm „ein ungeheuer persönlicher Ehrgeiz und eine leidenschaftliche Demuth durchdrangen". Worin diese leidenschaftliche Demuth bestehe, war wohl dem Verfasser selbst nicht klar. S. 296 erzählt er, Ignatius habe, als ihn seine Genossen zum General gewählt, sich auf's Entschiedenste geweigert, diese Würde anzunehmen. „Wir werden ein solches Verhalten weder als Heuchelei, noch als Berechnung bezeichnen dürfen", meint Gothein. So war es also doch wohl ächte Demuth? Mit nichten, lautet die Antwort. „Es ist die

1) Was der Verfasser von der „lodernden spanischen Leidenschaft und glühenden Phantasie" des Ignatius wiederholt behauptet, ist gänzlich unbegründet und findet in den Thatsachen keinerlei Bestätigung. Ignatius war ein Mann von außerordentlicher Geistesklarheit und felsenstarker Willenskraft; aber er war kein Redner, noch sonst ein Meister schöner Darstellung. Wenn Gothein S. 386 versichert, in dessen Briefen über den Gehorsam finde sich eine „unerschöpfliche Redefülle, kühne Bilder und schroffe, soldatische (!) Wendungen", so ist auch das wieder gänzlich grundlos. Nichts kann schlichter, ruhiger und nüchterner sein, als die Weise der Darstellung dieser Briefe und alles dessen, was Ignatius geschrieben hat. Aber freilich nichts ist auch wirkungsvoller, tiefer und überzeugender, als diese Schriften eines hocherleuchteten und wahrhaft weisen Mannes.

Digitized by Google

Art, wie Ignatius Demuth übte." Ignatius ist unserm Verfasser ein Schwärmer, aber kein gewöhnlicher; „seine Schwärmerei ist die Aufhebung der Schwärmerei durch sich selber."

Aber gerade in dieser Aufhebung der Schwärmerei durch sich selbst findet Gothein eine besondere Schuld des Heiligen; „eben hierin liegt seine Verurtheilung". „Den alten Asketen und Mystikern war es mit ihrer Schwärmerei wenigstens heiliger Ernst . . ., dem Stifter des Jesuitenordens ist selbst das Heilige nur ein Mittel zum Zweck" (S. 236). Eine solche Sprache ist in hohem Grade seltsam. Worin besteht denn nach Gothein des Ignatius „Schwärmerei"? Er findet sie zumeist in dem „wunderlichen Buch der Exercitien". Der Zweck derselben ist nach Ignatius eine solche Neuordnung des Lebens, welche dem heiligen Willen Gottes entspricht. Das Mittel zur Erreichung dieses Zweckes ist eine planmäßige, wohldurchdachte Betrachtung der Grundwahrheiten des Christenthums. Der Exercitant soll vor allem den großen Endzweck seines Daseins mit voller Klarheit in's Auge fassen, und weil die Sünde eine Abirrung von diesem alles umfassenden Endzweck ist, sie als das größte Uebel erkennen und verabscheuen lernen. Hat er im Lichte dieser ernsten, ewigen Wahrheiten sich mit Abscheu von der Sünde abgewendet und den festen Entschluß gefaßt, den bisher eingeschlagenen Irrweg zu verlassen, so steht er vor der Aufgabe, zu erforschen, welches nun der Weg sei, der zum Leben führt. Dieser Weg, sagen ihm die Exercitien, ist kein anderer, als derjenige, den Christus, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, gewandelt ist. Die Voraussetzung der Nachfolge Christi ist aber eine tief eindringende Betrachtung seines Lebens und der daraus sich ergebende Entschluß, dem göttlichen Führer in Liebe nachzufolgen. Deßhalb soll der Exercitant das Leben des Heilandes, von seinen Anfängen bis zu seiner Vollendung, zum Gegenstande der Betrachtung machen, um in der Erkenntniß und Liebe desselben zu wachsen und einst an seiner Herrlichkeit theilnehmen zu können. Man sollte nun meinen, daran sei nichts auszusetzen. Aber mit nichten. Gothein weiß es besser, er schlägt darüber die Hände über dem Kopfe zusammen. Das heißt, meint er, „selbst aus dem Heiligen nur ein Mittel zum Zwecke"

Digitized by Google

machen. Dadurch sei Ignatius „auf die schiefe Ebene getrieben worden, auf der selbst der höchste Schwung des Gemüthes zur Unsittlichkeit verkehrt wurde". Gothein mag sich beruhigen. Das Heilige darf freilich nicht Mittel zu einem unheiligen oder auch nur weltlichen, wohl aber zu einem heiligen Zwecke werden. Das Gebet, die Betrachtung sind gewiß etwas Heiliges; wir gebrauchen sie aber, um ein noch Höheres und Heiligeres zu erreichen. Ein heiliges Mittel zu einem heiligen Zweck ist doch nichts „Unsittliches".

Ein Mißverständniß ersten Ranges ist auch, was Gothein über die Verachtung des hl. Ignatius gegen die Askese sagt. Seine Abneigung gegen die äußere Askese habe an Hohn gegrenzt. In Wahrheit schätzte er die innere Abtödtung, z. B. der ungeordneten Eigenliebe, viel höher, als die äußere, doch galt ihm auch diese als ein Mittel der Heiligung. Er stellt in den Exercitien (add. X) eine ganz bestimmte Theorie über die verschiedenen Arten der äußeren Abtödtung und die dreifache Wirkung derselben auf, die in nichts von der Lehre aller anderen Asketen verschieden ist. Das Einzige, wodurch er sich von anderen Ordensstiftern unterscheidet, besteht darin, daß er aus weisen und guten Gründen für die Mitglieder seiner Gesellschaft kein gemeinsames Maß der äußeren Abtödtungen vorschreibt, sondern den Einzelnen in dieser Hinsicht an die Leitung des Obern und des Beichtvaters verweist.

Von den Exercitien des hl. Ignatius handelt Gothein auf zehn Seiten von S. 227 bis 237. Nach genauem Studium dieser ganzen Erörterung wage ich mit voller Zuversicht die bestimmte Behauptung, daß, von einigen unwesentlichen Angaben abgesehen, sich kein einziger wahrer Satz in dieser ganzen Auseinandersetzung findet. Der Leser wird meine Aufstellung glaublich finden, wenn er erfährt, daß unser Verfasser in seinen Mißverständnissen so weit geht, daß er dem hl. Ignatius die Verwechselung der Einbildungskraft mit dem Verstande zuschreibt. S. 230 sagt er: Nach Ignatius soll hinter dem Gedächtniß „die Phantasie — Ignatius nennt sie gleich den Mystikern den Intellect, was seine Auffassung der Verstandesthätigkeit kennzeichnet — eingreifen, jedoch nicht eine regellose, sondern eine ganz bestimmte, zwar glühende, aber der

Digitized by Google

Herrschaft des Willens unterworfene Einbildungskraft. Sie soll völlige Anschauung leibhaftig und lebendig, von der Wirklichkeit kaum zu unterscheiden, hervorrufen". Auf Grund dieser angeblichen Verwechselung spricht dann unser gelehrter Professor von „Hallucination", von „Ekstase", von „Schwärmerei", ja von „bis zur Verzückung getriebenem Schauen", was alles in den Exercitien stattfinden soll. Welchen Grund hat nun Gothein für seine paradoxe Behauptung? Keinen, auch nicht den Schein eines solchen. Weder in dem Namen — Ignatius spricht nur von entendimiento, was der Uebersetzer mit intellectus wiedergibt —, noch in der Sache. Von der Function des intellectus handelt Ignatius gleich in der Einleitung (Adnot. 2) zu den Exercitien in einer überaus nüchternen, gänzlich unmißverständlichen Weise. Seine Aufgabe ist das discurrere et ratiocinari [1]). Der Phantasie theilt Ignatius eine sehr untergeordnete Rolle zu. Da sie eher ein Hinderniß der Thätigkeit und der Speculation des Verstandes ist, so weist er den Betrachtenden an, sie, um ihr Abschweifen zu verhindern, durch eine bestimmte Vorstellung des Ortes, an dem sich die zu betrachtende Thatsache vollzieht, einigermaßen zu binden und der Betrachtung des Verstandes selbst dienstbar zu machen.

Wir widerstehen nur schwer der Versuchung, die Ausführungen Gothein's über das Moralsystem des hl. Ignatius und der Jesuiten, über den Probabilismus, über die fürstlichen Beichtväter und ähnliches dem Leser vorzulegen. Unser Urtheil über diese Theile seines Buches würde demjenigen nicht unähnlich sein, welches wir eben über seine Darstellung der Exercitien gefällt haben. Gothein fehlt nahezu alles, was einen Gelehrten zur richtigen Beurtheilung dieser Fragen befähigt. Wer im Stande ist, gegen die ausdrückliche Lehre des hl. Paulus den Gehorsam um Gottes Willen für „Selbstvergötterung und Menschenvergötterung" zu erklären; wer es an den „Reformatoren" hoch rühmt, daß sie „den Quell des Uebels und der Sünde in das Denken verlegten", und sich über

1) S. 454 hat übrigens Gothein schon wieder vergessen, was er hier von dem Phantasie-Intellect sagt. Er gesteht ganz offen, Ignatius „sehe den Intellect als die oberste Geisteskraft an".

Digitized by Google

die „Selbstgerechtigkeit" entsetzt, die darin liegt, daß nach Ignatius die sittliche Schuld von der freien Zustimmung des Willens abhängig sein soll; wer dann in der vollkommenen Unterwerfung unter den Willen Gottes oder des im Namen und der Autorität Gottes gebietenden Obern verhängnißvolle Grundsätze erblickt, die in ihrer Ausbildung und Anwendung das spanische (jesuitische) Sittlichkeitssystem ausmachen, eine „Mischung von Rücksichtslosigkeit, Verschlagenheit, Spitzfindigkeit, glühender Empfindung, leidenschaftlicher Demuth, kühler Verstandesmäßigkeit und disciplinirtem Fanatismus — ein kleines Salzkorn von Cynismus nicht zu vergessen—": der kann doch wohl keinen Anspruch darauf erheben, in Fragen der christlichen Moral mitzusprechen.

Von Alters her hat es als eine weise Regel gegolten: Nemo praesumitur malus, nisi probetur. Gothein hat sich die entgegengesetzte Regel zur Richtschnur in seiner Beurtheilung des Ignatius und der Jesuiten erkoren. Immer haben die Briefe großer Männer als der getreueste Spiegel ihrer Persönlichkeit gegolten. In der großen Anzahl der Briefe des Ignatius, geschrieben an Personen aller Stände, zu den verschiedensten Zeiten und über die mannigfaltigsten Gegenstände, offenbart sich uns nun ein hoher Geist von bewunderungswürdiger Klugheit, Milde, Gottes- und Menschenliebe. Nie fällt ein unbedachtes, bitteres, liebloses, hochfahrendes oder leidenschaftliches Wort. Gothein erkennt an, daß diese Briefe „sachlich und erbaulich" seien, aber er macht von ihnen nicht den Gebrauch, den ein umsichtiger Biograph von denselben machen muß, um ein richtiges, getreues Charakterbild seines Helden zu gewinnen. Mit Späheraugen fahndet er im Gegentheil überall nach einem Wort oder Satz, von dem er glaubt, daß er eine Bestätigung seines im Vornhinein feststehenden Urtheils enthalte oder sich wenigstens in solcher Weise deuten lasse.

Das ist so vom Anfang bis zum Ende seine Weise. So erzählt er S. 773, Ignatius „habe sich nie malen lassen", und fügt dann gleich hinzu: „sicherlich nicht aus Demuth, sondern weil ihm, der seinen Genossen verbot, ihm gerade in's Gesicht zu sehen, das forschende Auge des nachbildenden Künstlers unerträglich war". Das heißt doch wahrhaft Gedanken lesen. Uebrigens hatte Ignatius

Digitized by Google

seinen Genossen nicht verboten, ihm gerade in's Gesicht zu sehen, sondern unter den schönen Regeln eines wohlanständigen und einem Ordensmanne ziemlichen äußeren Auftretens auch die aufgestellt, „Personen, mit denen man spricht, besonders höher gestellten, nicht starr in's Gesicht zu sehen".

Von Torquato Tasso weiß man, daß er während seines kurzen Aufenthaltes in Neapel als Knabe von neun Jahren bei den Jesuiten seine erste Communion gefeiert habe. Schon nach wenigen Monaten zog er mit seinem Vater von Neapel fort und kam später nicht mehr in nähere Berührung mit den Jesuiten. Sollte man es für möglich halten, daß Gothein den Muth hat, zu behaupten, die Jesuiten hätten dabei „in das weiche Gemüth des großen und unglücklichen Dichters . . . den Krankheitskeim (seiner spätern Schwermuth) gepflanzt"? (S. 324.)

Gothein findet es (S. 470) erstaunlich, auch den großen Michel Angelo „unter den Verehrern Loyola's zu finden"; er habe sich sogar erboten, „völlig unentgeltlich die Kirche des Profeßhauses zu bauen, wie er es mit St. Peter hielt". Der Bonner Professor findet sich mit der verdrießlichen Thatsache durch die Erklärung ab, man habe „in den Kreisen der katholischen Opposition (!) in den Jesuiten noch längst nicht die Schildknappen des Papstthums, sondern nur die geschicktesten unter den Wiederbelebern der Volksreligiosität gesehen". Es wird dann noch hinzugefügt, „Ignatius habe diese Zuneigung des großen Künstlers alsbald in einem Rundschreiben der Gesellschaft kundgethan". In Wahrheit hat nicht Ignatius, sondern Polanco und auch dieser nicht in einem eigenen Rundschreiben, sondern nur ganz nebenbei mit vielen anderen erbaulichen Nachrichten in ganz kurzen Worten und ohne eine ruhmredige Bemerkung den auswärtigen Genossen diese Thatsache berichtet [1]).

S. 212 erzählt Gothein, allerdings in seiner Weise, was auch sämmtliche Biographen des Heiligen melden, Ignatius habe sich auf seinem Schmerzenslager in Loyola durch die Lesung des Lebens Jesu und der Heiligen mächtig zur Nachahmung derselben

1) Cartas de S. Ignacio n. 506.

Digitized by Google

angetrieben gefühlt. So hatte einst auch der hl. Augustin gesagt: Potuerunt isti et istae, cur non et ego? Daran ist wohl nichts auszusetzen. Aber S. 222 wird bei Gothein aus dem frommen Verlangen der Nachfolge Christi und der Heiligen „die abenteuerliche Idee, die Heiligen zu übertreffen", und gar S. 778 der Entschluß gemacht: „Ich will werden, was der heilige Franziskus und Dominikus sind — ein Heiliger, zu dem man betet." Damit ist natürlich auch Ignatius' „ungeheurer persönlicher Ehrgeiz", von dem sich sonst in seinem ganzen Leben auch nicht die leiseste Spur findet, auf eine höchst bequeme Weise im Handumdrehen erwiesen.

Die katholische Kirche hat Ignatius von Loyola die Ehren eines Heiligen zuerkannt und ihn damit als Beispiel hoher sittlicher Vollkommenheit aufgestellt. Das hindert Gothein nicht, die ärgsten Beschuldigungen ohne den Schatten eines Beweises auf ihn zu häufen. Es gibt kaum einen Schimpf, den er ihm erspart hätte. Wir wollen davon absehen, daß er „für jeden Schritt Inigo's eine Parallele mit dem sinnreichen Junker von La Mancha" findet; ungleich schlimmer ist, daß er Ignatius „scrupellose Verwendung lauernder Arglist" (S. 73), „ungeheuern Ehrgeiz" (S. 775), „Aufreizung gegen die Staatsgewalt" (S. 342) und „Schüren des Hasses" gegen dieselbe (S. 337), „Menschen- und Selbstvergötterung" (S. 455), „Verstellungskunst" (S. 339) und Grundsätze Schuld gibt, aus denen „maßlose Heuchelei" (S. 455) und jenes abscheuliche „spanische Sittlichkeitssystem" entspringen mußte, welches wir oben schildern hörten.

Wo möglich noch ärger ist, was Gothein über zwei andere Heilige der Kirche urtheilt. Dem hl. Franz von Borgia, einem Manne, der den höchsten Ehren entsagt und vor anderen Orden die Gesellschaft Jesu zumeist darum erwählt hatte, um vor der Gefahr, kirchliche Würden annehmen zu müssen, mehr gesichert zu sein, dichtet er deßungeachtet „abenteuerlichen Ehrgeiz", „finstere Askese", „abergläubischen Dämonismus" und Cynismus an, ja er schreibt kalten Blutes den Satz nieder: „Man möchte fast meinen, das Dämonisch-Unheimliche im Wesen der Borgia's trete in dem Greise wieder hervor, und im Bewußtsein von all den krummen

Digitized by Google

Wegen, die seine Politik ging, von dieser Thätigkeit, die großentheils im Schüren von Haß, im Flechten von lichtscheuen Intriguen, im Anstiften von Verschwörungen, im Lauern und Horchen bestand, poche er darauf. Aber das ‚ad maiorem Dei gloriam' stand ihm zudeckend über all diesen Thaten." (S. 578 f.)

Etwas glimpflicher wird von Gothein der hl. Philipp Neri behandelt. Er macht ihn nicht zu einem Scheusal, wie Franz von Borgia, aber er raubt diesem liebenswürdigen und hochbegnadigten Mann nach Möglichkeit jenen herrlichen Nimbus hoher Weisheit und reinster Gottesliebe, der von ihm ausstrahlt. Er ist ihm „der cynische plebeische Philosoph", „der moderne Diogenes", der „das Uebersinnliche zur krassen Realität verkörpert", dabei dem „Dämonenglauben in seinen derbsten Formen" ergeben war, für „tüchtige Prügel", durch die er die Teufel bannte, „eine besondere Zuneigung besaß", an allerlei „Eulenspiegeleien Gefallen fand", „der unvorhergesehene schallende Ohrfeigen und den schlagenden Buffonenwitz als Universalmittel gegen melancholische Gesichter und böse Gedanken, die er den Leuten an den Augen ansah, anwendete", „immer so leichtsinnig als möglich that" u. s. w. Gothein ist nicht ganz blind gegen die Vorzüge dieses außerordentlichen Mannes; er rühmt seine durchdringende Menschenkenntniß, seine fromme Fröhlichkeit und scheint sogar seine „Wunderkuren" nicht in Abrede zu stellen. Alles in allem ist es aber doch nur das widerliche Zerrbild des wunderlichen „cynischen Philosophen", das der Bonner Nationalökonom von ihm entwirft. Gewiß erschien in Philipp Neri ein neuer Typus eines Heiligen, ein volksthümlicher Heiliger, wenn man so sagen will, den Gott für diese seine Aufgabe mit besonderen Gaben ausgestattet hatte; aber, wenn er sich in mancherlei unwesentlichen Aeußerlichkeiten von anderen Heiligen unterscheidet, so doch nicht im Wesentlichen. Auch in ihm ist es die reinste Gottesliebe, der glühende Seeleneifer, die tiefe Demuth, und Einfalt des Herzens und der Chorus aller übrigen Tugenden, die ihn zu einem hohen Ideal christlicher Vollkommenheit gemacht haben (S. 199 ff.). —

Wie der Bonner Professor der Nationalökonomie aus der geringfügigen Thatsache der Entlassung einiger der 57 Zöglinge

Digitized by Google

des deutschen Collegiums in Rom den Roman einer Auflehnung und Entlassung sämmtlicher oder doch der Mehrzahl der ersten Germaniker mit allerlei Nebenumständen zu machen verstand, so hat er mit derselben Virtuosität aus dem demüthigen, weisen und heiligen Ordensstifter Ignatius, wie er in Wort und Werk sich darstellt, einen zwar thatkräftigen, scharf und klug berechnenden, aber phantastischen, verschlossenen, arglistigen, ungeheuer ehrgeizigen Mann und den Urheber von Grundsätzen geschaffen, aus denen sich maßlose Heuchelei und ein abscheuliches, laxes, „spanisches" Sittlichkeitssystem mit Nothwendigkeit entwickelten. Für beide Ergebnisse seiner Forschungen fand er in den Thatsachen keinen Grund; er fand ihn aber in seiner eigenen schöpferischen Phantasie und in der engherzigen Voreingenommenheit, mit der er sich an eine Aufgabe wagte, der er aus mehr als einem Grunde nicht gewachsen war. Eines schickt sich nicht für alle. Non omnia possumus omnes. Wir nehmen nicht an, daß Gothein bei der im Vorausgehenden geschilderten Darstellung und Charakterisirung dreier großer katholischer Heiligen sich von bewußter Leidenschaft habe leiten lassen; thatsächlich aber liegt in seinem „großen Leben", wie es genannt worden ist, der für den Katholicismus geradezu beschimpfende und bitter kränkende Vorwurf: daß die katholische Kirche Männer als Ideale christlicher Tugend und Vollkommenheit aufstellt, denen es sogar am Mittelmaß sittlicher Integrität gänzlich gebricht, und daß die Katholiken solchen Männern Bewunderung, ja sogar religiöse Verehrung zollen.

XIII.

Literatur.

Brück, Dr. H., Lehrbuch der Kirchengeschichte für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium. Siebente verbesserte Auflage. Mainz, Kirchheim 1898. gr. 8°. 958 S. *M.* 11.

Wenn ein Werk, wie das vorliegende, in noch nicht 25 Jahren sieben starke Auflagen erlebt, in die englische, französische und italienische Sprache übersetzt und auch durch inzwischen entstandene

Digitized by Google

Concurrenzwerke nicht verdrängt wird, so bedarf es nicht vieler Worte, um seine Gediegenheit und Brauchbarkeit in's Licht zu stellen; ein solcher Erfolg redet mehr als Worte. Gleichwohl wollen wir nicht unterlassen, die Gründe kurz zusammenzufassen, die unseres Erachtens dem Buche seinen Erfolg gesichert haben. Es sind dies folgende: Gründlichkeit, Objectivität, Wissenschaftlichkeit und Klarheit. Das Lehrbuch ist 1) gründlich: die wichtigsten Begebenheiten auf dem Gebiete der Kirche von ihrer Gründung bis zur Gegenwart kommen zur Darstellung und Erörterung. Nichts Wesentliches ist übersehen; minder Wichtiges ist wenigstens angedeutet, kirchengeschichtliche Streitfragen werden objectiv, präcis und correkt erörtert; wir erwähnen nur die Behandlung der Liberius-, Vigilius- und Honoriusfrage, die Erörterung über Gregors VII. Ideen und dessen Verfahren gegen Heinrich IV., über die Bulle „Unam sanctam", den Geleitsbrief des Hus, die Aufhebung des Templerordens, die Inquisition, das abendländische Schisma u. a. m. 2) Objectivität ist dem vorliegenden Werke eigen. Es ist mit großer Wärme und Liebe zu unserer heiligen Kirche geschrieben; allein dies hindert den Verf. keineswegs, die Schäden bloßzulegen, die sich theils durch die Schwachheit, theils durch die Verdorbenheit der Menschen in verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte herausgebildet hatten. Andererseits aber hütet sich der Verf. vor Uebertreibung dieser Schäden und vor Zugeständnissen an vielfach noch keineswegs bewiesene, moderne Urtheile über Personen und Dinge. Ueberall finden wir Licht und Schatten richtig vertheilt. Wir verweisen z. B. auf die Darstellung des Papstthums im 10. Jahrhundert, die Charakteristik der Päpste vom abendländischen Schisma bis zur Reformation und die ganze Behandlung der sog. Reformation. 3) Streng wissenschaftlich ist dies Buch; denn es wird dem Leser keineswegs zugemuthet, den Auffassungen des Verf. unbesehen Glauben zu schenken, vielmehr werden allenthalben die Quellen angegeben, die Literatur genau verzeichnet und auf die gegnerischen Schriften gebührend Rücksicht genommen. Durch größere Auszüge aus den Quellen wird den Studirenden das Studium wesentlich erleichtert, durch eine knappe Kritik wird bei Literatur-

Digitized by Google

angaben der Standpunkt des citirten Werkes gekennzeichnet oder dieser Zweck durch Verweise auf ausführliche Recensionen erreicht. Das Lehrbuch ist endlich 4) klar. Es sucht die Wissenschaftlichkeit nicht, wie so manche andere gelehrte Werke, zu erlangen auf Kosten der Klarheit und Einfachheit. Wenn der Herr Verf. in der Vorrede erklärt, er sei vorzüglich bestrebt gewesen, „ein den Anforderungen der Wissenschaft und den Bedürfnissen der Candidaten der Theologie entsprechendes, klares und praktisches Lehrbuch zu schreiben", so muß man gestehen, daß sein Bestreben von Erfolg gekrönt ist.

Im Interesse der Wissenschaft und im Interesse der Theologiestudirenden darf man nach alledem wünschen, daß dies tüchtige Lehrbuch auch fernerhin eine gleich günstige Aufnahme finde, wie bisher.

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Von Alfons Lehmen S.J. Erster Band. Freiburg, Herder 1899. 8°. XV, 444 S. *M.* 5.

Mit welch' unermüdlichem Eifer und erfreulichem Erfolge in der literarischen Republik, welche die Väter der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu in ihrem Collegium maximum zu Valkenburg in der holländischen Provinz Limburg errichtet haben, die philosophischen Studien gepflegt werden, dafür zeugt wieder einmal obiges Lehrbuch, dessen erster Band soeben an's Licht getreten ist. Während der von Jesuiten-Professoren in den Collegien von Exaeten und Stonyhurst (Lancashire in England) verfaßte, heute in zweiter Auflage vorliegende sechsbändige Cursus philosophicus (Freiburg, Herder) vermöge des Gebrauches der lateinischen Sprache und der scholastischen Terminologie einen nicht bloß gelehrten, sondern auch internationalen Charakter besitzt, schienen auch unsere heimischen Lehranstalten, in welchen die Philosophie in deutscher Sprache vorgetragen wird, Berücksichtigung zu fordern. Dazu gesellte sich das Bedürfniß der gebildeten Laienwelt, welches durch ein deutsches Lehrbuch der Philosophie Befriedigung erheischte. Denn der Drang zu philosophiren wohnt dem Menschen nun einmal nach der Bestimmung des Schöpfers unveräußerlich

Digitized by Google

inne und macht sich auf den verschiedensten Gebieten geltend, man mag eine Lebensstellung einnehmen wie immer. Auch solche Kreise hat der mit der heutigen Entwickelung der Naturwissenschaften gut vertraute Verf. bei Abfassung seiner Arbeit ausgiebig berücksichtigt.

Der vorliegende erste Band umfaßt die Logik nach ihrer doppelten Seite, als formale Logik und als Kritik (materielle Logik), und die allgemeine Metaphysik oder Ontologie. Dem zweiten Bande, dessen Ausgabe für Ende 1899 in Aussicht gestellt wird, sind, der Vorrede zufolge, Kosmologie, Psychologie und Theodicee vorbehalten. Ich will annehmen, daß dem gelehrten Verf. nur durch ein Versehen im Programm seines zweiten Bandes das Wort „Moralphilosophie" entgangen ist. Es wäre sehr zu beklagen und würde mit den Worten des Titels „Zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht" in Widerspruch stehen, wollte er einer, wenn auch noch so kurzen Behandlung der Moral- und Socialphilosophie sich entziehen. Wenn die akademische Jugend wider die im Schwange gehenden Systeme des Skepticismus und Idealismus Schutz verlangt, dann liegt uns die sociale Frage doch noch etwas näher. Und gerade aus den Reihen der akademischen Bürger, denen wir das Werk des P. Lehmen in die Hand zu drücken wünschen, gehen die künftigen Mitglieder der gesetzgebenden Körperschaften hervor. Diesen Männern die Kenntniß ihrer Leitsterne vorenthalten, scheint uns nicht gerathen.

Was die Arbeit des Herrn Verf. anlangt, so ist sie die gereifte Frucht einer langjährigen Lehrthätigkeit als Professor der Philosophie. In der Luft des akademischen Hörsaals aufgewachsen, im Feuer zahlreicher philosophischer Disputationen bis in die kleinsten Details geläutert, will das Buch auch der Schule dienen. Uebersichtlichkeit der Darstellung, Präcision der Begriffe, gelungene Uebersetzungen der scholastischen Definitionen verbinden sich mit großer Sicherheit der Doctrin. Im Anschluß an die Ueberlieferung seines Ordens bewegt er sich auf dem Boden der Scholastik und des hl. Thomas, dem er durchgehends folgt. In mehr als einer Partie bemerkt man den bewußten scharfen, ausführlich begründeten Gegensatz wider moderne Geistesrichtungen,

Digitized by Google

wozu wir den Skepticismus und Idealismus rechnen. Eine besonders eingehende Widerlegung erfährt Kant, und zwar mit Recht, wenn man sich der Begeisterung erinnert, mit welcher gerade in unseren Tagen der Ruf „Zurück zu Kant" in den Kreisen der Gelehrten ertönt. Nur hätte ich gewünscht, daß der Verf. seine ausführlich begründete Auffassung von analytischen und synthetischen Urtheilen (208) auch stets festgehalten, was S. 418 nicht geschehen zu sein scheint.

Wenngleich die positive Behandlung des Gegenstandes überwiegt, ist doch zugleich auch dem polemischen Element Rechnung getragen. Auf die scharf gefaßten Einwürfe folgen sogleich die meisterhaft gegebenen Widerlegungen. Einzelne Partien erscheinen besonders vertieft. Dahin sind zu rechnen die Lehren von der Analogie und der Person, sie gehören zum Besten des ganzen Buches. Weil die erstere wiederholt zur Sprache kommt, wäre schon S. 43 ein Hinweis auf die spätere ausführliche Behandlung S. 310 erwünscht. Der eigentlichen Palästra des Geistes, der Logik, deren Nichtbeachtung oder stiefmütterliche Behandlung eine Quelle der schlimmsten Seuchen auf dem Gebiete des Geistes bildet, hat der gelehrte Verf. besonders eingehende Aufmerksamkeit gewidmet. Bei Fragen, die sich berühren, aber noch mehr Unterschiede aufweisen, wie die Erkenntnißquellen einerseits und die Principien der Gewißheit, die Kriterien der Wahrheit und die Motive der Gewißheit andererseits, sind diese gegenseitigen Verhältnisse verständnißvoll hervorgehoben.

Sämmtliche vom Verf. erörterten Materien sind ja uraltes Eigenthum der katholischen Philosophenschulen und in jüngster Zeit, namentlich unter dem Pontificate Leo's XIII., in trefflichen Lehrbüchern der Welt wieder näher gebracht worden. Wie viele dieser Bücher man aber auch gelesen haben mag, so ist man P. Lehmen die Anerkennung schuldig, daß aus seinem Werk ein wohlthuender Hauch der Frische den Leser anweht. Es ist die Arbeit eines selbständigen Denkers und deßhalb eingehender Beachtung werth. Zur Orientirung des Lesers ist eine Inhaltsübersicht beigegeben, die man sich nach T. Pesch's großer lateinischer Logik und Psychologie nur noch ausgebreiteter wünschen möchte, sowie ein Ver-

Digitized by Google

zeichniß der Lehrsätze. Für letzteres wünschen wir dem gelehrten Verf. besonders warmen Dank darzubringen; die akademische Jugend wird dasselbe lebhaft begrüßen. Daß dem zweiten Band ein genaues Register beigefügt werde, darf als selbstverständlich gelten. Der Druck ist genau, doch steht S. 261 De Lamennais, Essay statt De La Mennais, Essai. S. 287 Z. 7 v. u. ihm Gegenstand statt im. S. 314 Z. 7 v. o. metaphysische Redensarten statt metaphorische. S. 417 Anmerkung A treatice statt treatise.

A. Bellesheim.

Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit. Von Dr. theol. Philipp Kneib. Mit bischöflicher Approbation. *M.* 1.20. XII, 73 S. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim 1898.

Die Parole „Zurück zu Kant" hat die philosophische Situation nicht wesentlich gebessert, in die uns der feine Materialismus des unbewußten Agnosticismus gebracht hat. Mit einer Erkenntnißtheorie allein, die sich auf praktischem Gebiete nur durch verzweifelte Sprünge aus dem tödtlichen Flugsande der Skepsis zu retten vermag, ist der Welt auf die Dauer nicht gedient. Beweis dessen die Zerfahrenheit auf allen philosophischen Gebieten: nicht nur in der Metaphysik, deren Berechtigung ja für die Meisten nicht mehr feststeht (vgl. die Vorlesungsverzeichnisse der deutschen Universitäten!), sondern auch in der Ethik, deren Nothwendigkeit von niemand geleugnet wird, der aus der Menschheit nicht eine Heerde wilder Thiere machen will. Die Ethik in den Systemen unserer Philosophen, wie die Ethik fin de siècle unserer Romane und Bühnenstücke, von den modernen Lyrikern ganz zu schweigen, birgt nur den einen klaren Satz, der wie ein no popery Ruf aus allen Werken wiedertönt: „Nichts Christliches!", alle übrigen Sätze sind in ihren Forderungen oder in ihrer Begründung voller Wirrsal und voller Widerspruch. Die Leugnung der übernatürlichen Wahrheit führt eben fast nothwendig auch zur Leugnung der natürlichen Wahrheit und so sehen wir die Begriffe: Wille und Freiheit, Gewissen und Reue theils falsch erklärt, theils geradezu hinausgewiesen aus dem Kreise der Gebildeten und durch kraft- und markloſe Surrogate ersetzt. Unter diesen Umständen darf eine

Digitized by Google

philosophische Apologie dieser wichtigen Begriffe, wie die vorliegende Schrift sie entwickelt, von vornherein Anspruch auf Beachtung erheben.

Der Verf. gliedert seinen Stoff naturgemäß in vier Theile. Zuerst sichert und begrenzt er die Basis seiner Beweisführung durch Discussion der Begriffe Freiheit und Causalitätsgesetz auf dem Gebiete der Sittlichkeit und schränkt sein Thema auf die innere Verantwortlichkeit ein. Sodann wird der Kern des Problems positiv dargelegt und die entgegenstehenden Erklärungsversuche werden abgewiesen. Endlich wird als Ergebniß der Beweisführung die Existenz Gottes als sittliches Postulat gefolgert.

Nicht ob ich etwas Gewolltes thun oder unterlassen kann, sondern ob ich das Gewollte frei, ganz aus eigenster Initiative heraus will, oder ob es mit naturnothwendiger, wenn auch mir selbst unbewußter Gewalt sich mir aufdrängt, das ist die Frage. Führt aber diese eigenste Initiative, die Selbstbestimmung des Willens nicht auf eine unendliche Reihe zurück und läßt sich dieser Einwand mit dem Hinweise auf die Vielseitigkeit der Willenspotenz beseitigen? Verf. weist beides ab mit der Erklärung, daß das Wollen mit und in der werthschätzenden Erkenntniß zur lebendigen Kraft wird. Der Einwand der Ursachlosigkeit des freien Willens kann nur mißverständlicher Weise erhoben werden, nämlich durch Uebertragung des Begriffes der Succession in den Geist, der doch mit der mechanischen Causalität der materiellen Dinge gar nichts zu thun hat, eben weil er als Geist sich selbst beherrscht und bestimmt und mit und aus der werthschätzenden Erkenntniß den Willensact als Schlußeffect des Wollensprocesses gestaltet. Um die Geistigkeit des Vorganges möglichst unbefangen zu beobachten, empfiehlt es sich, vom Conflict zwischen zwei physischen Gütern abzusehen, weil sie unsere Gedanken in die Sphäre der Sinnlichkeit führen, wo naturhafte Regungen mit mechanischen Wirkungen unvermeidlich sind. Ein besseres Object der Beurtheilung ist das Gebiet, wo das Physisch-Gute in Conflict geräth mit dem Ethisch-Guten, wo es sich herausstellt, daß der Mensch frei ist, aus der Würdigung des innerlich Werthvollen heraus das Sittlich-Gute zu wählen, auch wenn naturhafte Triebe noch so mächtig sich dagegen auflehnen.

Digitized by Google

Der Mensch schätzt nicht nur die erkannten Dinge in concreto, insofern sie ihm nützlich sind, sondern auch in abstracto, insofern sie wahr sind. Viele Probleme der höheren Mathematik sind praktisch ganz werthlos, dennoch vermögen sie durch ihren inneren Wahrheitswerth ein Menschenleben auszufüllen. Ganz so kommt auch den gethanen Dingen, den Handlungen ein innerer, ein sog. sittlicher oder ethischer Werth zu, abgesehen davon, daß durch sie Lust- und Unlustgefühle praktisch erledigt, d. h. befriedigt werden. Zunächst ist nun die Thatsache zu constatiren, daß das sittliche Urtheil hierüber — gut und schlecht — mit Nothwendigkeit in uns entsteht und als Gewissen oder Pflichtgefühl eine souveräne ethische Autorität geltend macht, die auf Lust- und Unlustgefühle keinerlei Rücksicht nimmt, sondern selbstthätig auf Grund eines Werthgefühls und Werthurtheils unseres Verstandes über den inneren absoluten Werth der Handlung richtet. Daraus folgt, daß einer physisch guten Handlung nur dann sittliche Würde zukommt, wenn durch das verursachende und begleitende Lustgefühl das Werthgefühl nicht absorbirt wird; die aufopfernden Handlungen der Thiere bei der Brutpflege u. s. w. entbehren von vornherein der sittlichen Güte. Dem Pflichtgefühl vor der That entspricht das Gefühl der Verantwortlichkeit nach der bösen That, wobei drei Momente hervortreten: der Vorwurf, das Bewußtsein eines selbstverschuldeten inneren Unwerthes und die Ueberzeugung, daß in einem ähnlichen Falle die Entscheidung im Sinne der Pflicht ausfallen kann und soll. Dieses nachfolgende Gewissen, das nur als angeboren erklärlich erscheint, bringt auch sinnliche Regungen, Gewissensbisse hervor, die bis zum körperlichen Unbehagen führen, ist aber noch keine Reue; diese liegt erst in der förmlichen, willensstarken Zurücknahme der That, verbunden mit dem Vorsatze der Besserung. Eine sehr lebendige Illustration hierzu bietet Strindberg's neuestes Werk: Inferno.

Im dritten Kapitel, das den Gegnern der Willensfreiheit gewidmet ist, kommen die Leugner der Existenzberechtigung von Gewissen und Reue ebenso zu Wort, wie jene, welche die äußere und innere Verantwortlichkeit nicht preisgeben möchten; Rée, Wundt, Baumann, Darwin, Höffding, Hartmann, Volkmann, Förster und be-

Digitized by Google

sonders ausführlich Kant bringen ihre Argumente, wobei nicht selten das Gefühl des tertius gaudens den Leser beschleicht, so greifbar treten die Widersprüche hervor.

Eine sonderbare Ironie des Schicksals zwingt ja die Gegner, es mit dem Causalitätsgesetze, das ihnen so sehr am Herzen liegt, recht leicht zu nehmen, sobald sie einen hinreichenden Grund für das Gefühl der Verantwortung angeben sollen; denn der Versuch, auf Gott zu recurriren, muß nach Jodl's Erklärung als theologische Verzierung der philosophisch genügend begründeten Ethik, als ein unnützer oder gar phantastischer Ueberbau über dem Altare der Ethik bezeichnet werden. Und doch läßt sich aus dem Nutzen allein weder Werthgefühl und Werthurtheil, noch die Verpflichtung erklären. Vieles ist nützlich und doch nicht verpflichtend; am nützlichsten ist oft das heroisch Gute, aber die Verpflichtung dazu am geringsten. Als im Jahre 1864 beim Sturme auf die Düppler Schanzen die Colonnen vor dem letzten Hindernisse, den Palissaden, fast wehrlos dem feindlichen Feuer ausgesetzt, Halt machen mußten, trat ein Sergeant aus der Front mit den Worten: „Herr Lieutenant, ich werde mich opfern, sorgen Sie für mein Weib und meine Kinder!" Darauf nahm er einen Pulversack und sprengte sich mit einem Theile der Palissadenwand in die Luft. Niemand wird es wagen, den anderen Tausenden den Vorwurf der Pflichtverletzung zu machen. Nein, die unbedingte Verpflichtung des sittlich Gebotenen kann nur auf einen obersten Gebieter zurückgehen, dessen Wille mächtig genug ist, meinen Willen zu beherrschen, nur eine bewußte Person kann der Person willensmächtig gegenüber treten. Damit erledigen sich auch die phantastischen Träumereien von der Ausgestaltung des allgemeinen Weltwillens in Bezug auf den inneren Menschen. Auch das Gefühl der Scham und Verantwortlichkeit hätte sich als unzweckmäßig für ein behagliches Dasein längst verloren, wenn es nur auf gesellschaftlichen Instinkten beruhte. Die fortdauernde, einheitliche und feste Wirksamkeit von Pflichtgefühl, Verantwortlichkeit, Schuldbewußtsein, Gewissensbissen und Reue, mit anderen Worten der sittlichen Factoren, muß einer ebenso fortdauernden, einheitlichen, wirksamen Quelle entspringen und in ihrem letzten Ziele auf sie zurückgehen, d. h. auf Gott.

Digitized by Google

Wird der letzte Zweck der Sittlichkeit, die öffentliche absolut giltige Abrechnung im Gerichte und das kampflose beseligende Ruhen in der unendlichen Glückseligkeit Gottes, nicht anerkannt, dann schwebt alle Ethik in der Luft und die souveräne Wissenschaft endigt mit schmählichem Verzichte auf Erreichung des dem Menschen innewohnenden Ideals.

Der Verf. hat seine Aufgabe gut gelöst und die richtigen Principien klar hervorgehoben, wobei er sich mit Recht an Schell's feine psychologische Darlegungen anlehnt. In formeller Beziehung wäre eine etwas größere Ausführlichkeit, zu welcher der Stoff fast gewaltsam hindrängt, dem leichten Verständnisse sicher zu gute gekommen und ebenso der Genauigkeit. Wenn z. B. S. 4 Kant, Kritik der reinen Vernunft (Ausgabe von Hartenstein), citirt wird, so ist nicht ersichtlich, welche der vier Ausgaben gemeint ist; auch daß später die Ausgabe von Rosenkranz angeführt wird, ohne daß ein textliches Interesse vorliegt, ist ungebräuchlich. Obwohl die Sprache des Verf. sich durchweg der Klarheit befleißigt, sei es doch gestattet, das Fehlen von Beispielen in einer Specialschrift als einen Mangel zu bezeichnen. Das philosophische Studium kann nur gewinnen, wenn wir uns bestreben, abstracte Dinge möglichst anschaulich darzustellen; was Fr. A. Lange hierin geleistet hat, dürfte uns m. m. wohl zur Nachahmung dienen.

Indem wir dem jungen Gelehrten zu der gelungenen Erstlingsschrift aufrichtig Glück wünschen, möchten wir den Wunsch aussprechen, in einem späteren größeren Werke einer Erweiterung seines Themas zu begegnen.

Berlin. Johannes Moser.

Theodor Waitz' Allgemeine Pädagogik, kleinere und pädagogische Schriften. Vierte, durch Beigaben vermehrte Auflage. Herausgegeben von Dr. Otto Willmann, Professor in Prag. Mit dem Porträt des Verfassers und einer Einleitung des Herausgebers über Waitz' praktische Philosophie. Braunschweig, Friedrich Vieweg u. Sohn 1898. 8°. 552 S. ℳ 5

Franz Theodor Waitz entstammte einer protestantischen Predigerfamilie und wurde am 17. März 1821 zu Gotha geboren.

Digitized by Google

Eine ungewöhnlich frühe geistige Reife war der hervorragendste Zug seiner Natur. Mit 17 Jahren bestand er die Maturitätsprüfung, mit 19 promovirte er, mit 23 Jahren gab er das Aristotelische Organon sammt einer Anzahl ungedruckter griechischer Scholien und einem lateinischen Commentar heraus, noch heute eine der besten Ausgaben des Organon. Als Professor der Philosophie in Marburg entfaltete er eine umfassende schriftstellerische Thätigkeit auf dem Gebiete der Psychologie, Ethik, Pädagogik und Anthropologie. Am bekanntesten wurde er durch seine „Anthropologie der Naturvölker", sechs Bände, wovon die zwei letzten erst nach seinem frühen Tode — W. starb am 21. Mai 1864 — von Professor Dr. Gerland in Straßburg herausgegeben wurden. Letzterer verfaßte auch für die deutsche Biographie die Lebensbeschreibung von Waitz, der wir obige Angaben entnommen haben und die in der „Allgemeinen Pädagogik" S. LXXII—LXXIX zum Abdruck gelangt ist. Die uns hier vorliegende „Allgemeine Pädagogik" selbst erschien 1852, die zweite Auflage, von Willmann besorgt, im September 1875, die jetzige ist die vierte, 439 Seiten umfassend.

Bei der großen literarischen Fruchtbarkeit, die dermalen auf pädagogischem Gebiete herrscht, könnte man sich fragen, ob es nicht ein überflüssiges Bemühen sei, eine Pädagogik neu aufzulegen, die fast vor einem halben Jahrhundert schon erschienen ist. Ich gestehe, daß mich anfangs selbst dieses Gefühl beherrschte, um so mehr erstaunte ich, als bei fortschreitender Lectüre mich vieles so modern anmuthete. Ganze Partien, namentlich aus dem Gebiete des Sprachunterrichtes, lesen sich wie eine neu erschienene pädagogische Reformschrift. Forderungen, die man heutzutage als neue erhebt, deren Verwirklichung man erstrebt oder auch zum Theil in der Gegenwart verwirklicht hat, werden hier mit aller Schärfe und Klarheit schon formulirt. Es würde eine ebenso lohnende wie interessante Arbeit abgeben, zu zeigen, wie viele Aufsätze in pädagogischen Zeitschriften ganz oder theilweise ersetzt werden könnten durch den einfachen Hinweis: siehe Waitz, Allgemeine Pädagogik Seite so und so viel.

Beschränkung des grammatischen Lehrstoffes S. 387, Gliederung desselben nach den praktischen Bedürfnissen der Schule, nicht

Digitized by Google

nach der wissenschaftlichen Systematik S. 392, Schwergewicht bei der Lectüre auf den Inhalt, nicht auf die Grammatik zu legen S. 394, Concentration der verwandten Unterrichtsfächer S. 360, gruppirende Repetitionen S. 366 u. ä. sind alles unserer Gegenwart geläufige Forderungen, und ich schlug mehrmals wieder vornen die Vorrede nach, worin versichert wird, daß der Text der ersten von Waitz selbst 1852 herausgegebenen Ausgabe unverändert wiedergegeben und von commentirenden Zusätzen Abstand genommen ist.

Die Sache erklärt sich daraus, daß die W.'sche Pädagogik eine der ersten aus der Herbartschen Schule ist, nicht in dem Sinne, daß W. die H.'sche Philosophie einfach übernommen hätte — der Herausgeber gibt in der beigegebenen „Einleitung über Waitz' praktische Philosophie" S. IX—LXXI scharf die Differenzpunkte an —, aber sie drückt der Methodik der Unterrichtszweige doch ihr Gepräge auf. In Einem wichtigen Punkt weicht W. von der heutigen Anschauung ab, und sein Urtheil kann vielleicht eine heilsame Correctur der modernen Richtung abgeben, darf jedenfalls die Geltung des Audiatur et altera pars für sich beanspruchen. Er hält die dogmatisch-docirende Methode richtig angewandt — worüber er S. 326 ff. beachtenswerthe Winke gibt — der heuristisch-entwickelnden für durchaus ebenbürtig und weist mehrfach darauf hin, daß bei dem heuristischen Lehrgang vielfach Selbsttäuschung mitunterläuft (S. 328—331). In der pädagogischen Werthschätzung der Geographie gibt die moderne Anschauung dem Verf. Recht und nicht der in diesem Punkte negirenden Kritik des Director Scheibert, dessen im übrigen vortreffliche Recension aus dem Jahre 1852 aus der Pädagogischen Revue hier ebenfalls S. LXXX—LXXXVI weiteren Kreisen durch Abdruck zugänglich gemacht ist.

Die didactische Betrachtung der einzelnen Unterrichtsfächer nimmt dem Wesen einer allgemeinen Pädagogik entsprechend im Buche nur einen geringen Raum ein, dagegen werden andere Gegenstände ausführlicher behandelt, als gegenwärtig üblich ist. So sucht der Verf., nachdem er die Stellung der Pädagogik als Wissenschaft fixirt hat, vor allem Klarheit zu gewinnen über Begriff, Möglichkeit und Zweck der Erziehung. Erschien mir immer als eine schwierige Sache. Denn in der Tiefe gefaßt hängt die

Digitized by Google

Beantwortung der Frage nach dem Zweck der Erziehung ab von der Beantwortung der andern nach dem Zweck des Menschen überhaupt. Es ist der Punkt, wo die Pädagogik hineinragt in die Philosophie, in die Theologie. Der Verf. ist nun viel zu sehr Philosoph, um die Sache auf sich beruhen zu lassen oder ihre Schwierigkeit zu verdecken; er müht sich redlich ab, ein allgemein giltiges Ziel zu eruiren und er findet schließlich, daß der Zweck der Erziehung ist: „die sittliche Gestaltung des Lebens". Was ist nun sittlich? „Dies zu verdeutlichen, ist eine kurze Entwickelung der Grundbegriffe der Ethik erforderlich." Das Ergebniß derselben ist: die Sittlichkeit zeigt sich als die durch eigene Arbeit und Anstrengung des Menschen in ihm hervorgebrachte Einheit mit seinem individuellen Wesen (innere Freiheit), mit dem individuellen Wesen anderer in der Gesinnung (Wohlwollen) und mit den wesentlichen Interessen des Menschen als solchen in der Gesinnung und mit der That (Hingebung an eine Berufsthätigkeit); es bestimmt sich daher der Zweck der Erziehung dahin, daß sie den werdenden Menschen zu innerer Freiheit, zur allgemein wohlwollenden Gesinnung und zur Hingabe an die wesentlichen Interessen der Menschen heranbilden soll (S. 73).

Die Schwäche der Definition liegt meines Erachtens darin, daß sie die Sittlichkeit zu sehr dem subjectiven Ermessen überantwortet. Wir haben in der Neuzeit die furchtbarsten Verbrechen mit seltener Kaltblütigkeit verüben sehen, und selbst im Angesicht des Todes verspürten die Verbrecher keine Reue, sie hatten offenbar durch eigene Arbeit und Anstrengung in sich die Einheit mit ihrem individuellen Wesen hervorgebracht!

Von den Theorien anderer über Zweck der Erziehung hebt der Verf. eine besonders hervor: Zweck der Erziehung sei nationale Bildung. Diese Bestimmung lehnt er ab, jede sittliche Erziehung ruhe von selbst auf nationalem Boden und trage nothwendig einen nationalen Charakter. „Sie ist bedingt durch diesen, sie soll und kann kräftigend und erklärend auf das Nationalbewußtsein zurückwirken, aber ein solches schaffen kann und soll sie nicht." Zuzugeben ist aber, daß die Idee nationaler Erziehung etwas Concreteres, Greifbareres ist, als das vage Ideal allgemeiner Menschen-

Digitized by Google

bildung. Was der Verf. weiter sagt über die Schranken jeglicher Erziehung, über die verborgenen und uncontrollirbaren Miterzieher, verräth einen offenen Blick für das reale Leben.

Sodann prüft der Verf. die Erziehungsmittel; das erste ist die Bildung der Anschauung; sie vollzieht sich durch Bildung der Sinne, Anschauungsunterricht und freies Spiel. Letzterer Abschnitt ist überaus ansprechend und bei der gegenwärtigen Ueberproduction an Luxusspielwaaren ordentlich zeitgemäß. Die einfachsten Spielzeuge sind die besten, sie lassen der Phantasie des Kindes den weitesten Spielraum, der künstlich ausgearbeiteten wird es am ehesten überdrüssig; „es bedarf wohl kaum weiterer Ausführung, wie übel reicher und vornehmer Leute Kinder in dieser Hinsicht gewöhnlich berathen sind" (S. 135).

Das zweite Erziehungsmittel ist die Gemüthsbildung; sie hat eine negative Seite; hierhin gehört die Lehre von Zucht und Regierung, Strafe und Gewissen, und eine positive; an dieser sind betheiligt Haus und Schule. Die früheste Erziehung ist in Rücksicht auf die Gemüthsbildung die folgenreichste, sie nimmt bei richtiger Auffassung den ganzen Menschen in Anspruch und nur die Mutter vermag ihr voll und ganz zu genügen, aber auch nur dann, wenn sie ihre Bestimmung lediglich in der Familie sucht. In späteren Jahren verdient die Schulerziehung vor der Privaterziehung den Vorzug; letztere begünstigt allerdings die Entwickelung zur Individualität, ist aber auch am stärksten der Gefahr der Einseitigkeit ausgesetzt. „Es erscheint jedoch nicht als wünschenswerth, daß das Schulleben den Schüler ganz und ungetheilt in Anspruch nehme, wie man neuerdings mehrfach gefordert hat. Die gemüthsbildende Kraft des Hauses, die, obwohl für die Schuljahre minder augenscheinlich, doch nicht weniger wichtig ist, als die früheren Kinderjahre, würde dadurch so gut als ganz gebrochen, und man würde zwischen dem Kind und der Familie dasselbe traurige Verhältniß herstellen, das die Kleinkinderschulen stiften — freilich ein Nothbehelf, der zur Vermeidung noch größeren Uebels von der angewandten Pädagogik mitunter empfohlen werden muß, so entschieden auch die

Digitized by Google

allgemeine sich gegen ihn zu erklären hat" (S. 221). Unterrichtliche Mittel zur Gemüthsbildung sind Geschichte, Muttersprache, Geschmacksbildung und Religion; nicht als ob diese Lehrgegenstände für die intellectuelle Bildung belanglos wären, aber ihr Hauptwerth beruht in der Bedeutung für die Gemüthsbildung.

Betreffs der Geschichte herrscht gegenwärtig eine andere Anschauung; man sucht jetzt ihren pädagogischen Werth mehr in der intellectuellen Seite, doch sind die sehr verständigen Ausführungen des Verf.'s durchaus geeignet, hier vor allerhand Verstiegenheiten zu bewahren. Der Religion scheint eine etwas nebensächliche Stellung angewiesen zu sein, mehr der Disposition als der Ausführung nach. „Die Stellung der Religion zu den übrigen Hauptinteressen des Menschen charakterisirt sich dadurch, daß sie diesen und damit dem Gemüthsleben überhaupt zu dem selbständigen Abschluß und der inneren Einheit verhelfen soll, welche ihnen für sich allein nothwendig versagt bleibt" (S. 279). Sehr schön und treffend ist auch, was der Verf. über die Gefährdung sagt, die der Religion droht durch das Ueberwiegen von Einzelinteressen mit der Mahnung, daß die rechte Empfänglichkeit für die Religion, die rechte Tiefe und Kraft, mit der sie im Gemüthe wurzeln soll, nur durch die sorgfältige Entfaltung und möglichst vielseitige Verflechtung aller übrigen geistigen Interessen untereinander herbeigeführt werden kann. Die Gemüthsbildung soll die sinnlichen Neigungen zügeln und höheren Interessen unterwerfen (Anbahnung der inneren Freiheit), ferner die Gesinnung des persönlichen Wohlwollens vom kleinen Kreis der Familie nach und nach weiter ausdehnen und die religiösen und ästhetischen Interessen verflechten. Es erübrigt noch eine weitere Fortbildung zur inneren Freiheit und ein vollständigeres Hineinleben in den wesentlichsten Interessen des Menschen. Das leistet die Bildung der Intelligenz. Die Eröterungen hierüber gliedern sich in zwei Abschnitte. Der erste handelt vom Unterricht überhaupt, von der Methode, der Weckung des Interesses, der Pflege des Gedächtnisses; der zweite behandelt die Unterrrichtsgegenstände, die hauptsächlich die Intelligenz fördern: fremde Sprachen, Mathe-

Digitized by Google

matik und Naturwissenschaften. Wie ich schon oben hervorhob, finden sich gerade in diesem Abschnitte eine Fülle fruchtbarer Anregungen, die zum Theil jetzt pädagogisches Gemeingut geworden sind.

Da das Buch vor fast fünfzig Jahren erschienen ist, hebt es über die pädagogischen Tagesstreitigkeiten hinaus und berührt doch alle Fragen derselben. Daß es heute fast mehr Interesse findet, wie bei seinem Erscheinen, scheint auch daraus zu erhellen, daß zwischen der 1. und 2. Auflage 23 Jahre verstrichen, in den folgenden 23 Jahren aber außer der 2. noch eine 3. und 4. Auflage erfolgte.

Beigegeben sind mehrere pädagogische Abhandlungen von Waitz, die ebenfalls heute noch Interesse zu beanspruchen geeignet sind.

Welchen Antheil soll der deutsche Reichstag an der Organisation des Unterrichtswesens nehmen? lautet die eine (S. 440 bis 478), aus der Bewegung des Jahres 1848 entsprungen und vom freiheitlichen Zug der Zeit durchweht. Für die Volksschule verlangt sie allgemeinen Schulzwang, aber Unterrichtsfreiheit unter Aufsicht des Staates; letztere soll darauf sehen, daß überall das vorgeschriebene Bildungsminimum erreicht werde, die Art, wie es erreicht werde, unterliegt nicht dem Beaufsichtigungsrecht; den Gemeinden ist das Vetorecht gegen zugewiesene Lehrer einzuräumen. Die Ausführungen erinnern vielfach an die Bischof Ketteler's in seinem Programme für „die Katholiken im deutschen Reiche". An den höheren Schulen hat die Maturitätsprüfung wegzufallen. Die Candidaten für das höhere Schulfach haben außer der theoretischen auch ihre praktische Befähigung nachzuweisen und zwar vor einer Prüfungscommission, die aus Professoren und Praktikern sich zusammensetzt. An den Hochschulen sollen die Collegiengelder wegfallen und vollständige Lehr- und Lernfreiheit herrschen, an jede Vorlesung jedoch soll ein Repetitorium und Conversatorium sich anschließen, „durch welches der akademische Lehrer sich vom Fleiße des Einzelnen in dem betreffenden Fache überzeugt und für die Prüfungscommission ein Zeugniß ausstellt nicht über die Regelmäßigkeit des Collegienbesuches, sondern über Fleiß und Befähigung der Studirenden für die betreffende Wissenschaft" (S. 469). Charakteristisch

Digitized by Google

für die Freiheitsideologie der Zeit! Feierlichst wird der Zwang zur Vorderthüre hinausgejagt und höflichst eingeladen, zur Hinterthüre wieder hereinzukommen!

Eine zweite Arbeit „Reform des Unterrichts. Halle 1851" (S. 479—97) ist ein Mahnwort vielleicht mehr noch für die Gegenwart, als die Zeit des Verfassers. Gegenüber den Reformplänen, die alles Heil von neuen Methoden erwarten, weist er mit aller Schärfe auf die Persönlichkeit, den sittlichen Charakter des Lehrers als den Hauptfactor aller Erziehung hin. „So gern man auch den in neuerer Zeit so oft erhobenen Reden vom ‚erziehenden Unterricht' im Ganzen beistimmt, die durch jenen großen Denker (Herbart) hauptsächlich veranlaßt sein mögen, so hat doch leider der ‚Kunstnebel' unserer heutigen Pädagogik zu einem großen Theil gerade hier seinen Ursprung. Mutter- und Vaterliebe, ächtes Familienleben ist das einzig wahre Fundament der Erziehung. Daß der Lehrer auf diesen Punkt, von dem alle Gemüthsbildung ausgeht, wohlthätig zurückzuwirken suche durch sein Leben in der Gemeinde, durch Umgang und Beispiel, dies ist die erste Bedingung für eine gedeihliche Thätigkeit in der Schule. Sonst erzog man vorwiegend durch das Beispiel und setzte damit die Verstandesbildung der Bildung des sittlich-religiösen und ästhetischen Sinnes nach; jetzt macht man es umgekehrt. Hierin liegt der wesentlichste Schaden unseres Schul- und Erziehungswesens" (S. 489). Und der Mann, der so schrieb, wurde von der damals herrschenden Reaction als gefährlicher Gegner angesehen, erhielt nie einen Ruf an eine andere Universität und wurde, obwohl Ordinarius, von der Prüfungscommission für Gymnasiallehrer lange fern gehalten! (Lebensbeschreibung.)

In der dritten Arbeit (S. 498—515): „Ueber Methode des Unterrichtes im Lesen und Schreiben, eine psychologische Untersuchung", sucht W. nicht auf empirischer, sondern auf psychologischer Grundlage über die beste Methode des Lese- und Schreibunterrichtes Klarheit zu gewinnen. Er verwirft die Richtung, welche mit dem Schreibunterricht den Anfang machen will; das Lesen bildet den Ausgangspunkt, aber nicht von inhaltlosen Silben und Wörtern, sondern von kleinen Sätzen ist dabei auszugehen.

Digitized by Google

Die vierte und fünfte Abhandlung (S. 516—52): „Zur Frage über die Vereinfachung des Gymnasialunterrichtes, zunächst in Kurhessen" und „Zur Orientirung über den Gymnasialstreit in Kurhessen", greifen in eine Bewegung ein, die durch eine Sensationsschrift von Dr. H. Thiersch: „Zurückführung des Gymnasialunterrichts zur Einfachheit, eine Aufgabe der Gegenwart. Marburg 1857", veranlaßt wurde. Durch die Masse der Lehrstunden, 27—32 wöchentlich (heute 30—35!), das Vielerlei der Lehrfächer und die Ueberhäufung mit häuslichen Arbeiten wird sowohl eine geistige, wie körperliche Schwächung und Erschlaffung des Schülers herbeigeführt. „Der Schüler wird von einem Lehrgegenstand zum andern getrieben, er wird förmlich gehetzt, es sieht fast aus, als hätte man versuchen wollen, wie großen Druck die Jugend zu tragen fähig sei, ohne zu brechen." Dies die Klagen Thiersch's, sie sind nie wieder verstummt, in den kaiserlichen Ansprachen und Erlassen Wilhelms II. vom 4. und 17. Dezember 1890 tönen sie uns wieder entgegen, abermals anknüpfend an ein früher kurhessisches Gymnasium.

Waitz erkennt ihre Berechtigung an; wie will er Abhilfe schaffen? Die Dezemberconferenz von 1890 kam eigentlich auf seine Vorschläge zurück: Die Lehrfächer sind soweit thunlich alle, jedenfalls aber stets alte Sprachen und Geschichte in Eine Hand zu legen, das Fachlehrersystem ist durch das Klassenlehrersystem zu ersetzen, der Schüler ist rasch zu zusammenhängendem Lesen zu führen, das Nebeneinanderlesen mehrerer Schriftsteller ist zu beseitigen, die Schüler sollen vom Eintritt in die Schule bis zum Abgang von demselben Klassenführer durchgeführt werden, die wöchentlichen Unterrichtsstunden dürfen in keiner Klasse die Zahl von 26 überschreiten, zwischen je zwei Stunden sind Pausen von mindestens zehn Minuten zu legen. Die Zahl der Lehrfächer ist zu beschränken auf Religion, Lateinisch, Griechisch, Mathematik, Geschichte und Geographie, Physik und physikalische Geographie und deutsche Ausarbeitungen (moderne Sprachen sind dem Privatunterricht zu überlassen). Aller Erfolg hängt aber letzlich ab von der Gesinnung, dem Charakter und der persönlichen Tüchtigkeit der Lehrer, daher ist Hauptbedingung jeder Reform Erziehung und

Digitized by Google

Heranbildung der Gymnasiallehrer in pädagogischen Seminarien. Viele dieser Forderungen sind jetzt erfüllt, in der Beschränkung der Zahl der Lehrfächer hat man jedoch Waitz nicht zu folgen vermocht. Die Schwierigkeit, den „Forderungen der Humanisten, Realisten und Romantiker zugleich entsprechen zu wollen", wird daher auch fernerhin bestehen bleiben.

Bemerken wollen wir noch, daß die Verlagsbuchhandlung den bisherigen Preis von 10 ℳ auf 5 ℳ ermäßigte (in solidem Caliko-Einband 6 ℳ).

Dieburg. Dr. Seidenberger.

Die Lehninsche Weissagung über das Haus Hohenzollern. Geschichte, Charakter und Quellen der Fälschung. Von Dr. Franz Kampers, Assistenten an der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München. Münster i. W., Regensberg 1897. 47 S. ℳ 1.20.

An die Lehninsche Weissagung knüpft sich eine ganze Literatur. Was bestimmt nun den Verf., den vorhandenen kritischen Abhandlungen eine weitere hinzuzufügen? Die Weissagung gibt sich als herrührend von einem Bruder Hermann aus dem brandenburgischen Kloster Lehnin um 1300, die kritische Forschung läßt sie zur Zeit des großen Kurfürsten (1640—88) entstehen. Im Anschlusse an den früheren evangelischen Pfarrer Wilh. Meinhold vertheidigte die ‚Germania' in den 70er Jahren, die ‚Histor.-Polit. Blätter' auch später noch die Aechtheit der Weissagung, und nun hat neuerdings (1896) Paul Majunke die Schrift Meinhold's: „Die Lehninsche Weissagung gegen alle, auch die neuesten Einwürfe vertheidigt" in zweiter Auflage neu herausgegeben.

Demgegenüber erachtet es Kampers als eine Ehrenpflicht der katholischen Wissenschaft, dem katholischen Volke zu zeigen, wie durchschlagend die Gründe sind, die sich gegen die Aechtheit des Vaticiniums geltend machen lassen. Er gibt Text und eingehende äußere und innere Kritik der Weissagung unter Benutzung der ähnlichen Arbeiten von Ruge, Schneider, Guhrauer u. a.; außerdem aber sucht er der Weissagung eine sichere Stellung im Gefüge der mittelalterlichen apokryphen Prophetie anzuweisen und von hier aus neues Licht über die Fälschung zu verbreiten.

Digitized by Google

Hierzu war der Verf. ganz besonders berufen, da er sich durch seine früheren Schriften: „Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage. München 1896“ und „Die mittelalterlichen Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi, Vereinsgabe der Görresgesellschaft 1897“, bereits als tüchtigen Forscher auf diesem Gebiete bewährt hatte. Interessant war mir, daß K. die viel verbreitete Erzählung, Kaiser Wilhelm I. habe von Versailles aus am 18. Januar 1871 den Befehl zum Wiederaufbau des Klosters Lehnin gegeben, um den Schluß der Weissagung zu erfüllen:

Et pastor gregem recipit, *Germania regem*,
Marchia cunctorum penitus oblita malorum
Ipsa suos audet fovere, nec advena gaudet
Priscaque Lehnini surgunt et tecta Chorini,

als eine durch nichts verbürgte Sage bezeichnet. Auch uns wurde sie seinerzeit im historischen Seminar zu Heidelberg als Thatsache übermittelt. Und wenn J. N. Seefried in den Histor.-Polit. Blättern 117 (1896) sich nach K. zu Unrecht auf Sello, Lehnin. Beiträge. Berlin 1881, beruft, so hat schon J. Firnstein, „Des Hermann von Lehnin Weissagung über Preußens Schicksale, 3. Aufl. Regensburg 1876.“ S. 89, die gleiche Mittheilung und citirt eine diesbezügliche Notiz aus der ‚Germania‘ 1874 Nr. 209 vom 14. September. Vielleicht nimmt K. einmal Veranlassung, der Sache näher auf den Grund zu gehen und hierüber Klarheit zu schaffen. — Daß in der Apostrophe an das Kloster Lehnin:

Et vitam totam nunc degas summe devotam,
Abundentque rite tranquillae commoda vitae.

Dein ganzes Leben bringst du in höchster Frömmigkeit dahin,
Und reichlich offenbart sich der Segen eines der Klosterregel entsprechenden friedlichen Lebens,

eine kahle, nüchterne, alles höheren Geistes bare Weltanschauung sich wiederspiegeln soll (S. 39), will mir nicht recht einleuchten. Wer sich über das Vaticinium Lehninense und die Gründe, die gegen seine Aechtheit sprechen, näher informiren will, wird im Uebrigen in der Schrift von K. eine gründliche wissenschaftliche Darlegung finden.

Dieburg. Dr. Seidenberger.

Digitized by Google

Anleitung zur Denkmalspflege im Königreich Bayern von Dr. Wolfgang Maria Schmid, kgl. Bibliothekar und Secretär am bayerischen Nationalmuseum. München 1897. Verlag der J. J. Lentner'schen Hofbuchhandlung (E. Stahl jun.). 87 S. *M.* 1.25.

Der Verf. dieser „Anleitung", welche von Seiten des Clerus (vgl. Passauer Monatsschrift Jahrg. 1898, Nr. 8) eine recht günstige Aufnahme gefunden, will durch dieselbe „allen Vorständen von staatlichen und communalen Behörden, von kirchlichen Gemeinden und Stiftungen, unter deren Verwaltung Kunstdenkmale stehen, ein bequem zu handhabendes Hilfsmittel bieten, um zu erkennen, ob in einem gegebenen Falle ein Kunstdenkmal vorliegt und wie dasselbe als Gegenstand der öffentlichen Denkmalspflege weiter zu behandeln ist".

Zu diesem Zwecke bespricht er: 1) Die allgemeinen Grundsätze der Denkmalspflege, welche er auf alle Werke der kirchlichen und profanen Architectur, Plastik, Malerei, Kleinkunst, sowie Urkunden, Handschriften und ältere Druckwerke ausdehnt, sofern ihnen irgendwie ein lokalgeschichtlicher, kunstgeschichtlicher und künstlerischer Werth anhaftet. 2) Die Schädigung von Kunstdenkmalen durch Veräußerung, Vernichtung, Veränderung, wobei er für Kirchenrestaurationen höchst beachtenswerthe Winke gibt. 3) Die diesbezüglichen staatlichen Maßnahmen des an Kunstdenkmälern nicht weniger, als an Naturschönheiten reichen Bayernlandes. Daran schließt sich: 4) eine umfassende, äußerst praktische, lexikographische Aufzählung jener Kunstwerke, welche Gegenstand der öffentlichen Denkmalspflege sein können, verbunden mit Anleitung zu Stil- und Altersbestimmungen. Die bayerischen Verhältnisse bringen es mit sich, daß hierbei die kirchliche Kunst und von dieser wieder die späteren Stilarten überwiegend berücksichtigt werden mußten. 5) Folgt als Beleg zum dritten Abschnitte ein auszugsweiser Abdruck der wichtigsten Gesetze und Verordnungen.

Das mit 45 trefflichen charakteristischen Abbildungen versehene Werkchen wird auch privaten Besitzern von Kunstwerken viel Nutzen bringen und weit über die blau-weißen Grenzpfähle hinaus belehrend und anregend wirken.

Traubing. M. Raich.

Digitized by Google

Emanuel. Dichtungen von Franz Reinhard. Heiligenstadt, Cordier 1899. 444 S. *M.* 5.60, geb. 6.80.

Diese Liedersammlung des im Jahre 1893 in Ehrenbreitstein verstorbenen Justizrath Fr. Reinhard ist aus seinem Nachlasse von seiner Tochter zusammengestellt, geordnet und herausgegeben worden. Der Inhalt derselben wird schon durch den Titel „Emanuel das Gotteskind von Bethlehem, der verheißene und ersehnte Welterlöser" charakterisirt, noch schöner und sinnreicher durch die Widmung: „Christo dem glorreichen Welterlöser, der da ist ‚Pater futuri saeculi'. Ihm sei, bei der Neige des scheidenden Jahrhunderts, dieses kleine Werk als ehrfurchtsvolle Huldigung dargebracht."

Eine herrliche Weihnachtsgabe und doppelt willkommen am Ende des Jahrhunderts. In Wahrheit erscheint der Emanuel darin als der Mittelpunkt der Welt, der Vater der Zukunft und der Vergangenheit. Er wird gefeiert in den Typen des A. T.; der Dichter findet seine Spuren auch in der heidnischen Welt, im klassischen Alterthum. Aber die ganze Größe des Erlösers und noch mehr seine Liebenswürdigkeit tritt uns in den zarten Liedern auf das Gotteskind von Bethlehem entgegen. Innige Liebe zum Heilande, tiefe Frömmigkeit, warmes Gefühl für Menschenwehe und Menschenwohl bilden den Grundton dieser Dichtungen. Ernstere Saiten läßt der Dichter in den Trostliedern, in der Zeichnung des guten Hirten und seiner Segnungen erklingen. Rührend und erhebend zugleich ist der Epilog: „Des greisen Sängers letztes Lied", in welchem er vom Gotteskinde in Bethlehem Abschied nimmt.

Um diese Gedichte ihrem wahren Gehalte nach besser würdigen zu können, muß man die Persönlichkeit und die Lebensverhältnisse des seligen Verf.'s genauer kennen. Die letzten zwanzig Jahre seines Lebens verbrachte der Ehrenbreitsteiner Justizrath im Ruhestande, d. h. zwar in stiller Zurückgezogenheit, aber um so eifriger mit dem Studium der hl. Schrift und der Kirchenväter beschäftigt. Auch sein Haus war mehr geistlich als weltlich. Dort verkehrten die bedeutendsten Theologen und hervorragende kirchliche Würdenträger. Dringend hat mich der Selige wiederholt eingeladen und mir in seinem Hause die Gesellschaft von seinen Freunden, Bischof Krementz, Domdecan Heinrich, Scheeben u. a., in Aussicht gestellt.

Digitized by Google

Meine Gesundheitsverhältnisse erlaubten mir nicht, seiner liebevollen Einladung zu folgen. Dafür hat er aber einem guten Freunde, der in Culturkampfszeiten auf Ehrenbreitstein eine Festungshaft verbüßen mußte, auf meine Empfehlung hin die liebreichste Aufnahme gewährt. Das große Wohlwollen, das mir der Verewigte bewies, datirt von der Veröffentlichung meines Commentars zum Buche der Weisheit her. Ich hatte darin, um der Anschauung des hl. Augustin von dem mehrfachen Sinne der hl. Schrift eine annehmbare Wendung zu geben, den Gedanken ausgesprochen, daß der hl. Geist weit mehr Wahrheiten in die Worte eines Satzes hineinlegen könne, als menschliches Verständniß darin zu finden vermöge, daß also mehrere Partial-Erklärungen sich zu einer adäquaten Gesammtdeutung wohl vereinigen könnten. Darauf schrieb er mir: Solche Gedanken findet man unter den heutigen Exegeten nicht mehr. Seine tiefinnerliche Frömmigkeit zog ihn nämlich zu einer tieferen, mehr mystischen, typischen Auffassung der hl. Schrift, insbesondere des A. B. Darum war die symbolische, moralische Exegese der hl. Väter sein Ideal. Neben den großen Exegeten des Jesuitenordens, besonders Cornelius a Lapide, studirte er sie so eifrig, daß, wie er mir schrieb, die Migne'sche Ausgabe ihm das Augenlicht verdorben habe.

Nun mag es ja nicht immer leicht sein, die Typik und Symbolik der hl. Väter im Einzelnen wissenschaftlich zu rechtfertigen, aber an den Dichter werden so strenge Anforderungen nicht gestellt. Seiner combinatorischen Phantasie ist hierin ein weiterer Spielraum gelassen. Darum haben die von Reinhard in diesen Dichtungen behandelten Typen immer ihren ästhetischen und erbaulichen Werth. Indessen stehen mir die sinnvollen zarten Weihnachtsgedichte der Sammlung unvergleichlich höher.

Statt eigenen Urtheils lasse ich zum Schlusse die Empfehlung folgen, welche ein competenterer Richter, Cardinal Krementz, an den Herausgeber gerichtet hat und die dem Buche vorausgeschickt ist. „Nunmehr wird der stille, sinnige Mann, der die Zurückgezogenheit und das verborgene Leben übte und liebte, in viele Häuser und Herzen einkehren und mit seiner Gottesliebe, die aus diesen Gedichten spricht, viele Gemüther entzünden und erfreuen. Die

Digitized by Google

mir zugesandte Sammlung . . . habe ich zu meinem Bedauern infolge meines andauernden leidenden Gesundheitszustandes noch nicht vollständig durchsehen können; was ich aber gelesen habe, stellt sich meines Erachtens ebenbürtig dem Besten an die Seite, was ich jemals in dieser Art der Dichtung zu Gesicht bekommen habe. Die vortrefflichen Stücke thun dar, daß der Verfasser von einer tiefen und universellen Auffassung des Christenthums und des Waltens Gottes in der Geschichte der Menschheit durchdrungen und von einer innigen Liebe zum Welterlöser beseelt war. Ich möchte wünschen, daß manche Lieder der Sammlung Gemeingut des katholischen Volkes würden und als Volks- und Kirchenlieder, wozu sie sich wegen ihres reichen Inhaltes und der volksthümlichen Fassung eignen, Aufnahme fänden."

Ganz besonders aus der Seele gesprochen sind mir die anderen in dem „Biographischen Vorwort" der Sammlung mitgetheilten Worte des Cardinal-Erzbischofs von Köln: „Die sinnigen Gedichte des Dahingeschiedenen bringen immer wieder seine edle Gestalt vor die Augen des Geistes; es sind Werke, die dem im Herrn Entschlafenen nachfolgen und trostreich für ihn und uns sind." C. Gutberlet.

Siebenbuchen. Von Georg Brinkmann, Essen-Ruhr, Fredebeul & Koenen 1899. 170 S. *M.* 2.50, geb. 3.50.

Wiederum beschenkt uns ein Sohn der rothen Erde „zwischen Rhein und Weser" mit einem herrlichen Liede. Offenbar haben wir dem Sänger von ‚Dreizehnlinden' den Sänger von ‚Siebenbuchen' zu verdanken. Beide besingen dasselbe Thema, die schwierige Aufgabe, die tüchtigen, aber hartköpfigen Sachsen, ihren Herzog Witukind an der Spitze, zum Christenthum zu bekehren. Beiden blutet das Herz bei der Erinnerung an das schreckliche Blutbad, zu dem sich der große Kaiser Karl bei Verden hinreißen ließ; beide verherrlichen einen sächsischen jugendlichen Helden und stellen ihn einem verschmitzten Frankenchristen gegenüber. Man könnte diese Parallele leicht noch fortsetzen. Dies soll jedoch kein Vorwurf sein: beide Dichter sind eben stammverwandt und können ihre Natur nicht verleugnen. Es genügt, daß der Schüler seines Meisters würdig ist, wenn er ihn auch nicht vollkommen erreicht. Auch Brinkmann

Digitized by Google

versteht es, in wenigen Worten einem tiefen Gedanken einen formvollendeten poetischen Ausdruck zu geben, wie sein Meister Weber, und denselben in wohllautendem Reim ausklingen zu lassen. Beide müßten keine Sachsen sein, wenn sie nicht dem gedankenreichen Wortsparsinn Goethe's den Vorzug gegeben vor der phantasiereichen Sprache Schiller's. Einen Vorsprung scheint uns Brinkmann's Epos vor Dreizehnlinden zu haben, daß es nämlich durch Gemeinverständlichkeit leichter Gemeingut des deutschen Volkes werden kann, als das klassische Epos von Weber. Wir erfreuen uns aber an beiden Gaben ächter deutscher, keuscher, christlicher Muse und hoffen, daß insbesondere die deutsche Jugend, welcher

Der Sang von deutscher Tapferkeit,
Von edler Treu' und Frömmigkeit

gewidmet ist, ihre helle Freude daran haben werde. R.

XIV.

Miscelle.

Oesterliches Publicandum. Mit dem Vermerk: „Ist allemal den dritten Sonntag in der heiligen Fasten vor dem Anfange der österlichen Beicht zu verlesen", findet sich in der Pfarrregistratur zu Traubing in Oberbayern, Diöcese Augsburg, folgendes Schriftstück aus den fünfziger Jahren des laufenden Jahrhunderts:

„Andächtige in Christo dem Herrn!

Es ist eine alte Gewohnheit der heiligen katholischen Kirche, daß alle Jahre vor dem Anfange der österlichen Beicht die sog. Artikel verlesen werden. Laßt uns nun dieselben mit Andacht und Aufmerksamkeit vernehmen:

1) Weil das heilige Sacrament des Altars unter anderm eine Vereinigung der Christgläubigen mit Jesus Christus, dem Gottmenschen, ist, so ist es natürlich untersagt allen Ungläubigen, Juden, Heiden, Türken, Ketzern und allen denjenigen, die die Ketzereien und den Unglauben auf was immer für eine Weise schützen und schirmen.

2) Weil alle Feinde der Kirche und alle Ausgeschlossenen von der Kirchengemeinschaft mit Christo in keine Gemeinschaft treten

Digitized by Google

können, so ist es untersagt allen öffentlichen Christusfeinden und mit dem Kirchenbanne Belegten.

3) Weil das hochheilige Sacrament mit guter Vernunft und wahrer herzlicher Andacht empfangen werden soll, so ist es, wie es sich von selbst versteht, untersagt den Kindern, die noch nicht zum Gebrauche der Vernunft gekommen, wie auch den Verrückten, den Wahnsinnigen, den von einem bösen Geiste Besessenen, es sei denn, daß sie von Zeit zu Zeit lichte Augenblicke hätten, wo ihnen dann das heilige Sacrament darf gereicht werden.

4) Weil das heilige Sacrament auch heilig muß behandelt und nie den Hunden nach dem Ausdrucke des Heilandes darf vorgeworfen werden, so ist es untersagt allen öffentlichen Sündern, als da sind, den Zauberern, den Aufführern ärgerlicher, heidnischer Schauspiele, Unterhaltern verderblicher Spiele, öffentlichen Unzuchtssündern, und zwar so lange, bis sie unzweideutige Proben aufrichtiger Sinnesänderung abgelegt haben.

5) Ist es untersagt allen denen, von denen man bei ihrem öffentlich an den Tag gelegten Unglauben voraussetzen kann, daß sie es ohne Reue und aufrichtige Beicht empfangen werden.

6) Ist dieses heilige Sacrament untersagt allen den Eheleuten, die sich eigenmächtig von einander getrennt haben, und zwar so lange, bis sie sich dem Willen und Befehle der weltlichen und geistlichen Obrigkeit werden unterworfen haben.

7) Siebentes soll es nicht gereicht werden den offenbaren Schändern und Entheiligern des Sabbaths, der Festtage des Herrn und seiner lieben Heiligen, wie auch denen, die über die Mitternacht hinaus in Wirthshäusern beim Trunke und Spiele sitzen.

8) Ist es untersagt den öffentlichen Besitzern fremden Gutes.

9) Ist es untersagt allen Kirchenräubern und Beschädigern von Gotteshäusern.

10) Allen denen, die ihren Nächsten an Aeckern, Marken und Wiesen auf was immer für eine Weise beschädigen, und zwar so lange, bis sie davon ablassen und sich zur Wiedererstattung des Schadens bequemen.

11) Ist es untersagt allen Unterthanen, die offentlich ihren Herrschaften den Gehorsam und die Unterthänigkeit versagen und

Digitized by Google

offenbare Ungerechtigkeiten sich gegen selbe erlauben, bis sie zum Gehorsam zurückkehren und ihre Ungerechtigkeiten gegen selbe aufheben.

12) Allen den Krämern, Gewerbsleuten, Handelsleuten, die nicht rechtes Maaß, nicht rechte Elle, nicht rechtes Gewicht brauchen und schlechte Waare für theures Geld verkaufen.

13) Allen denen, die ihren schuldigen Zehnten nicht geben, Kirchengüter sich eigenmachen und mit Wissen und Willen dazu rathen.

14) Allen denen, die den im Testamente ausgesprochenen letzten Willen eines Verstorbenen nicht erfüllen, und zwar so lange, bis sie sich zur Erfüllung desselben verstehen.

15) Allen denen, die öffentlich den Kirchengesetzen und den Anordnungen der geistlichen Obrigkeit Hohn sprechen, und zwar so lange, bis sie der heiligen Kirche wieder die Ehre geben und den geistlichen Vorstehern gehorchen.

16) Insbesondere allen denen, welche an Sonntagen und Feiertagen die heilige Messe nicht anhören mögen und sich entfernen, bevor der Priester den heiligen Segen gegeben hat.

17) Allen, die in sogenannten geheimen, in sogenannten Winkel- und wilden Ehen leben, und zwar so lange, bis sie ihren sündhaften Umgang vollständig werden aufgegeben haben.

18) Allen denen, welche jemand zum geistlichen oder heiligen Ehestand zwingen.

19) Allen Gotteslästerern, Christuslästerern und Lästerern der seligsten Jungfrau und Gottes Mutter Maria und der lieben Heiligen Gottes.

20) Allen denen, die in öffentlicher Feindschaft leben und verderbliche Anschläge gegen das Leben ihrer Mitmenschen machen.

21) Allen denen unter den Vätern und Müttern, die offenbar ihre Kinder an Leib und Seele verwahrlosen oder gar tödten, sei es nun vorsätzlich oder aus Sorglosigkeit.

22) Allen denen, welche die Freiheit geistlicher Personen, Gotteshäuser auf was immer für eine Weise beeinträchtigen."

Die bezeichnete Verkündigung ist unseres Wissens im Bereiche der Augsburger Diöcese nirgends mehr in Uebung. M. R.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

XV.

Jesus vor Annas.

Ein Beitrag zur Erklärung der Leidensgeschichte des Herrn.

(Von Dr. Andreas Brüll.)

Zu den meist verhandelten Ereignissen der Leidensgeschichte des Herrn gehört die Vorführung desselben vor Annas. Zwei Fragen kommen hier in Betracht:

1. Warum wurde Jesus nach der Gefangennehmung zuerst zu Annas geführt?

2. Hat das Joh. 18, 19—24 berichtete Verhör Jesu vor Annas stattgefunden?

Mit diesen beiden Fragen wollen wir uns daher im Folgenden näher beschäftigen, um eine möglichst befriedigende Beantwortung derselben zu gewinnen. Die erstere Frage ist verhältnißmäßig leicht zu beantworten. Um so schwieriger ist die zweite, welcher wir daher auch unsere besondere Aufmerksamkeit widmen wollen.

1) Warum wurde Jesus nach der Gefangennehmung zuerst zu Annas geführt?

Während die drei ersten Evangelien nur von der Vorführung des gefangenen Jesus vor den damaligen Hohepriester Kaiphas bezüglich vor den Hohen Rath berichten (Matth. 26, 57; Mark. 14, 53; Luk. 22, 54), fügt Johannes, seine Vorgänger ergänzend, 18, 13 die Bemerkung an: „Und sie führten ihn zuerst zu Annas; denn dieser war der Schwiegervater des Kaiphas, welcher der Hoheprieſter jenes Jahres war.“ Mit der Hervorhebung des verwandtschaftlichen Verhältnisses des Annas zum damaligen Hohenpriester will der Evangelist Johannes offenbar die von ihm allein berichtete Thatsache, daß Jesus zuerst zu Annas geführt wurde, zugleich näher begründen. Wir haben daher eine Beantwortung der Frage, warum Jesus zuerst zu Annas geführt

Digitized by Google

wurde, im Evangelium des Johannes selbst vor uns. Dennoch empfiehlt es sich, auf dieselbe näher einzugehen, um die Bedeutung dieser Motivirung des Evangelisten Johannes mehr in's Licht zu stellen und eine vollständigere Antwort auf die Frage, warum Jesus zuerst zu Annas geführt wurde, zu gewinnen.

Man dürfte nicht fehlgreifen, wenn man in der Bemerkung des Johannes, daß Annas der Schwiegervater des Kaiphas war, zugleich ein Abhängigkeitsverhältniß dieses von jenem angedeutet finden will. Nach allem, was wir von Annas wissen, war er ein ungemein mächtiger Mann und wohl die einflußreichste Persönlichkeit im Hohen Rathe zur Zeit Christi und der Apostel. Flavius Josephus (Antiq. XX, 9, 1) berichtet von dem hohen Ansehen des Annas und preist ihn zur Begründung desselben glücklich, daß er nicht nur selbst eine für jene Zeit ungemein lange Dauer das Hohepriesterthum bekleidete (6—15 n. Chr.), sondern noch fünf seiner Söhne zu dieser Würde gelangen sah. Wenn aber Annas, auch nachdem er selbst im Jahre 15 n. Chr. von dem römischen Landpfleger Gratus des Hohepriesterthums entsetzt wurde, unter dem Hohepriesterthum seiner Söhne noch mächtig blieb, so liegt die Annahme nahe, daß dies noch mehr unter dem 18jährigen Pontificate seines Schwiegersohnes Kaiphas (18—36 n. Chr.) der Fall gewesen ist. Es dürfte die Annahme naheliegen, daß gerade er, nicht zwar dem Amte, aber dem Einflusse nach, in jener Zeit der Hohepriester war. Aber wenn wir es auch dahingestellt sein lassen, ob der Evangelist Johannes mit der Bemerkung 18, 13, daß Annas, der Schwiegervater des Kaiphas, welcher Hoherpriester jenes Jahres war, diesen Einfluß des Annas auf seinen Schwiegersohn im Hohepriesterthum andeute, so hat doch das angegebene Verhältniß im Evangelium des Lukas 3, 2 und in der Apostelgeschichte 4, 6 unzweifelhaft Ausdruck gefunden. Luk. 3, 2 begleitet die Berufung Johannes des Täufers u. a. mit der Zeitbestimmung: „als Annas und Kaiphas Hohepriester waren", während niemals zwei Hohepriester zugleich im Amte waren oder auch sein konnten. Zwar wurden auch, und zwar in erster Linie außer dem amtirenden Hohepriester, die gewesenen Hohepriester ἀρχιερεῖς genannt (vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi 3. Aufl. S. 221 f.).

Digitized by Google

Allein Luk. 3, 2 erscheint Annas neben und vor Kaiphas wie ein zweiter fungirender Priester. An einen Streit um das Hohepriesterthum zwischen Schwiegervater und Schwiegersohn kann namentlich bei dem im Evangelium (Joh. 18, 13; vgl, 24) vorausgesetzten guten Verhältniß der beiden zu einander nicht gedacht werden. Es bleibt daher nur die Annahme, daß Luk. 3, 2 das thatsächliche Verhältniß zum Ausdruck kommt, wie es damals bestand, daß Kaiphas zwar der fungirende, Annas aber der eigentlich regierende Hohepriester war. Dasselbe Verhältniß kommt Apg. 4, 6 noch prägnanter zum Ausdruck. Hier nennt derselbe Lukas unter den hohepriesterlichen Mitgliedern[1]) des Hohen Rathes den Annas an erster Stelle, selbst vor dem amtirenden Kaiphas, und nennt nicht diesen, sondern Annas den Hohenpriester. Schürer (a. a. O. S. 203) nimmt hier, wie auch Luk. 3, 2, eine Ungenauigkeit der Darstellung an. Rechtlich betrachtet, mag dies der Fall sein, aber um so mehr entspricht die Darstellung des Lukas an beiden Stellen den thatsächlichen Verhältnissen. War Kaiphas, wie Johannes 18, 13 hervorhebt, der Hohepriester jenes Jahres, so war sein Schwiegervater Annas der moralische Hohepriester jener Zeit. Durch seinen langjährigen Einfluß war er der Hohepriester κατ' ἐξοχήν und er mag auch wohl, wie wir nach Apg. 4, 6 annehmen möchten, mit Vorliebe und Prägnanz damals als „der Hohepriester" (ὁ ἀρχιερεύς) bezeichnet worden sein. Wenn daher Jesus nach seiner Gefangennahme nicht sofort vor den fungirenden Hohenpriester und den Hohen Rath geführt werden sollte oder konnte, so war Annas der Mann, dem er am ehesten zunächst vorgeführt werden konnte oder mußte. Dieses um so mehr, da wohl kein Zweifel darüber besteht, daß Annas, wie er nach Apg. 4, 6 an der nachmaligen Ergreifung der Apostel besonders betheiligt gewesen zu sein scheint, auch an

1) Apg. 6, 4: καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ faßt Schürer a. a. O. S. 224 so auf, daß neben den gewesenen Hohenpriestern in zweiter Linie die Mitglieder der bevorzugten Familien, aus denen damals die Hohenpriester genommen zu werden pflegten, ἀρχιερεῖς genannt worden seien. Diese bevorzugten Familien werden sich aber gedeckt haben mit den priesterlichen Mitgliedern des Hohen Rathes.

Digitized by Google

der Gefangennehmung des Herrn besonders betheiligt und das Hauptagens derselben war.

Dennoch bleibt noch immer die specielle Frage zu erörtern, warum Jesus nicht gleich vor den Hohen Rath gestellt wurde. Schegg hat darüber wiederholt die Meinung geäußert, Annas habe sich Jesus eigens vorführen lassen, „weil er an der Rathssitzung als einfaches Mitglied nicht theilnehmen wollte, den Vorsitz aber nicht führen konnte". Allein wie sehr wir mit Schegg in der Betonung des mächtigen Einflusses des Annas übereinstimmen, um so weniger können wir der Ansicht beipflichten, daß Annas aus dem angeführten Grunde der entscheidenden Sitzung des Hohen Rathes habe fern bleiben wollen. Eine solche Empfindlichkeit wäre höchstens einem fremden oder feindseligen Hohenpriester gegenüber erklärlich nicht aber gegenüber dem eigenen Schwiegersohn. Auch stimmt die Annahme Schegg's, wie schon Schanz (Commentar z. Joh. Ev. S. 536) bemerkt hat, nicht zu Apg. 4, 6. Wenn Annas sich an der Rathssitzung zur Verhandlung gegen die Apostel betheiligte, wird er gewiß bei der Verurtheilung Jesu nicht gefehlt haben, wenngleich Johannes das nicht ausdrücklich bemerkt. Konnte er auch beide Male formell nicht den Vorsitz führen, so wird er doch hier wie dort die erste Rolle gespielt haben. Apg. 4, 6 wird dies genugsam angedeutet. Bezüglich der Verurtheilung Jesu würden wir darüber vielleicht Näheres erfahren haben, wenn Johannes überhaupt darüber berichtet hätte.

Richtiger hat Bisping geurtheilt, wenn er im Commentar zum Evangelium des hl. Johannes S. 410 zur Begründung der Thatsache, daß Jesus zuerst zu Annas geführt wurde, schreibt: „Unterdessen fand der Hohe Rath Zeit, auf die Kunde der geglückten Unternehmung hin sich zu einer ordentlichen Sitzung bei Kaiphas zu versammeln." Es scheint uns dies der nächste Grund für diese Thatsache zu sein. Man vergegenwärtige sich nur die Situation. Der Hohe Rath hatte die Ergreifung Jesu beschlossen, aber nicht am Osterfeste, damit kein Aufruhr entstehe. Da gab das Anerbieten des Judas der Sache eine ungeahnte Wendung. Man durfte sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen, des Herrn schon jetzt habhaft zu werden und ihn wo möglich noch vor dem

Digitized by Google

Osterfeste aus dem Wege zu räumen. Alles war überlegt und vorbereitet. Aber wird das Werk auch gelingen? Man mußte sich bei Jesus bereits gemachten Erfahrungen gemäß auf Ueberraschungen gefaßt machen, wie sie auch thatsächlich eintraten. Aber das Werk gelang, indem Jesus sich freiwillig in die Hände seiner Feinde gab. Es galt nun auch, sofort die Verurtheilung und wo möglich auch die Hinrichtung desselben noch vor dem Osterfeste zu bewerkstelligen. Es durfte keine Zeit verloren werden. Noch in der Nacht mußte der Hohe Rath zu einer förmlichen Sitzung versammelt werden: das war Sache des amtirenden Hohenpriesters Kaiphas. Man hätte nun, bis alles zur Sitzung bereitet war, Jesus einfach in Verwahrsam halten können. Allein viel näher lag es, ihn vorerst und vorläufig (πρῶτον) dem Manne vorzuführen, dessen Werk vor allem die Ergreifung des Herrn gewesen zu sein scheint, und das war der mächtige Annas, der Schwiegervater des Kaiphas. Damit dürfte die Thatsache, daß Jesus zuerst zu Annas geführt wurde, eine hinlänglich befriedigende Erklärung gefunden haben.

2) Wir kommen zu der viel schwierigeren Frage, ob das Joh. 18, 19—24 berichtete Verhör bereits vor Annas oder erst vor Kaiphas und dem Hohen Rathe stattgefunden hat. Wir können an diese Frage mit vollkommener Objectivität herantreten. Wenn wir als unmittelbare Veranlassung, warum Jesus zunächst dem Annas vorgeführt wurde, den Umstand bezeichnet haben, daß nach Gelingen der Gefangennehmung Jesu Zeit gewonnen wurde, um möglichst rasch den Hohen Rath zu berufen und eine legale Sitzung vorzubereiten, so sind wir bezüglich des genannten Verhörs in keiner Weise gebunden.

Nach den ältesten und weitaus meisten Erklärern hat das Joh. 18, 19—24 berichtete Verhör, in welchem der Hohepriester Jesus nach seinen Jüngern und seiner Lehre befragte, vor Annas stattgefunden. Es entspricht diese Auffassung auch zunächst dem biblischen Texte, weil nach der Zwischenbemerkung über Kaiphas 18, 14 der folgende Vers 15 sich wieder unmittelbar an den V. 13 abgebrochenen Faden der Erzählung anschließt. Dem Satze V. 13: „Und sie führten ihn zuerst zu Annas", entspricht der zunächst liegenden Auffassung gemäß V. 15 der Satz: „Es folgte

Digitized by Google

aber Jesus Simon Petrus." Dennoch erheben sich gegen diese nächstliegende Auffassung des Textes sofort nicht geringe sachliche Schwierigkeiten. Schon V. 15 f. wird berichtet, daß Petrus durch Vermittlung des dem Hohenpriester bekannten Johannes in den Hof des Hohenpriesters eingelassen wurde. Es folgt V. 17 f. der Bericht über die erste Verleugnung Petri und dann V. 19 ff. das in Rede stehende Verhör. Der sachliche Zusammenhang führt uns also in das Haus des Hohenpriesters Kaiphas, wo nach dem übereinstimmenden Berichte der Synoptiker und auch des Johannes selbst (Joh. 18, 15; vgl. 25) die dreimalige Verleugnung Petri stattfand. Das hat nicht wenige, namentlich neuere Erklärer veranlaßt, das Joh. 18, 19—24 berichtete Verhör nicht nur in das Haus des Kaiphas, sondern auch vor diesen selbst zu verlegen. Dies um so mehr, weil nach V. 19 das Verhör vom Hohenpriester vorgenommen wurde, der Hohepriester jenes Jahres aber nach der ausdrücklichen Bemerkung des Johannes V. 13 f. Kaiphas war. Diese Erklärer fassen dann den nachfolgenden V. 24: „Es sandte (ἀπέστειλεν) ihn Annas gebunden zum Hohenpriester Kaiphas" als nachträgliche Zwischenbemerkung auf in dem Sinne: „Es hatte ihn Annas gebunden zum Hohenpriester Kaiphas gesandt." Diese Auffassung verdient jedenfalls Beachtung und kann keineswegs von vornherein als unmöglich abgewiesen werden. Dennoch begegnet dieselbe namentlich einer großen Schwierigkeit. Wir wollen nicht entscheiden, ob der Aorist ἀπέστειλεν hier in einer solchen Zwischenbemerkung als Plusquamperfectum gedeutet werden kann. Auch wollen wir nicht behaupten, daß die Erwähnung des Annas V. 13 überhaupt überflüssig erscheine, wenn nichts weiter über Annas berichtet werde. Die Erwähnung des Annas V. 13 ist schon an sich insofern von Bedeutung, als sie auf den großen Einfluß des Annas überhaupt und seine besondere Betheiligung an der Ergreifung Jesu hinzuweisen geeignet erscheint. Ja, es ist nicht ausgeschlossen, daß Johannes mit der nachdrücklichen Wiederholung der Bemerkung, daß Kaiphas den Juden den Rath gegeben, es sei besser, daß ein Mensch für das Volk sterbe (V. 14; vgl. 11, 49), den Annas als geistigen Urheber dieser Aeußerung bezeichnen wolle. Zunächst will Johannes allerdings V. 14 die im vorhergehenden Verse aufgestellte

Digitized by Google

Thatsache, daß nicht etwa Annas, sondern Kaiphas der Hoheprieſter jenes Jahres war, und dieſen Rath ertheilte, feſthalten. Dennoch iſt die angedeutete Nebenbedeutung des V. 14 nicht ausgeſchloſſen.

Zwar bringt Johannes 11, 51 die beſagte Aeußerung des Kaiphas in Verbindung mit ſeinem hohenprieſterlichen Amte und deutet ſie als eine Prophetie im Munde des Kaiphas. Aber man beachte wohl, daß nach der Meinung des Evangeliſten dieſe Aeußerung nicht im Sinne des Kaiphas, ſondern in der ihr vom Evangeliſten gegebenen geiſtigen Umdeutung eine Prophetie war. Es war alſo im Munde des Kaiphas eine unwillkürliche Prophetie, die ihm nicht der hl. Geiſt, ſondern ein Anderer eingegeben hatte. Und das mag ſein Schwiegervater Annas geweſen ſein.

Doch ſei dem wie immer, eine große Schwierigkeit ſteht der Annahme entgegen, daß das Verhör 18, 19—24 vor Kaiphas ſtattgefunden. Man begreift in dieſem Falle nicht, warum Johannes V. 24 überhaupt noch berichtet, daß Annas Jeſus gebunden zu Kaiphas ſchickte, wenn das Vorhergegangene ſchon vor Kaiphas ſich ereignet hatte. Die Bemerkung hätte ihre richtige Stelle nur gleich nach V. 14 erhalten können. Hier aber, V. 24, erſcheint ſie als eine nachträgliche Selbſtcorrektur der eigenen Vergeßlichkeit und ungenauen Berichterſtattung des Evangeliſten. Die Vertreter der Anſicht, daß das Verhör Joh. 18, 19—24 vor Kaiphas ſtattgefunden, müſſen dieſe Schwierigkeit auch offen eingeſtehen. So ſagt namentlich Langen (Letzte Lebenstage Jeſu S. 237) von der Bemerkung Joh. 18, 24, daß ſie „der geſchichtlichen Darſtellung nach nicht ganz an ihrer Stelle“ ſei. So lange aber dieſe Schwierigkeit nicht beſeitigt iſt, wird man immer noch eher an der hergebrachten Meinung feſthalten, daß das Verhör vor Annas ſtattgefunden habe. Es ſtehen freilich auch dieſer Annahme nicht unbedeutende Schwierigkeiten entgegen. Allein dieſe dürften nicht unüberwindlich ſein.

Zunächſt iſt unbedingt daran feſtzuhalten, daß das Verhör Joh. 18, 19—24, wenn auch vor Annas, doch in demſelben Hauſe ſtattgefunden hat, in welchem nachher die Verurtheilung Jeſu vor Kaiphas und dem Hohen Rathe ſich vollzog. Daran kann ein Zweifel gar nicht aufkommen. Die Vertreter dieſer Anſicht nehmen

Digitized by Google

daher auch allgemein an, daß Annas und Kaiphas in einem Hause gewohnt, und daß V. 24 nicht von einem Weiterschicken des gefangenen Jesus von Haus zu Haus, sondern von einer localen Veränderung in ein und demselben Hause Rede ist. Es ist freilich auch denkbar, daß Annas seine Privatwohnung, wie die locale Tradition besagt, anderswo gehabt und doch das vorläufige Verhör Jesu im Hause des Hohenpriesters Kaiphas vorgenommen habe. Sein Einfluß schon gab ihm im hohenpriesterlichen Hause große Freiheit, zumal bei der nahen verwandtschaftlichen Beziehung zum Hohenpriester. Wenn er nicht etwa unter den Hohenpriestern war, welche bei der Gefangennahme des Herrn zugegen waren (vgl. Luk. 22, 52), so konnte er sich an seinem Privathause, welches nach der localen Tradition auf dem Wege von Gethsemane zum Hause des Kaiphas lag, dem Zuge anschließen oder aber im Hause des amtirenden Hohenpriesters, wo alles in Erwartung war, an erster Stelle (πρῶτον) den gefangenen Jesus in Empfang nehmen, um in einem Gemache des inneren Hofes das vorläufige Verhör vorzunehmen. Wir müssen daher bei der Annahme bleiben, daß Annas und Kaiphas dasselbe Haus bewohnten. Es ist das zwar sonst nicht bewiesen, auch steht die locale Tradition dieser Annahme entgegen, aber sie empfiehlt sich wie durch die nahe verwandtschaftliche Beziehung des Annas zu Kaiphas, so besonders durch den Umstand, daß der mächtige Annas zur Bethätigung seines Einflusses Werth darauf legen mußte, auch in dem Hause des amtirenden Hohenpriesters zu wohnen. Bei dieser Annahme fällt es nicht schwer, unter dem V. 15 f. genannten Hohenpriester, dem Johannes bekannt war, den Annas zu verstehen, wenn auch Johannes dem Kaiphas nicht unbekannt gewesen sein mag; ebenso unter dem Hofe des Hohenpriesters V. 15 das Haus des Annas, welches freilich nach den Synoptikern (vgl. besonders Matth. 26, 3) zugleich das Haus des fungirenden Hohenpriesters Kaiphas war [1]). Trotz aller Schwierigkeiten läßt sich also die Annahme, daß Annas das vorläufige Verhör vornahm, recht wohl vertheidigen, und wir

1) Ob der fungirende Hoheprieſter eine eigene Amtswohnung hatte, ist zwar nicht gewiß, aber höchst wahrscheinlich.

Digitized by Google

möchten um so mehr vorläufig dabei bleiben, weil weitere gute Gründe diese Annahme empfehlen.

Was zunächst den Verlauf des Verhörs Joh. 18, 19—24 betrifft, so sind wir zwar nicht der Ansicht, daß dasselbe sich nicht mit den späteren Verhandlungen vor Kaiphas und dem Hohen Rathe in Verbindung bringen lasse. Wir können uns an sich sehr wohl denken, daß, nachdem Jesus die Auskunft über seine Jünger und seine Lehre verweigert hatte, nunmehr Zeugen gegen ihn aufgeboten wurden, und als auch diese versagten, schließlich die peremtorische Aufforderung unter einem Eide erfolgte, ob er der Sohn Gottes sei. Dennoch ist schon gleich die erste Frage nach den Jüngern, wie Schanz (Commentar zu Joh. Ev. S. 536) treffend bemerkt hat, geeignet, uns auf Annas hinzuweisen, der nach Apg. 4, 6 an der nachherigen Ergreifung der Apostel besonders betheiligt war. Er mochte schon gleich sein Augenmerk auch auf die Ergreifung der Jünger Jesu gerichtet haben, vielleicht schon im Garten Gethsemane (vgl. Joh. 18, 8). Weiter fällt bei dem ersten Verhör die Entschiedenheit auf, mit welcher Jesus jegliche Auskunft über seine Jünger und seine Lehre ablehnt. Er mochte den unberufenen Richter Annas, welcher zudem an seiner Gefangennahme die Hauptschuld trug, das fühlen lassen wollen. Und daß man das gefühlt, darauf deutet der rohe Backenstreich des Schergen unter dem Bemerken: „Antwortest du so dem Hohenpriester?" (Joh. 18, 22) hin. Und Jesus entschuldigt sich nicht etwa, wie später der Apostel Paulus bei einer ähnlichen Gelegenheit (vgl. Apg. 23, 5), sondern hebt nachdrücklich hervor, daß er recht geredet habe (Joh. 18, 23). Damit bricht das Verhör jäh ab. Der enttäuschte und geärgerte Annas mochte es für das Beste halten, Jesus gebunden, wie er ihn in Empfang genommen, seinem ordentlichen Richter zu überliefern.

Weiter ist die Annahme, daß das erste Verhör vor Annas stattfand, besonders geeignet, mehr Licht über den Verlauf der Verleugnungen Petri, namentlich der zweiten, zu verbreiten. Die erste Verleugnung Petri fand nach Joh. 18, 17 beim Eintritt desselben in den Hof des Hohenpriesters vor der Thürhüterin statt, womit auch der Bericht der Synoptiker insofern übereinstimmt, als

Digitized by Google

nach dem Berichte aller diese Verleugnung durch eine Magd veranlaßt wurde (vgl. Matth. 26, 69; Mark. 14, 66; Luk. 22, 56). Die Veranlassung ist hier von selbst gegeben, indem die Thürhüterin gleich beim Eintritt des Petrus Verdacht schöpfte. Aber wann erfolgte die zweite Verleugnung und welches war ihre Veranlassung? Nach den Synoptikern, speciell nach Matthäus und Markus, erfolgte diese, als sich Petrus nach einer kleinen Weile wieder aus dem inneren Hofe durch die Thür (Matth. 26, 71) in den Vorhof (εἰς τὸ προαύλιον Mark. 14, 69) zurückzog und dadurch neben der Aufmerksamkeit der Thürhüterin, welche ihn eingelassen (Mark. 14, 69), auch die Aufmerksamkeit einer andern Magd (Matth. 26, 71), wohl die ihn herauslassen sollte, sowie auch namentlich eines der Diener (Luk. 22, 58) auf sich zog. Warum aber zog sich Petrus so bald wieder aus dem inneren Hofe zurück? Wir können diese Frage schon ohne Rücksicht, ob das erste Verhör vor Annas oder vor Kaiphas stattfand, genügend beantworten. Die erste Thürhüterin, welche nach Joh. 18, 17 gleich beim Eintritt des Petrus Verdacht schöpfte, folgte nach Luk. 22, 56 demselben in den Hof, wo sie beim Scheine des Feuers ihn näher betrachtete und bestimmt als Jünger Jesu bezeichnete. Dadurch wurden die um das Feuer stehenden Diener auf ihn aufmerksam, und es wird an anzüglichen Bemerkungen nicht gefehlt haben. So konnte Petrus wohl veranlaßt werden, sobald als möglich in den Vorhof sich zurückzuziehen, wodurch er freilich auf's Neue und um so mehr Verdacht erregte. Dennoch ist die Annahme, daß das erste Verhör vor Annas stattfand, geeignet, uns noch näher über die Zeit und Veranlassung der zweiten Verleugnung Petri zu belehren. Man beachte in dieser Hinsicht, wie eng Johannes die zweite Verleugnung Petri mit dem Berichte verknüpft, daß Annas Jesus gebunden zu Kaiphas schickte (V. 24). Gleich im folgenden Verse (25) erzählt er, ausdrücklich wieder an den Bericht über die erste Verleugnung anknüpfend (vgl. V. 18), die zweite Verleugnung Petri. Es scheint danach fast sicher, daß die zweite Verleugnung mit der Bewegung zusammenhängt, welche entstand, als Jesus nach dem vorläufigen Verhör vor Annas über den Hof in den Gerichtssaal vor den Hohenpriester Kaiphas und den Hohen Rath geführt wurde. Wie beim Eintritt

Digitized by Google

in den Hof des Hohenpriesters, wo die erste Verleugnung erfolgte, so wurde auch bei der Fortführung Jesu von Annas zu Kaiphas die Aufmerksamkeit im inneren Hofe wie auf Jesus, so auch auf Petrus wieder besonders hingelenkt. Grund genug für Petrus, sich in den Vorhof zurückzuziehen. Um so mehr, weil er bei seinem bösen Gewissen dem Anblick des Herrn auszuweichen alle Veranlassung hatte. Beim Austritt aus dem Hofe in den verdeckten Vorhof oder die Thorhalle erfolgte die zweite Verleugnung und der erste Hahnenschrei (Mark. 14, 68). Die dritte Verleugnung erfolgte ungefähr nach einer Stunde (Luk. 22, 59), als Jesus nach geschehener Verurtheilung von den Gerichtsdienern zur vorläufigen Bewahrung bis zum Morgen in einer der zu beiden Seiten des Vorhofes befindlichen Wachtstuben für die Dienerschaft ebenfalls in den Vorhof hinausgeführt wurde. Die neue Bewegung, welche nun auch im Vorhofe entstand, lenkte die Aufmerksamkeit der Diener, besonders eines Verwandten des Malchus (Joh. 18, 26), wieder auf den dort noch weilenden Petrus. Er verleugnete den Herrn zum dritten Male in der sichtlichsten Verlegenheit und größten Erregung (Matth. 26, 74; Mark. 14, 71). In demselben Augenblicke wurde Jesus in den Vorhof herausgeführt, und indem er umschauend den untreuen Jünger anblickte (Luk. 22, 61), krähte der Hahn zum zweiten Male (Mark. 14, 72). Da konnte Petrus seiner Erregung nicht mehr Herr werden. Er verließ durch das Thor des Vorhofes nach der Straße hin das Haus des Hohenpriesters (Matth. 26, 75; Luk. 22, 62), dessen Betretung für ihn so verhängnißvoll geworden war, und weinte bitterlich.

Wenn wir die enge Verbindung beachten, in welche Joh. 18, 13—25 die Verleugnung Petri mit dem Berichte über die Vorführung Jesu vor Annas gebracht wird, so können wir uns kaum des Gedankens entschlagen, daß Johannes auch aus dem Grunde diesen Bericht aufgenommen habe, um die nachträglichen und cursorischen Berichte der Synoptiker über die Verleugnung Petri zu ergänzen und namentlich Zeit und Veranlassung der zweiten Verleugnung (V. 25) genauer zu bestimmen. Er war ja auch über die Vorgänge im Hause des Hohenpriesters genauer unterrichtet, weil er außer Petrus der einzige Augen- und Ohrenzeuge war.

Digitized by Google

Denn die Annahme, daß er nach Einlaß des Petrus das Haus des Hohenpriesters wieder verlassen habe, ist wenig wahrscheinlich. Vielmehr ist anzunehmen, daß er sich so nahe wie möglich bei seinem Herrn hielt, bis dieser am Kreuze verschied. Johannes war jedenfalls im Hause des Hohenpriesters als Jünger Jesu bekannt. Er machte kein Hehl daraus und wurde darum auch nicht belästigt. Von der Verleugnung des Petrus wird er allerdings erst nach geschehener That Kenntniß erlangt haben. Er würde sonst wohl den Schwachen gestützt haben. Wenn von dem Aufenthalt des Johannes im Hause des Hohenpriesters weiter keine Rede ist, so erklärt sich dies, abgesehen von der Thatsache, daß er selbst darüber der einzige Berichterstatter ist, auch aus anderen Gründen. Johannes war dem Hohenpriester bekannt und fand deßhalb gleich ungehindert Eingang. Petrus dagegen wurde erst nachträglich (Joh. 18, 16) durch Vermittlung des Johannes von der Thürhüterin gleichsam insgeheim und daher auch nicht ohne Bedenken (Joh. 18, 17) eingelassen. Johannes konnte daher auch Jesus folgen innerhalb des hohenpriesterlichen Hauses, während Petrus sich scheu abseits halten mußte und sich zu den Dienern gesellte, welche mitten in dem unbedeckten inneren Hofe ein Kohlenfeuer angezündet hatten. Namentlich wird es dem Johannes nicht verwehrt worden sein, einem vorläufigen Privatverhör Jesu anzuwohnen, wenn er auch etwa der Verhandlung vor dem Hohen Rathe nicht beiwohnen durfte. Das letztere folgt jedoch nicht aus der Thatsache, daß Johannes über die Verurtheilung Jesu nicht weiter berichtet. Das hatten die übrigen Evangelisten, speciell Matthäus und Markus, deren Berichte er ergänzen wollte, bereits gethan.

Doch hier wollen wir abbrechen, um uns nicht in's Weite zu verlieren. Wenn es uns auch nicht gelungen ist, die Frage, ob das Verhör Joh. 18, 19—24 vor Annas stattgefunden habe, endgiltig zu entscheiden, so haben wir doch auf die große Schwierigkeit dieser Frage wohl nicht ohne Nutzen auf's Neue aufmerksam gemacht. Definitiv wird diese Frage, wie so viele anderen, bei den uns zu Gebote stehenden Mitteln nie entschieden werden können. Vorstehende Arbeit mag vielleicht auch geeignet erscheinen, über den einen oder andern, wenn auch nur nebensächlichen Punkt der

Digitized by Google

Leidensgeschichte des Herrn etwas mehr Licht zu verbreiten und zur weiteren Erforschung dieses unerschöpflichen Stoffes anzuregen. Das würde dem Verfasser besonders lieb sein.

XVI.

Zur Frage nach der Dauer des öffentlichen Lehramtes Jesu.

Von Pfarrer van Bebber zu Rindern (Niederrhein).

In der jüngst in Münster erschienenen Schrift: „Zur Chronologie des Lebens Jesu" ist auch die Frage nach der Dauer des öffentlichen Lehramtes desselben von neuem aufgeworfen und in einem Sinne beantwortet, der mit den liebgewonnenen Ansichten des Mittelalters und der Neuzeit gänzlich bricht, dagegen mit dem im christlichen Alterthum herrschenden Glauben vollkommen harmonirt. Während aber die Zahl der dem Verfasser beistimmenden competenten Beurtheiler sich mehrte, ist vor Kurzem einer der angesehensten Bibelforscher, P. Knabenbauer, in den Laacher Stimmen mit exegetischen Gründen dagegen aufgetreten. Um die hochwichtige Frage ihrer Lösung näher zu bringen, möge es dem Verfasser gestattet sein, diese Gegengründe hier auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen.

Was ich in Betreff der Dauer des öffentlichen Lebens Jesu in oben genannter Schrift behauptet und zu beweisen gesucht habe, ist kurz Folgendes: Das Osterfest, an dem der Herr nach Joh. 2, 13 ff. zuerst öffentlich auftrat, kann nicht früher und auch nicht später gefallen sein, als in das 15. Jahr der Alleinherrschaft des Kaisers Tiberius, d. h. in das Jahr 782 der Stadt Rom. Das verlangt Luk. 3, 1—23 und Joh. 2, 20. Die bisherigen Versuche, dies Datum zu verrücken, werden von den Fachgelehrten mit Recht als mera figmenta theologorum zurückgewiesen. Der Todestag Jesu war nicht bloß nach den Synoptikern, sondern auch und ganz besonders nach Johannes der auf einen Freitag fallende 15. Nisan. Nun traf aber nach den Berechnungen der Astronomen der 15. Nisan nur im Jahre 783, dem 16. Tiberiusjahre, auf einen Freitag

Digitized by Google

und dann erst wieder 786, wenn nicht noch später. Vor 786 kann auch, nach astronomischer Berechnung, kein 15. Nisan auf Freitag gefallen sein. Da nun kein Exeget fünf Osterfeste im öffentlichen Leben Jesu zugeben wird, so folgt, daß dieses nur ein Jahr umfaßt hat. Dies war auch (wenn wir von Irenäus und den Schwankungen des Origenes in seinen späteren Schriften absehen) die sententia communissima der Väter und christlichen Schriftsteller, der orthodoxen wie der häretischen, des Morgen- und Abendlandes in den ersten drei bis vier Jahrhunderten, bis Eusebius durch seine neue Auslegung der Wochenprophezie Daniels sich veranlaßt fühlte, über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu eine ganz neue Theorie ($3^1/_2$ Jahre) aufzustellen, welche, in seinen kirchenhistorischen Werken niedergelegt, die bisherige Vätertradition allmälig verdunkelte und zuletzt ganz verdrängte. Auch P. Knabenbauer muß das hohe Alter und die weite Verbreitung der letzteren anerkennen, bestreitet aber ihren apostolischen Ursprung, hauptsächlich, weil Johannes ihm entschieden widerspreche, also derselbe Evangelist, welchen ich als den gewichtigsten Zeugen für denselben angerufen hatte.

Die Hauptstelle, um welche unsere Controverse sich dreht, ist Joh. 6, 4: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. Trotz seiner Bezeugung in allen noch vorhandenen Handschriften und Versionen hatte ich, nach dem Vorgange anderer, das τὸ πάσχα hier als eine, wahrscheinlich von Eusebius herrührende, unrichtige Glosse erklärt und zwar 1) aus textkritischen, 2) sprachlichen, 3) sachlichen Gründen. Ad 1. Fest steht, daß Cyrill v. Alex. das Wort nicht gelesen hat. Mit höchster Wahrscheinlichkeit gilt dies auch von Origenes. Haben aber diese beiden Alexandriner und Commentatoren des Johannes es nicht gelesen, dann haben wir ein Recht, dasselbe zu vermuthen von den übrigen Vertretern eines Lehrjahres, wenigstens von den Commentatoren, Harmonisten und Chronologen unter ihnen, z. B. Tatian, Hippolyt, Jul. Afrikanus, Hilarian, Ephrem, dem unbekannten Verfasser der Hypothesis zum Evangelium des Johannes. Auch Irenäus kann τὸ πάσχα nicht gelesen haben, da er es hätte mitaufführen müssen, wo er ex professo bei Johannes die Paschafeste aufsucht und

Digitized by Google

zählt, welche im öffentlichen Leben Jesu wiederkehrten. Hat er doch in seinem polemischen Eifer sogar da ein Pascha finden wollen, wo keins zu finden ist, nämlich 5, 1.

Wie beseitigt nun P. K. diese Zeugnisse gegen die Aechtheit des Wortes? „Wer," sagt er, „nicht genau beachtet oder nicht annimmt, daß Johannes eine strenge Zeitfolge betreffs der Ereignisse einhalte, konnte das ‚nahe war das Pascha' so verstehen, als ob Jesus nicht lange vor seinem Leiden,' also vor dem Leidenspascha, die Brodvermehrung vorgenommen habe." Aber, darf man fragen, hat wohl jemals ein Leser des 4. Evangeliums seit den Zeiten des Eusebius bis auf unsere Tage den Vers wirklich so mißverstanden? Und nun soll ein derartiges Mißverständniß bei derselben Lesart in den Jahrhunderten vor Eusebius sogar allgemeine Regel gewesen sein, abgesehen von den vielen, die auch noch nach Eusebius an dem einen Lehrjahr festhielten! Wie kurzsichtig müßten wir uns zudem die Alten vorstellen, wenn sie auch bei einer nur oberflächlichen Durchsicht des Johannes nicht bemerkt hätten, daß dieser streng chronologisch und zwar nach den Festzeiten vorangeht und auf die Brodvermehrung und Laubhütten erst noch das in den Winter fallende Tempelweihfest folgen läßt, um dann erst zum Leidenspascha zu kommen. Zum Beweise, wie unchronologisch manche damals zu Werke gingen, verweist P. K. auf Tatian. Allerdings hat dieser, ähnlich manchen protestantischen Auslegern und wohl aus denselben Motiven (vgl. Lücke, Joh.-Ev. I, 435. 440), die Joh. 2 erzählte Tempelreinigung mit der von den Synoptikern berichteten identificirt, aber den Chronologen hat er doch in Johannes erkannt, da er ihm das chronologische Fachwerk seiner Evangelienharmonie entnahm, nach Harnack wahrscheinlich unter Zugrundelegung eines Lehrjahres. Dabei wird er als geborener Syrer richtig erkannt haben, daß das artikellose ἑορτή 5, 1 nur einfache Uebersetzung sein sollte für das aramäische asartha (= Festversammlung, Fest), nach Josephus die gewöhnliche Bezeichnung für das Pfingstfest bei den aramäisch (syrochaldäisch) sprechenden Juden. Da Tatian auch gut griechisch verstand, so mußte er das ἡ ἑορτὴ τ. Ἰ. 6, 4 verglichen mit 7, 2 für das auf Pfingsten folgende Laubhüttenfest halten; denn

Digitized by Google

ad 2 sprachlich kann jener Ausdruck nur heißen das einzige Fest der Juden oder, da diese ja mehrere Feste hatten, das Fest κατεξοχήν oder das Hauptfest der Juden (Meyer, Weiß, Bisping). Das war aber nicht das Osterfest, wie bei den Christen (was der Interpolator geglaubt haben wird), sondern Laubhütten. Das bezeugen Philo, Josephus, Plutarch und der Talmud, der zugleich die Gründe dafür angibt (vgl. Dachs, Succa p. 520 sqq.). Ja, schon im A. T. war die Bezeichnung „das Fest" für Laubhütten so zu sagen zum nomen proprium geworden (2 Chron. 5, 3 vgl. 1 Kön. 8, 2; 12. 32; Neh. 8, 14; Ez. 45, 25; Hos. 2, 13 vgl. 12, 9); so finden wir es auch bei Josephus mehrmal gebraucht, ganz gewöhnlich bei den Talmudisten und, was hier besonders in's Gewicht fällt, bei Johannes 7, 2: „Es war aber nahe ‚das Fest', das Laubhüttenfest." Den zweiten Namen fügte er aber nicht etwa darum bei, als müßte er seinen Lesern den ersteren erst noch erklären, sondern aus einem besondern Grunde, worüber nachher. Nehmen wir nun noch 10, 22 (Das Encänien- oder Tempelweihfest) hinzu, so ergibt sich, daß Johannes sämmtliche Feste, die er anführt, mit Namen nennt und zwar mit jenen Namen, die ihm als geborenen Palästinenser geläufig waren, nur in griechischer Uebertragung mit Ausnahme des Pascha, das ja unter diesem Namen in den christlichen Gemeinden fortbestand. Daß er von den Lesern, die er bei Erwartung der Parusie (vgl. 1 Joh. 2, 17 f.) allein im Auge hatte, auch verstanden wurde, dafür wird er in seinem früheren langjährigen mündlichen Unterricht gesorgt haben.

Um nun zu beweisen, daß auch das Pascha von Johannes ἡ ἑορτή genannt werde, verweist P. K. auf Stellen, wie 2, 23 und 4, 45. Allein diese sind glücklicher Weise nicht als Parallelstellen zu 6, 4 anzusehen; würde ja sonst der Evangelist nicht bloß mit der Anschauung der Juden rücksichtlich der Bedeutung und Rangordnung der jüdischen Feste, sondern auch mit sich selbst (7, 2) in einen offenbaren Widerspruch gerathen. Unter τὸ πάσχα versteht Johannes wie 2, 13, wo es zuerst vorkommt, so auch an allen übrigen (sechs) Stellen das ganze Osterfest (Osteroctav); bringt er damit ἡ ἑορτή in Verbindung, so versteht er darunter einen

Digitized by Google

einzelnen Festtag und zwar wegen des Artikels den sabbatlichen Hauptfesttag oder 15. Nisan (vgl. 4 Mos. 28, 27), so 2, 23: „Als er aber in Jerusalem war am Paschafeste und zwar am Hauptfesttage (führte er viele zum Glauben an seine Messianität durch seine Wunder, d. h. durch seine schon damals den Pharisäern zum Anstoß gereichenden Sabbatheilungen, vgl. 15, 16. 18)", so auch in der correspondirenden Stelle 13, 1: „Vor dem Hauptfesttage des Pascha (gab Jesus beim letzten Mahle all den Seinen in der Welt den denkbar größten Liebesbeweis in der Einsetzung der hl. Eucharistie)" d. h. am Vorabende des 15. Nisan, wie auch die Synoptiker berichtet hatten. In der zweiten von P. K. angezogenen Stelle ist, wie auch 12, 12. 20, ἡ vor ἑορτή nichts weiter als der zurückweisende Artikel, und würde auch stehen, wenn es sich um das alleruntergeordnetste Fest handelte.

Endlich drittens muß τὸ πάσχα 6, 4 auch aus sachlichen Gründen für unächt gehalten werden. Bisher nämlich hat es den Auslegern nicht gelingen wollen, eine irgend annehmbare Erklärung ausfindig zu machen, weßhalb Johannes diese chronologische Notiz an dieser Stelle macht. Meinte er aber das Laubhüttenfest, dann wird sofort alles klar. Dies Fest erinnerte immer von neuem an den Wüstenzug der Väter und insbesondere an die beiden großen Wüstenwunder des Moses: die Manna- und Wasserspende. Ihre Nachahmung (etwa bei Gelegenheit des Laubhüttenfestes) erwartete man allgemein, auch Philippus, vom Messias mit Rücksicht auf die Prophezie des Moses (Deut. 18, 18) von dem großen, ihm ähnlichen, messianischen Propheten (vgl. 1, 46; 6. 14. 31; 7, 37 ff.). Die (wenn auch erst vorläufige) Erfüllung derselben hatte der Herr denn auch in sichere Aussicht gestellt beim Abschied vom vorhergehenden (Pfingst-) Feste mit den Worten 5, 46: „Wenn ihr (schriftgelehrte Hierarchen) dem Moses glaubtet, würdet ihr auch mir glauben; denn von mir (und keinem andern) hat jener geschrieben ꝛc." Wie er nun als zweiten Moses zunächst in der wunderbaren Volksspeisung sich bewährte, dabei aber zugleich auf den ungläubigen Protest mitanwesender schriftgelehrter Hierarchen stieß, das zeigt Johannes gleich in Kap. 6. Freilich auf dem

Digitized by Google

Laubhüttenfeste selbst konnte der Herr. die geplante mosesähnliche Volksspeisung nicht vornehmen; es bedurfte dazu ja einer Wüste (vgl. V. 31) und einer nach Tausenden zählenden, nach Brod hungernden Menge Volkes. Er wählte aber dazu einen Zeitpunkt, wo „das Fest" schon nahe war (V. 4) und der Gedanke an die bevorstehende Festreise alles beherrschte. Dabei stellte er an Philippus die Frage, woher man das Brod nehmen solle, um all die Tausende zu speisen; das that er, um ihn zu „prüfen", ob auch er „wisse" oder ahne, was er bei der Ansammlung einer so großen Menge in der Wüste jenseits des Sees und angesichts des nahen (an die Mannaspende des Moses erinnernden) Laubhüttenfestes thun solle. Aber erst nach dem Seewandeln Jesu, einer Nachahmung des Durchganges des Moses durch das rothe Meer, erkannten Philippus und die übrigen Jünger, was der Volksmenge schon gleich nach der Brodvermehrung klar geworden war (V. 14; Mark. 6, 52), nämlich daß er sich hier als den mosesähnlichen messianischen Propheten bewähren wollte und wirklich bewährt habe. Sollte das Speisewunder zur Laubhüttenfeier des Herrn gehören und als eine Anticipation derselben gelten, dann erklärt sich auch, warum er nach 7, 4. 8 auf dem Laubhüttenfeste selbst ausnahmsweise kein weiteres Wunder verrichten wollte.

Aus diesen Gründen allein schon glaubte ich τὸ πάσχα für unächt und die 6, 4 und 7, 2 genannten Feste für ein und dasselbe Laubhüttenfest halten zu müssen. Gleichwohl will P. K. an der Aechtheit des fraglichen Wortes festgehalten wissen zunächst mit Rücksicht auf 7, 1. Hören wir seine eigenen Worte: „Zunächst," sagt er, „ist es unmöglich, das Laubhüttenfest 6, 4 zu verstehen. Denn 6, 4: Das Fest war nahe, ἐγγύς. Dann wird die Brodvermehrung, das Wandeln Jesu über dem Wasser, die Rede in der Synagoge zu Capharnaum, der Abfall einer Anzahl Jünger erzählt. Dann heißt es 7, 1: post haec ambulabat (περιεπάτει, Imperfect, also längere Zeit!) Jesus in Galilaea (ἐν τῇ Γ.); non enim volebat in Judaea (ἐν τῇ Ἰ.) ambulare, quia quaerebant eum Judaei interficere; v. 2. erat autem ἐγγύς dies festus Judaeorum, Scenopegia. Das soll also dasselbe

Digitized by Google

Fest sein, das 6, 4 schon ἐγγύς war, und der Herr Verfasser nennt S. 162 es eine ‚oberflächliche Exegese', wenn man in 7, 1 einen längern Zwischenraum ausgedrückt sieht! Es wäre aber doch eine sonderbare Erzählungsweise, das Fest als nahe zu bezeichnen, dann mit Nachdruck anzugeben, daß hierauf Jesus ambulabat in Galilaea, denn nach Judäa wollte er nicht gehen (sic), weil die Juden ihn zu tödten suchten, und alsbald anzufügen: dasselbe Fest war nahe und Jesus ging doch alsbald nach Jerusalem. Es ist also keine ‚oberflächliche Exegese', in 7, 1 einen längern Zwischenraum zu sehen; er ist klar ausgedrückt. Daher ist es unmöglich, in 6, 4 das Laubhüttenfest, das erst 7, 2 genannt ist, anzunehmen; τὸ πάσχα bleibt; nur dann hat 7, 1 einen Sinn."

Dies ist, wenn ich nicht irre, das Hauptargument, welches P. K. meiner Auffassung von 6, 4 entgegenhält, um sie als unhaltbar zu erweisen. Ich hoffe nun, aus dem Zusammenhange, den P. K. merkwürdiger Weise ganz unberücksichtigt gelassen hat, zu zeigen, zunächst, daß 7, 1 ihr keinerlei Hinderniß in den Weg legt, sodann, daß 7, 1 sie gebieterisch fordert.

Nach der am meisten beglaubigten und von Westcott aufgenommenen Lesart beginnt Johannes gegen seine Gewohnheit Kap. 7 mit καὶ μετὰ ταῦτα. Das καί schließt die Aussage V. 1 enger an das vorher Erzählte (Abzug der abgefallenen Jünger und gleichzeitiges Bekenntniß des Petrus) an (Meyer, Weiß, Luthardt, Keil, Schegg). Es können also die angeführten Worte eine unmittelbare Zeitfolge bezeichnen wollen. Was dann das Imperfect περιεπάτει betrifft, so müssen wir Weiß beistimmen, wenn er dasselbe von der Fortdauer oder Fortsetzung des bisher von Johannes (und den Synoptikern) berichteten Wandelns und Wirkens Jesu in Galiläa versteht. Auch Winer (Gramm. § 36) führt unsere Stelle an als Beleg für die von ihm aufgestellte Regel, daß die Verba zuweilen nicht nach dem ganzen Umfange ihrer Bedeutung aufzufassen sind, sondern mit einer gewissen Beschränkung, nämlich a) vom bloßen Versuche, b) vom bloßen Anfange, c) von der Fortsetzung einer Handlung [1]). In dieser dritten Bedeutung

1) Vgl. die Ausleger zu Xen. Anab. 5, 2, 26.

Digitized by Google

findet sich das Imperf. auch sonst öfter bei Johannes, so 10, 40: „Und er ging wiederum (πάλιν) nach Peräa . . . und setzte seinen (durch den Festbesuch V. 22 unterbrochenen) Aufenthalt daselbst fort (ἔμενεν Westcott)"; ferner 19, 12: „In Folge dessen machte Pilatus einen weiteren Versuch, Jesum in Freiheit zu setzen." Das Imperf. ἐζήτει hier vom Conatus zu erklären (Schanz), ist jedenfalls verfehlt, da dieser schon im Verbum selbst liegt. Auch gehört wohl hierhin 20, 10 f.: „Es gingen nun wieder nach Haus die Jünger; Maria aber blieb stehen (εἱστήκει Plusqu. mit Imperfectbedeutung)." So haben wir nun auch 7, 1 mit Winer zu übersetzen: „Und hierauf fuhr Jesus fort (wie bisher), in Galiläa zu wandeln." Wie lange diese Fortsetzung gedauert hat, ob einige Tage oder eine Reihe von Monaten, darüber sagt V. 1a selbst nichts. Auch die Grundangabe V. 1b gibt darüber keine Auskunft. Wenn es hier nämlich heißt: „Denn nicht wollte er in Judäa wandeln, weil die Judäer (Hierarchen) ihn zu tödten suchten," so kann der Evangelist damit nicht sagen wollen, daß die Hierarchen erst damals einen solchen Mordplan gefaßt hätten. Hatte er ja schon früher (5, 16. 18) von dem Bestehen dieses Planes berichtet und den Herrn selbst bei der Uebersiedelung von Judäa nach Galiläa deutlich genug darauf anspielen lassen durch sein Benehmen (4, 1. 3) und seinen Ausspruch 4, 43: „Ein Prophet hat keine Ehre (Litotes) in seiner eigenen Vaterstadt", mit welchem Sprüchwort der Herr hier auf Judäa und Jerusalem zielte, weil dort das Haus seines Vaters, der Tempel, sich befand (2, 16; Luk. 2, 49). Jetzt, wo sein (nur durch den Festbesuch 5, 1 unterbrochener) Anfenthalt in Galiläa zu Ende ging, wollte Johannes die so nahe liegende Frage beantworten, warum derselbe so lange in Galiläa wandelte und wirkte, fern von Judäa, dem Sitze der Hierarchie und „des ächten Samens Abrahams (8, 33; Jos. b. Jud. 2, 3. 1)". Es wird sich daher das Nicht-wandeln-wollen 7, 1b auf die ganze Zeit beziehen, welche der Herr in Galiläa zubrachte, freilich mit Einschluß der V. 1a berichteten Fortsetzung seines Wandels daselbst. Daß nun diese Fortsetzung nur auf einige Tage sich beschränkt zu haben braucht, erhellt aus dem, was Johannes weiter

Digitized by Google

erzählt. Er sagt V. 2 nicht: „Es war aber nahe das Laubhüttenfest", sondern wiederholt seine Bemerkung 6, 4 wortwörtlich: „Es war aber nahe „das (Haupt-) Fest", um zu verstehen zu geben, daß er dasselbe Fest meint, wie 6, 4. Er wiederholt aber diese Notiz aus einem doppelten Grunde: einmal um den Zusatz: „das Laubhüttenfest" machen zu können und seinen Lesern einen, wenn auch nur leisen Wink zu geben, wie sie den gleich folgenden Ausspruch Jesu V. 8: „Ich gehe nicht hinauf auf dieses Fest", aufzufassen und den scheinbaren Widerspruch dieser Worte mit seinem Thun (V. 10) zu lösen hätten. Sodann soll V. 2 in Verbindung mit V. 3 (bem. das οὖν) zu verstehen geben, daß unterdeß der äußerste Termin zur Abreise auf das 6, 4 genannte Fest gekommen, wenn nicht bereits überschritten war. Das relative ἐγγύς ist dabei, zumal bei einem Schriftsteller wie Johannes, nicht so zu pressen, daß es so zu sagen denselben Zeitpunkt bezeichnen müßte, wie das ἐγγύς 6, 4. Aber wenn man auch das Unwahrscheinliche (vgl. 6, 66) annehmen wollte, das Fest 6, 4 wäre damals, als der Herr das Speisewunder verrichtete und die Rede in Capharnaum hielt, so nahe gewesen, daß die abgefallenen Jünger (6, 66) mit den Obergaliläern sofort nach Jerusalem hätten abreisen müssen, um rechtzeitig auf dem Feste zu erscheinen, so würde doch das περιεπάτει 7, 1 gerechtfertigt sein, wie sich gleich zeigen wird.

Da der Herr, gegen seine sonstige Gewohnheit, schon bei Zeiten zu den Festen in Jerusalem sich einzufinden (vgl. 2, 13—23; 7, 11; 11, 56), noch immer in Galiläa wunderwirkend fortwandelte, während in seiner Umgebung schon alles die Festreise antrat oder angetreten hatte, um vor dem Feste die nothwendigen Laubhütten bauen zu können, hielten seine Brüder es für nothwendig, ihn zu interpelliren und dringend aufzufordern, mit ihnen nach Judäa zum Feste zu gehen. Es sei ja thöricht, meinten sie, hier in dem jetzt fast menschenleer gewordenen Galiläa so herrliche messianische Wunder zu verrichten; in Judäa (Jerusalem) auf dem Hauptfeste sei der rechte Ort dafür; dort solle er sich damit vor der versammelten jüdischen Welt und ihrem Repräsentanten, dem hohen Rath, als jüdischen Messiaskönig manifestiren; dort würden auch die vielen Jünger, die ihm soeben den Rücken gekehrt hätten (6, 66) und

Digitized by Google

sicher auf dem Feste nicht fehlen würden, durch den Anblick seiner Wunderthaten wieder gewonnen und für die geplante Messiasproclamation (6, 15) von neuem begeistert werden. „Denn auch seine Brüder glaubten nicht an ihn", bemerkt hierzu der Evangelist. Er stellt also die Brüder auf eine Stufe mit jenen abgefallenen Jüngern. Ihr beiderseitiger Unglaube war keineswegs ein pharisäischer. Sie waren geneigt, ihn seiner Wunder wegen für den Messias zu halten, aber für einen rein irdischen Messias (6, 15), da sie nicht glaubten, daß er vom Himmel gekommen sei, wie er in seiner Rede vom wahren Himmelsbrod wiederholt mit Nachdruck behauptet hatte (6, 33 ff.). Der Herr erwiederte seinen Brüdern, seine Zeit, nach Jerusalem zu gehen und auf dem Feste durch Wunderthaten der „Welt" sich zu offenbaren, sei noch nicht gekommen; denn er sei für sie ein Gegenstand des Hasses, weil er (schon durch die That, sein Entweichen und fast beständiges Fernbleiben von Judäa) bezeuge, daß ihre Werke böse seien; sie aber möchten nur zu diesem Feste gehen und könnten das behufs ihrer Manifestirung vor der „Welt" zu jeder Zeit (d. h. an jedem beliebigen Tage) thun; denn sie seien dort eine sympathische Erscheinung und würden hochgefeiert werden als Autoritäten ersten Ranges, wenn sie als seine nächsten Verwandten und bisherigen Hausgenossen (Matth. 13, 57) versicherten, sie wüßten davon nichts, daß er vom Himmel gekommen sei, und glaubten das auch nicht. Zwar werde auch er nach Jerusalem zum Feste gehen, um die von ihnen gewünschte Wunderthätigkeit zu entfalten, aber nicht zu diesem Feste, sondern zu einem anderen, späteren. Wie der Fortgang zeigt, unterscheidet der Herr hier zwischen dem eigentlichen siebentägigen Laubhüttenfeste (σκηνοπηγία), während dessen man in Laubhütten (σκηναί) wohnte, und dem folgenden achten Tag (22. Tisri), der als ein festum singulare (Gemara Hier. 48, 1) außerhalb der Laubhütten mit Sabbatruhe und eigenem Tempelritus unter dem Namen azereth oder ἐξόδιον (Schlußfest) gefeiert wurde und den der Herr durch das große Wunder der Blindenheilung verherrlichen wollte (9, 14). Auf diese Unterscheidung seitens des Herrn, die zu den bei ihm so beliebten Amphibolien (vgl. 2, 19; 3, 3; 4, 32;

Digitized by Google

11, 11; 14, 2 f.) zu zählen ist, wollte der Evangelist durch den Zusatz V. 2 ἡ σκηνοπηγία seine (früher mündlich schon unterrichteten) Leser aufmerksam machen. In der Regel wurde diese Unterscheidung von den Juden wohl nicht gemacht, wenn vom Laubhüttenfeste die Rede war. Auch die Brüder haben darauf, wie der Herr vorauswußte, nicht reflectirt; sie sollten eben sein Nachkommen in Judäa nicht verrathen. Daß aber Johannes das Laubhüttenfest hier nicht zu acht, sondern nur zu sieben Tagen rechnete, erhellt schon aus V. 14, wo mit der Mitte des Festes der 18. Tisri, im Jahre 782 ein Wochensabbat (vgl. V. 15), gemeint sein muß, ganz besonders aber aus V. 37, wo unter dem letzten großen Tag des V. 2 genannten Laubhüttenfestes nur der siebente Tag, das sog. große Hosanna, verstanden werden kann, weil man an ihm zum letzten Mal mit gesteigerter Solemnität unter Palmenschwenken und Hosannarufen Trinkwasser schöpfte aus der lebendigen Felsenquelle Siloe als dem Abbild jener wunderbaren Quelle, die Moses in der Wüste aus dem Felsen schlug, und dem Vorbild jener Gnadenströme, die man vom Messias als dem zweiten Moses erwartete (V. 38 f.).

Wenn Johannes nun fortfährt: „Als er aber dies gesagt hatte, blieb er (ἔμεινεν) selbst in Galiläa; nachdem aber die Brüder auf das Fest hinaufgezogen waren (Aor. für das Plusqu.), da zog auch er hinauf," so kann das nicht heißen, der Herr sei den Brüdern gleichsam auf dem Fuße gefolgt; denn dann müßten wir statt des Aorist das Imperf. erwarten; auch verträgt sich dieses nicht mit dem Schluß von V. 8 und dem ἔμεινεν V. 9, vielmehr muß der Sinn sein: als das Hinaufziehen der Brüder auf's Fest vollendet war, da erst begann das Hinaufziehen des Herrn, also drei bis vier Tage später, je nach der Länge der Tagereisen. Hatten nun die Brüder den äußersten Abreisetermin abgewartet, bevor sie den Herrn interpellirten, dann kann dieser erst gegen die Mitte des Festes in Jerusalem angelangt sein, und das stimmt trefflich mit dem, was Johannes im Folgenden (V. 11. 14) erzählt. Wenn er aber nicht gleich zu Anfang des Festes sich einfand, so war das kein Verstoß gegen das Gesetz des Moses Deut. 16, 16 f., dreimal im Jahre an den drei mosaischen Festen im Tempel zu

Digitized by Google

erscheinen und irgend ein freiwilliges Opfer darzubringen. Auch die Mischna (Chagigna 1, 1; Pesach 9, 9) versichert, daß dem Gesetze genügte, wer auch erst am Ende der ganzen Festzeit erschienen sei und sein Opfer dargebracht habe. Daß auch der Herr als Israelit das seinige, wenn auch erst am achten Tage, dargebracht haben wird, ist nach 13, 29 nicht zu bezweifeln. Eine Bestätigung dafür, daß das Nachkommen für erlaubt gehalten wurde und häufig vorkam, finden wir in der Bemerkung V. 10, der Herr sei hinaufgereist, „nicht offen, sondern wie im Verborgenen". Der Grund dieses seines ungewohnten Benehmens kann nicht zweifelhaft sein: er wußte, daß die Hierarchen in der sichern Erwartung, er werde, wenn auch erst im Verlaufe des Festes wie manche andere, nach Jerusalem pilgern, an den gewöhnlichen galiläischen Pilgerstraßen in Judäa ihm Hinterhalte gelegt hatten, um ihn unterwegs zu überfallen und zu tödten. Das wollte auch der Evangelist gleich im Anfange dieses Abschnittes mitandeuten: „Und hierauf fuhr Jesus wie bisher fort, in Galiläa zu wandeln (über den Abreisetermin hinaus bis zum Beginne des Festes 6, 4); denn nicht wollte er in Judäa wandeln, weil die Hierarchen ihn zu tödten suchten." Hierzu ist aber nicht etwa mit Keppler u. A. in Gedanken zu ergänzen: „und er der Todesgefahr ausweichen mußte"; konnten sie ihm ja nichts anhaben, so lange seine Stunde nicht gekommen war, wie unser Evangelist selbst mit Nachdruck betont und an Beispielen zeigt. Vielmehr müssen wir im Sinne des Evangelisten hinzudenken: „und Jesus als Sohn Gottes dieses wußte." Denn eben das übernatürliche, göttliche Wissen Jesu um die geheimen Nachstellungen und Mordanschläge der jüdischen Obern soll in der ganzen folgenden Erzählung illustrirt werden.

Zwar hat Johannes, wie schon bemerkt, den Herrn darauf anspielen lassen und selbst (wohl auf Grund späterer Mittheilungen eines Nikodemus und Joseph von Arimathäa) davon gesprochen; gleichwohl waren dieselben vom hohen Synedrium bis zur Mitte des Laubhüttenfestes so sorgfältig geheim gehalten worden, daß weder die Brüder, noch die Festpilger (7, 20) eine Ahnung davon hatten und nur einige wenige Hierosolymitaner darin eingeweiht waren (7, 25), und zwar wohl deßhalb, weil man sich ihrer im Verein

Digitized by Google

mit den Tempeldienern bedienen wollte, um Jesum zu ergreifen (7, 30 f.). Ja, nach 7, 13 wußte weder Freund noch Feind Jesu, wie das Synedrium gegen ihn gesinnt war; so strenge hatte es den Schein der Neutralität nach Außen zu wahren gewußt, nach meiner Auffassung ein halbes Jahr, nach P. K. aber anderthalb oder vielmehr $2^1/_2$ Jahre lang!

Indem nun der Herr bald nach dem Osterfeste Judäa mit Galiläa vertauschte und dort mit kurzer Unterbrechung behufs Feier des Pfingstfestes (5, 1) fortwandelte und den Antritt seiner Reise zum Laubhüttenfeste weit über aller Erwartung hinausschob, auf der Reise selbst aber nicht erkannt sein wollte, wollte er zunächst seinen Todfeinden in Jerusalem selbst deutlich zu erkennen geben, daß er um ihre geheimen Mordanschläge und Hinterhalte in Judäa sehr wohl wisse, um dann dieselben sofort bei seinem ersten Auftreten in Jerusalem, vermuthlich bei einem Sabbatvortrage über das Gesetz (νόμος V. 9) 5 Mos. 18, 18 f., öffentlich vor den staunenden Festpilgern zu enthüllen (V. 19 f.) und seine Gegner schließlich dahin zu bringen, daß sie ihre wahre Gesinnung auch offen durch Handlungen bethätigten (8, 59), so daß jeder sich von der Wahrheit seiner Enthüllungen überzeugen konnte. So im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden (4, 1—6, 71) und dem Nachfolgenden aufgefaßt, bietet 7, 1 der Identificirung der 6, 4 und 7, 2 genannten Feste wenigstens keinerlei Hinderniß.

Aber nicht bloß dies, 7, 1 f. fordert gebieterisch jene Identificirung. Wäre nämlich 6, 4 ein Osterfest gemeint, dann müßte 7, 1 f. nothwendig so aufgefaßt werden und ist auch von fast allen namhaften Exegeten der neueren Zeit, welche sich darüber äußern, so aufgefaßt worden, daß der Herr (mit seinen zwölf Jüngern) weder jenes Osterfest, noch das folgende Pfingstfest besucht und weder das Pascha am 15. Nisan, noch das Nachpascha am 15. Ijjar jenes Jahres gegessen habe, wie es Moses allen männlichen Israeliten, die levitisch rein und nicht im Auslande waren, zur Vorschrift gemacht hatte unter Strafe der Ausrottung aus dem Volke Gottes (4 Mos. 9, 10. 13). Das aber muß entschieden bestritten werden. Durch die Beschneidung war der Herr in die Reihe der gesetzespflichtigen Israeliten getreten (Gal. 4, 4; 5, 3), und wenn

Digitized by Google

er auch Matth. 12, 8 sagt oder zu sagen scheint, daß er als Menschensohn Herr des Sabbates sei, so hat er doch von dieser Prärogative niemals Gebrauch gemacht, sondern während seines irdischen Lebens das mosaische Ceremonialgesetz auf's vollkommenste beobachtet (vgl. Matth. 5, 17; Joh. 9, 16), freilich nicht gemäß den oft lächerlichen Interpretationen der Pharisäer, wohl aber nach der Intention des göttlichen Gesetzgebers. Aus diesem seinem persönlichen Verhalten gegen das mosaische Ceremonialgesetz erklärt sich auch das lange krampfhafte Festhalten der Judenchristen an demselben (vgl. Apg. 10, 4; 21, 20 ff.; Matth. 24, 20). Daß er insbesondere die drei mosaischen Feste, wo der Tempelbesuch für alle Juden verpflichtend war, sämmtlich während seines öffentlichen Lehramtes besucht hat, sagt er selbst deutlich genug Joh. 18, 20 und wird bestätigt durch die verwunderte Frage der Hierarchen zu Anfang des Laubhüttenfestes: „Wo ist jener? (7, 11), sowie durch den Umstand, daß er auch sogar das nicht obligatorische Tempelweihfest von Peräa aus besuchte. Auch solche obrigkeitliche Anordnungen, die gar nicht oder doch nur mittelbar auf Moses zurückgeführt werden konnten, beobachtete er getreu. So machte er noch gegen Ende seines Lehramtes eine Art Incognitoreise (Mark. 7, 33; 8, 23; 9, 30) nach Galiläa und Capharnaum, wo er sein Domicil hatte, um hier noch zur rechten Zeit die fällige jährliche Tempelsteuer (nach dem ganzen Context offenbar die einzige in seinem ganzen öffentlichen Leben) entrichten zu können, obwohl darin, wie er selbst sagt, eine thatsächliche Verleugnung seiner Gottessohnschaft gefunden werden konnte (Matth. 17, 24 ff.). So ängstlich war er darauf bedacht, seine Widersacher nicht zu „ärgern", d. h. ihnen keinerlei Scheingrund zu einer Anklage auf Mißachtung gesetzlicher Bestimmungen, zumal in Bezug auf den Tempelcult, zu geben. Wie er selbst Joh. 7, 19 ff. auseinandersetzt, wußten denn auch die ihn auf Schritt und Tritt beobachtenden Hierarchen bis zum Laubhüttenfest nur ein einziges von seinen Werken namhaft zu machen, welches ihn zum Gesetzesübertreter stempeln sollte: die Vornahme von Krankenheilungen an Sabbaten. Und nun mußten sie sehen, wie ihnen auch dieser Vorwand entrissen wurde. Wie groß muß die Verlegenheit seiner Widersacher gewesen sein,

Digitized by Google

etwas Gesetzwidriges in seinem Leben zu entdecken! Wie willkommen hätte es ihnen sein müssen, wenn sie ihm hätten vorwerfen können, er habe (mit seinen Jüngern) in jenem Jahre seine Ostern nicht gehalten. Aber keine Andeutung hiervon; natürlich, weil eben das Fest 6, 4 kein Osterfest, sondern eins war mit dem Fest 7, 2.

Aber P. K. führt noch ein zweites Argument an zum Beweise, daß 6, 4 nur ein Osterfest gemeint sein könne, nämlich Mark. 6, 39, wo das Gras Joh. 6, 10 als frisches grünes Gras bezeichnet werde. Gewiß ist der Graswuchs in Palästina schon lange vor Ostern sehr entwickelt, ganz besonders in der Ostjordangegend. Ingenieur Schumacher in Haifa hat diese Gegend, das sog. Dscholan (Gaulanitis) 1883—1885 gründlich durchforscht und ZDPV. IX, 3. 4 eingehend beschrieben. Im Februar und März, so berichtet er S. 204, sind die dortigen Basaltgebirge von hohem Graswuchs überwuchert. Das Gebirgsland ist bis in den Sommer hinein in ein wogendes Grün, in eine lachende Au verwandelt und dient zahllosen Viehheerden zur Weide (vgl. Mark. 5, 11); aber der dortige Hochsommer (Juni und Juli) versengt beinahe alles Wachsthum und verleiht der Gegend einen eintönigen, düstern Charakter. Darnach scheint P. K. doch noch Recht zu haben. Aber der Schein trügt. Sehen wir uns den Bericht des Johannes nur etwas genauer an. Nach ihm stieg Jesus auf den (am Seeufer sich hinziehenden) Berg und setzte sich dort mit seinen Jüngern (V. 3). Es strömten Tausende von Menschen herbei. Jesus befahl den Jüngern: „Machet, daß die Leute sich lagern." „Es war aber viel Gras (= eine weit ausgedehnte, mit frischem weichem Gras bedeckte Fläche) an dem Orte." Als die Menge wunderbar gespeist war, wollte sie den Herrn mit sich fortreißen, um ihn zum Messiaskönig zu proclamiren; er aber zog sich wieder auf den Berg zurück (V. 15). Also hat die Volksspeisung nicht auf dem Berge stattgefunden, sondern in einem Thale[1]). Solcher Thäler, Thalschluchten oder Wadi's gibt es an

1) Schon der christliche Dichter Juvencus (um 329) hat dies richtig erkannt Evang. III, 74 sq.: Ille ubi credentum turbas in valle remota Convenisse videt cet.

Digitized by Google

der Nordostseite des Tiberiassees mehrere; am meisten in Betracht kommen möchten der Wadi esch-schkeijif und der Wadi es-samak. Schumacher (a. a. O. S. 214 f.) beschreibt sie als ziemlich breit und seewärts sogar anmuthig, weil bewässert von Quell- und Regenbächen; freilich pflegten diese in weniger wasserreichen Jahren im Sommer ganz oder theilweise auszutrocknen; aber mit dem Monat Juli gehe im Dscholan, im geraden Gegensatze zu Westpalästina, der Hochsommer vorüber; im Monat August kühle die Luft sich schon merklich ab; es falle schon Regen und der Thau werde jetzt viel reichlicher (S. 221 f.). Ueber die Witterungsverhältnisse im Monat September äußert sich Schumacher nicht. Aber wenn es in diesem Monate selbst in Westpalästina an Regen nicht fehlt (Anderlind ZDPV. IX, 2, 103), so wird dies im Dscholan um so mehr der Fall sein. Selbstverständlich braucht uns Schumacher auch nicht ausdrücklich zu sagen, daß die schattigen Bachthäler ihre grünen Fluren wie am ersten oder längsten bewahren (vgl. 1 Kön. 18, 5), so auch zu allererst wiedererhalten, sobald nach Ablauf des Sommers wieder Regen sich einstellt (vgl. Sprüchw. 27, 25). Wenn nun der Herr zur Volksspeisung vom Berge zu einem solchen Wadi hinabgestiegen ist, so liegt doch der Schluß nahe, daß nur hier das zur Lagerung der Volksmenge gewünschte frische grüne Gras sich befand, auf den Bergeshöhen aber, den sonst so „fetten Triften Basans", alles Gras durch die Sommerhitze versengt war und die ganze Gegend noch immer einer todten Einöde glich (Mark. 6, 35), ähnlich der arabischen Wüste, in welcher die Väter das vorbildliche Manna aßen (V. 31). Nun erklärt sich auch erst recht, weßhalb Johannes es eigens hervorhob, daß an dem Orte, wo das Volk sich lagern mußte, viel Gras war. Wäre es um die österliche Zeit gewesen, so wäre die Bemerkung sehr überflüssig und darum von Johannes schwerlich gemacht worden. Aber es war eben etwas Außergewöhnliches, mit der 6, 4 angedeuteten, immerhin noch heißen Jahreszeit (anfangs October) Contrastirendes, was er andeuten wollte: eine vereinzelte grüne Oase inmitten einer großen Wüste oder Einöde.

Somit dürfte das „grüne Gras" nicht das beweisen, was

Digitized by Google

P. K. will, sondern das Gegentheil: die Unächtheit des τὸ πάσχα 6, 4.

Zum Schluß noch eines. Ganz richtig läßt P. K. den Herrn Joh. 4, 35 von der Ernte jener Saaten sprechen, welche Lukas 6, 1 und Matthäus 12, 1 auf dem Halme stehen lassen. Aber daraus ist nicht „mit größter Wahrscheinlichkeit" zu folgern, daß Joh. 5, 1 ein Osterfest gemeint sei. Es handelt sich nämlich nicht um Winter-, sondern nach der richtigen Zeitfolge bei Matthäus um Sommersaaten; müßte sonst der Herr seinen Ausspruch 4, 35 nicht bald nach Ostern, sondern erst Mitte Dezember gethan haben, was aus einer Reihe von Gründen unannehmbar ist (vgl. meine Schrift S. 165 ff.). Dazu kommt, daß Johannes 5, 1, man darf sagen, unzweifelhaft ἦν τὸ πάσχα τ. Ἰ. geschrieben haben würde, hätte er hier ein Osterfest im Sinne gehabt.

Daß Lukas nicht nach der Zeitfolge erzählt, wie P. K. noch immer annimmt, dafür liefert Lukas selbst die Belege. So ist z. B. gleich die Verwerfung Jesu zu Nazareth 4, 16 ff. nicht an ihrer historischen Stelle, sondern, wie aus V. 23 klar hervorgeht, mit Matthäus (13, 54 ff.) und Markus (6, 1 ff.) viel später anzusetzen (Schanz). Freilich will P. K. zwischen ihrem Bericht und dem des Lukas unterschieden wissen, weil letzterer V. 30 keinen Raum lasse für die Wunder, welche der Herr nach den beiden anderen doch noch an einigen Kranken that. Allein da ist doch leicht zu helfen. Als nämlich der Herr „mitten durch sie hindurch" sich wegbegab, mußte er in Anbetracht der Lage der Stadt (V. 29) seinen Weg wahrscheinlich durch dieselbe zurücknehmen und durfte mit Recht erwarten, daß wenigstens die Kranken und Krüppel wie anderwärts, so auch hier am Wege stehen oder liegen und um Heilung bitten würden. Aber er traf nur einige wenige an, während alle übrigen sich geflissentlich fern hielten und nichts mit ihm zu thun haben wollten, so daß er an ihnen keinerlei Wunder durch Handauflegung, vgl. Mark. V. 2. 5) thun „konnte" und staunen mußte über einen solchen Unglauben. Was ferner die Erweckung der Jairustochter Luk. 8, 41 betrifft, so muß sie vor der des Jünglings zu Naim 7, 11 ff. erfolgt und überhaupt die erste Todtenerweckung Jesu gewesen sein, wie aus 8, 49 (ver-

Digitized by Google

glichen mit 7, 17) erhellt. Auch gehört das 9, 18—51 Erzählte mit den so klaren Todesweissagungen (vgl. Mark. 8, 32) ohne Frage in die allerletzte Zeit des Lehramtes Jesu. Daß auch der lukanische Abendmahlsbericht voller Umstellungen ist, zeigt ein Vergleich mit Johannes, der hier wie überall streng chronologisch zu Werke geht. Er aber begleitet den Herrn, das dürfte die Beleuchtung der Einwendungen des P. K. zur Genüge gezeigt haben, von Fest zu Fest in der Abfolge der Feste des jüdischen Kirchenjahres: Pascha, Pfingsten, Laubhütten, Tempelweihe, Leidenspascha. Johannes ist also so wenig wie die Synoptiker ein Zeuge gegen das eine Lehrjahr der ältesten Vätertradition. Aber nicht bloß dies, es gehört mit zu den Aufgaben, welche der Evangelist sich gestellt hat, das eine Lehr- und Wunderwirkungsjahr (vom Vorabend des 15. Nisan bis zum Vorabend des folgenden 15. Nisan) als genaue Erfüllung der Weissagungen Jesu nachzuweisen, wie dies ein Vergleich zahlreicher, fast durch das ganze 4. Evangelium sich hinziehender Stellen zeigt (vgl. meine Schrift S. 27—39).

Für die Richtigkeit seiner Ausführungen wenigstens in der Hauptsache glaubte aber der Verfasser eine doppelte, schon Eingangs angedeutete Gewähr zu haben: für's erste die fast einstimmige Tradition der ersten drei bis vier Jahrhunderte, die wohl nur apostolischen Ursprunges sein kann; dazu kommt zweitens der Umstand, daß nur bei der Annahme eines Lehrjahres die Chronologie der Evangelien mit den gesicherten Ergebnissen der Profangeschichte und der astronomischen Wissenschaft in Einklang gebracht werden kann, ein Gewinn, der nicht hoch genug anzuschlagen ist.

Digitized by Google

XVII.

Beiträge zur Geschichte der Messe im deutschen Mittelalter.

(Von Adolph Franz.)

(Fortsetzung.)

3. Votivmessen gegen Krankheiten. — Die Pestmesse ‚Recordare' die Missa de beato Job und die Missa s. Sigismundi regis,

Je mangelhafter die öffentlichen Vorkehrungen zur Bekämpfung verheerender Epidemien und je dürftiger die ärztlichen Kenntnisse waren, um so inniger und lauter wandten sich die Menschen zu Gott und zu dessen Heiligen, wenn ansteckende Seuchen Stadt und Land entvölkerten. Neben dem hl. Rochus, der als besonders mächtiger Schützer gegen die Pest galt, wurde auch der hl. Sebastian[1])

1) Die früher schon genannte Leipziger Handschrift 203 leitet auf Bl. 65 eine Oratio ad s. Sebastianum wie folgt ein: ‚Oratio s. Sebastiani contra pestem que debet dici ter in die cum tribus pater noster et ave Maria que habet uirtutem mirabilem.' Die wunderwirkende Formel lautet: ‚Signum ⊤ in quo filii dei sanati et liberati fuerunt a morbo et a morte subitanea † sanctus deus † sanctus fortis † sanctus immortalis.'

Die Handschrift 161 des Cisterzienserstiftes Schlägl in Oberösterreich enthält auf Bl. 108 ein von einer Hand des 14. Jahrhunderts geschriebenes Gebet zum hl. Sebastian: ‚Omnipotens sempiterne Deus qui meritis et precibus b. Sebastiani martiris tui gloriosissimi quondam pestem ypidemiam hominibus mortiferam reuocasti, presta supplicibus tuis, ut qui sub eius confidencia ad te confugiunt ipsius meritis et precibus ab ipsa peste siue a morbo epydimie et ab omnibus tribulacionibus et angustiis et periculis animi et corporis valeant liberari.' Kürzer ist ein ähnliches Gebet in dem Pariser Dominikaner-Missale (Hopylius 1519). Die angebliche Thatsache, worauf sich diese Worte beziehen, theilt die *Legenda aurea* (ed. Graesse p. 113) mit. Zur Zeit der Longobardenherrschaft wüthete eine Pest in Italien, besonders in Rom und Pavia. Eine Offenbarung verkündete, daß die Pest aufhören würde, wenn St. Sebastian einen Altar in Pavia erhalte. Das geschah und die Pest hörte auf.

Digitized by Google

angerufen. Gegen den plötzlichen Tod galt St. Christophorus in deutschen Landen als Patron. Wer sein Bild fromm betrachtet, stirbt selbigen Tages nicht [1]).

Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts wurde in Pestgefahr die missa ‚Recordare' immer allgemeiner als wirksame Hilfe angesehen. Man schrieb sie dem Papste Clemens VI. (1342—1352) zu. In der That hat Clemens VI. 1347 und 1348, als der schwarze Tod ganz Mitteleuropa verheerte und viele Städte entvölkerte, verschiedene Maßnahmen getroffen, um die geistliche, wie körperliche Pflege der Pestkranken zu empfehlen und zu fördern. Ob er aber gerade diese Messe angeordnet hat, ist nicht festzustellen. Messen ‚tempore — quod absit — mortalitatis' kennt schon das Sacramentarium Gelasianum. Darin stehen vier Reihen Collecten, Secreten und Postcommunionen dieser Messe; die erste Reihe hat dieselbe Collecte und Secrete — bis auf wenige Worte — wie die missa ‚Recordare' [2]). Die Messe heißt: ‚M. pro pestilencia uitanda', auch ‚contra mortem subitaneam' oder ‚pro morte hominum et pestilencia' und fehlt fast in keinem Missale des 15. Jahrhunderts. Das heutige römische Missale bietet sie unter dem Namen ‚pro vitanda mortalitate vel tempore pestilentiae', und zwar mit wesentlich gleichem Inhalt. Die mittelalterliche Messe gegen die Pestilenz hat aber noch Zwischengebete nach dem Offertorium und vor der Secret, welche heute nirgends mehr gebetet werden. Auch damals standen diese Gebete nicht in allen Missalien.

Das Formular des Fuldaer Pergament-Meßbuches (Fol. 102, Blatt 162 aus dem Ende des 15. Jahrhunderts) lautet [3]) im Introitus, in Epistel, Collecte, Evangelium, Offertorium, Communio wie die heutige Messe ‚Recordare'. Im Graduale steht

---

1) ‚Cristofori faciem die quacunque tueris
Illa nempe die morte mala non moreris.'
Vgl. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein. Köln 1890. S. 77.

2) Bei Muratori a. a. O. I, 712—714.

3) Der Schreiber nennt sich Bl. 163: ‚Et sic est finis per me Joannem Kraller de Campodonia anno dni MCCCCLXXXIIII vicesima quinta die mensis Aprilis. Laus deo.'

Digitized by Google

aber ſtatt ‚Salvum me fac‘: ‚Congregabo populum in medio ierusalem et ero illis in deum in veritate et iusticia‘. Nach dem Offertorium folgt die Anweiſung:

Item iam sacerdos dicat subscripta super populum flexis genibus et faciat populum orare et legat illud quod sequitur.

A facie furoris tui deus conturbata est omnis terra.

Sed tu Domine miserere nobis, ne facias consummacionem.

℣. Conuerte nos deus salutaris noster.

℟. Et auerte iram tuam a nobis.

Pater noster. Gloria patri. Ps. Deus misereatur nostri per totum.

Antiph. Ne reminiscaris bis peccatis meis.

Antiph. Media uita in morte sumus, quem querimus adiutorem nisi te, Domine, qui pro peccatis nostris iuste irasceris. Sancte deus, sancte fortis, sancte misericors saluator, amare mortis [morti] ne tradas nos. Kyrie eleison. Pater noster.

℣. Saluos fac seruos tuos.

℟. Deus meus sperantes in te.

Oracio: Deus qui nos in tantis periculis constitutos bis uincamus.

Sequitur: Acceptabile; post hec secreta:

Exaudi nos deus salutaris noster . . [die Poſtcommunion der heutigen Meſſe].

Complenda: Subueniat quesumus . . [die Secreta der heutigen Meſſe].

Hie und da wurde auch eine Sequenz gebetet, in welcher unter Berufung auf Erweiſe göttlicher Erbarmungen im Alten Teſtamente um Abwendung der Peſt gefleht wird [1]). Am Schluſſe wendet ſich das Gebet auch an Maria:

1) Abgedruckt iſt die Sequenz bei Drewes, Analecta hymn. Leipzig 1890. Bd. IX, 41 aus einer St. Emmeraner Handſchrift (Clm. 14667) und einem Missale Praedicator. Venet. 1525. Andere Sequenzen aus franzöſiſchen Miſſalien ſtehen Bd. X, 57. 58.

Digitized by Google

Proles parcit, si peroras,	Aura foeda, rumpens pestis
Mater ergo rumpe moras	Simul cadant, confer maestis
Posce tuum filium.	Salutis auxilium.

Ueber die Entstehung und Bedeutung dieser Messe findet sich in vielen Missalien ein längerer Vermerk. Das oben bezeichnete Fuldaer Missale hat ihn in folgender Form:

Nota illa missa prescripta de morte hominum et pestilencia uitanda dominus papa Clemens instituit in collegio coram suis cardinalibus. Et concessit omnibus dictam missam legentibus siue audientibus CCLXI dies indulgenciarum. Et audientibus debent unam candelam in manu habere et debet continuari ista missa per quinque dies immediate sequentes. Et mors subitanea non nocebit dicentibus et audientibus eam. Et illud probatum est in partibus anglie et francie iuxta curiam romanam.

In einer aus der Diöcese Salzburg stammenden Pergament-Handschrift vom Jahre 1390 lautet der Vermerk, wie folgt (Blatt 67'):

Incipit officium misse pro morte subitanea et epidemia euitanda, quod Clemens papa VI fieri constituit cum omnibus cardinalibus et concessit omnibus dictam missam audientibus et portantibus in manu sua benedictam candelam ceream per quinque dies continuos dies 240 indulgencias pro qualibet missa. Et non nocebit eis mors subitanea uel epidemia ut probatum est in auenione et partibus circumstantibus et uicinis.

Ein Florianer Missale aus dem 15. Jahrhundert (Cod. XI, 385) nimmt in dem Vermerk (Blatt 309 zu der ‚Missa contra pestilenciam' an, daß Papst Clemens VI. diese Messe im Jahre 1340 eingeführt, vorgeschrieben und ‚omnibus cantantibus uel legentibus 240 dies uenialium et 40 dies criminalium' verliehen habe.

Die fast gleiche Form des Vermerks findet sich in dem aus Fritzlar stammenden Pergament-Missale der Kasseler Landesbibliothek (Cod. Fol. 98) aus dem 15. Jahrhunderte; nur ist darin ein Ablaß von 260 Tagen zugesichert. Die Zahl der Ablaß-

Digitized by Google

tage wird auch in anderen Missalien verschieden angegeben. Aus französischen Missalien weist Thiers die Messe mit gleichen Vermerken nach [1]). Ich füge diesen Nachweisen noch das 1519 bei Wolfgang Hopylius in Paris gedruckte Missale der Dominikaner hinzu, welches die Messe Recordare sammt dem Vermerk auf Blatt 41 des besonders foliirten Commune Sanctorum enthält.

Auch die italienischen Missalien des 14. und 15. Jahrhunderts enthalten die Pestmesse mit Bemerkungen über ihre Entstehung. Sie wird dem Papst Clemens VI. und auch dem Papst Innocenz VI. zugeschrieben. Ein Missale der Universitätsbibliothek in Bologna hat auch die Bemerkung über den Ablaß von 240 Tagen und stellt die Bedingung fünfmaliger Wiederholung und des Tragens einer brennenden Kerze [2]).

In vielen Missalien steht die einfache Messe Recordare ohne Vermerk und ohne Zwischengebete; so in dem aus Weingarten stammenden Pergament-Missale der Fuldaer Landesbibliothek (Cod. 69), welches im Jahre 1322 auf Befehl des Abtes Conradus de Ibach geschrieben worden ist. Die Messe ‚pro morte hominum et pestilencia' ist von späterer Hand nachgetragen.

In der Kölner Diöcese hatte die dem Papste Clemens VI. zugeschriebene missa pro vitanda mortalitate, wie Schulting berichtet [3]), den Introitus ‚Sanabo populum meum' und in der Diöcese Utrecht wurden am Schlusse derselben noch mehrere Versikel mit folgender Oration gebetet:

‚Jesu Nazarene respice tribulationes quae circumdederunt nos undique, et deprecor te toto corde contrito et humili ac in spiritu humilitatis, ut exaudias me de tribulatione propter quam te inuoco et ad te proclamo α et ω, Jesu Christe benedicte pater omnium credentium atque omnium creaturarum: ut sicut veram carnem de

1) Thiers II, 450.

2) Ebner a. a. O. S. 12. 26. 180. So auch im Missale Praedicat. Venet. 1525; s. *Drewes*, Analecta hymn. IX, 42, wo der Vermerk schließt: ‚et probatum est pluries, quod audientibus tales missas non nocet subitanea mors quia habere possint spatium poenitentiae.'

3) Bibliotheca III, 69.

Digitized by Google

b. Maria virgine suscepisti, ita veraciter accipiamus, quod a te petimus. Amen.'

In der Diöcese Speier und auch anderwärts war mit der Pestmesse auch eine Pestprozession verbunden, welche in der gedruckten Agenda vom Jahre 1512 ausführlich beschrieben ist[1]). Die Einleitung zu dieser Anweisung ist dadurch interessant, daß in ihr die fünf Pestmessen sammt den dabei gebräuchlichen Ceremonien officiell anerkannt werden. Denn die Ausgabe der Agenda — der ersten officiellen der Diöcese Speier — trägt an der Spitze das Einführungsdecret des Bischofs Philipp von Speier. ‚Quandoquidem' — heißt es in der Einleitung — dominus Clemens papa VI omnibus et singulis missam contra pestem audientibus et candelas ardentes in manibus habentibus ac per totam missam genua flectentibus concessit ducentos sexaginta indulgentiarum dies, ideoque consueuerunt quedam ecclesie *quinque missas* per *quinque continuos dies* decantare et singulis missis processionem premittere in hunc modum.'

Die Theilnehmer tragen brennende Kerzen in den Händen; die Responsorien und Gebete mahnen zur Buße; sie sind dem Officium am Aschermittwoch entnommen; andere Gebete wenden sich an die heiligste Dreieinigkeit, an die hl. Jungfrau, an die Patrone der Pfarrkirche. Die Prozession geht zu mehreren Kirchen; bei der Rückkehr zur Hauptkirche wird die für Zeiten der Noth als besonders kräftig wirkende Antiphon ‚Media uita' gesungen. Auch eine Predigt soll vor der Prozession gehalten werden, um das Volk zur Andacht zu stimmen.

Eine Messe ‚*de beato Job*' findet sich noch in einem Missale Romanum Pii V, welches in Venedig 1574 erschien. Sie hat den Introitus ‚Scio quod redemptor meus'[2]). Die Passauer Missalien von 1509 und 1514 haben eine Messe ‚*de beato Job contra morbum gallicum*'. Als Introitus war gewählt: ‚Miserere mihi Domine quoniam — invocautibus te.' Die Collecte lautet: ‚Deus in te sperantium fortitudo adesto

1) Blatt 124. — 2) Schulting III, 86.

Digitized by Google

propitius intercedente beato Job cum omnibus sanctis tuis invocationibus nostris: ut sicut post ulceris pessimi variorumque flagellorum pressuras duplicia pro omnibus amissis reddidisti, ita nobis misericordiam tuam largiter impertiaris.' Die Epiſtel iſt aus Job II (Actum est cum quadam die — labiis suis), das Evangelium aus Luk. 16, 1 ff. (Homo quidam erat dives), die Secreta und die Complenda wiederholen unter Hinweis auf Job die Bitte um Geneſung [1]).

Aus dem alten Burgunderreiche kam nach Frankreich und Deutſchland ſchon im frühen Mittelalter die Verehrung des heil. Königs Sigismund und die Anrufung deſſelben gegen Fieber.

Sigismund war ſeinem arianiſchen Vater Gundobald im Jahre 517 als König der Burgundionen gefolgt. Er hatte ſchon vorher den katholiſchen Glauben angenommen und bekundete ſein warmes Intereſſe am katholiſchen Cultus durch die äußere und innere Renovation des Kloſters des hl. Mauritius, jenes Führers der Martyrer der thebaiſchen Legion, welche bei Agaunum (St. Maurice in Wallis) den Tod erlitten hatten [2]).

Die Lage des Königs war nicht beneidenswerth: die arianiſch gebliebenen Burgundionen murrten und die fränkiſchen Nachbaren — obwohl ſeit Chlodwig katholiſch — erwarteten ungeduldig den Augenblick, ſich der burgundiſchen Lande zu bemächtigen. Dieſe

1) Paſſauer Miſſale von 1509 Bl. 260; das Paſſauer Miſſale von 1514 (Nürnberg, Gutknecht) hat auf Bl. 336' dieſelbe Meſſe.

2) Biographiſche Notizen bieten: Gregor von Tours in der Historia Francorum l. III, 5 u. 6 (*Migne* t. LXXI, 245) und De gloria martyrum c. 75 (daſelbſt p. 771); ferner Marius *Aventicensis* in ſeinem Chronicon (bei *Migne* t. LXXII, 796); die Vita Sigismundi in den Acta Sanctorum Maji t. I, p. 86. 87; die Passio s. Sigismundi regis von Kruſch herausgegeben in Mon. Germ. Scriptt. rer. Merowing. II, 329—340, ſowie die Vita s. *Apollinaris* Valentiae ad Rhodanum episcopi bei *Martène*, Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio. Paris 1729. t. VI, 774 ff. Die politiſchen und kirchlichen Verhältniſſe behandelt Jahn, Geſchichte der Burgundionen. Halle 1874. Bd. II, 40 u. 298 ff. Als Heiliger wird Sigismund geſchildert von Fr. Sigismond (Berody, Capuziner in St. Maurice), Histoire de glorieux saint Sigismond, roi de Bourgogne. Lion 1666, und neuerdings von *Rameau* Histoire de s. Sigismond. Genève 1877.

Digitized by Google

schwierige Lage verschlimmerte der König noch durch zwei verhängnißvolle Thaten. Sein Finanzminister [1], Namens Stephanus, ging mit seiner Schwägerin eine unerlaubte Ehe ein; da die Mahnungen seines Bischofs nichts fruchteten, wurde er aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Die Synode von Epaon (517) wiederholte die alten canonischen Bestimmungen gegen die incestuosen Ehen [2]. Der König nahm aber Partei für Stephanus und ließ die Bischöfe, besonders den Bischof Apollinaris von Valence, seinen Zorn fühlen. Indessen hielten die Bischöfe treu zusammen, verließen ihre Sitze und zogen sich in die unmittelbare Nähe von Lyon, an einen Ort, der „Sardinia" [3] genannt wird, zurück. Daselbst hielten sie eine neue Synode [4], in welcher sie unter Aufrechthaltung der Beschlüsse von Epaon sich verpflichteten, so lange zurückgezogen in ihren Klöstern zu leben, als bis der König den Frieden wiederherstelle. Im Uebrigen kamen sie dem Könige entgegen, indem sie die Excommunication seines Finanzministers dahin milderten, daß der letztere mit seiner Frau bis zu dem Gebete nach dem Evangelium dem Gottesdienste beiwohnen dürfe. Es war dies eine Concession des Kirchenrechtes an die germanischen Gewohnheiten. Bischof Avitus von Vienne und Apollinaris, die leibliche Brüder waren, wohnten dieser Synode nicht bei. Der Letztere lebte fern von Valence in Zurückgezogenheit. Wie es scheint, ließ der König ihn seinen Zorn am schlimmsten fühlen.

Eine Krankheit, die in diesen Tagen des Zwistes den König befiel, führte endlich den Frieden herbei. Sigismund wurde von einem heftigen Fieber befallen. Die Königin eilte zu dem als Wunderthäter berühmten Bischof Apollinaris und bat ihn, zum Könige zu kommen und denselben zu heilen. Apollinaris weigerte sich, ließ sich aber endlich herbei, der Königin seinen Habit (cuculla) mitzugeben. Mit diesem bedeckte sie den König und das

1) Vita s. Apollinaris a. a. O. p. 779: ‚Stephanus, qui super omnem dominationem fisci principatum gerebat.'

2) Hefele, Conciliengeschichte II², 680 ff.; Jahn a. a. O. S. 43 ff.

3) Rameau a. a. O. p. 108 nennt den Ort Savigny.

4) Synode von Lyon s. Hefele a. a. O. S. 687.

Digitized by Google

Fieber wich. Sigismund eilte zu dem von ihm verfolgten Bischof und der Friede wurde wiederhergestellt [1]).

Schlimmer und verhängnißvoller war das Verbrechen, welches Sigismund an seinem Sohne aus erster Ehe, Sigerich, beging. Aufgestachelt von seiner zweiten Gemahlin, die sich von ihrem Stiefsohne beleidigt fühlte, ließ er ihn ermorden. Das war 522. Der König erkannte nach der That die Größe seines Frevels. Ihn zu büßen, zog er sich eine Zeitlang in das Kloster des hl. Mauritius zu Agaunum zurück [2]).

Ein Jahr später fielen die Franken in Burgund ein. Das burgundische Heer wurde völlig geschlagen; der König flüchtete mit seiner Gemahlin und seinen zwei Söhnen aus zweiter Ehe in dasselbe Kloster, in welchem er eben den Frevel, den er an Sigerich begangen, gebüßt hatte. Im Kloster und in dessen bergiger Umgebung hielt er sich einige Zeit verborgen. Verrätherische Burgundionen lieferten ihn aber den Franken aus. Er wurde mit seiner Gemahlin und seinen Söhnen Gisilad und Gundobad gefangen fortgeschleppt, zunächst bei Orleans gefangen gehalten, und als sein Bruder Gudomar zum König ausgerufen wurde und die Franken wiederum nach Burgund zogen, auf Befehl des Frankenkönigs

1) Vita Apollinaris a. a. O. p. 750: ‚Cumque rex ille virum illum apostolicum nec videre vellet, sed magis iniurias praetendere studeret, qui est meritorum rectissimorum iudex et immensae virtutis laudabilis, celerem ultionem demonstrans, contigit, ut ipse rex illico ita *vim febrium* incurreret, ut potius funebris quam vitalis esse videretur. Tunc regina ipsius fide accensa alacri festinatione pervenit ad locum ubi beatissimus pontifex praesidebat et avida devotione petebat, ut intercessione ipsius domni eius incolumitatis donum reciperet. Sed vir Dei abdicata mundanae elationis efferentia, eundi famulatum omnimodis denegavit; magisque regina illa lacrimis pedes eius rigans poscebat uel cucullam eius sibi praestari, quam super regem sternere deberet. Victus precibus cessit; quae cum tribuente Deo supra virum suum fiduciali constantia fuisset expansa, statim *effugata infestatione* febrium, vel si qua alia impugnatio videbatur, prosperitatis munus emeruit.‘

2) Den Mord berichten Gregor von Tours a. a. O., die Vita der Acta Sanct. a. a. O. und Marius Aventic.; die Passio s. Sigismundi, welche dem 8. Jahrhunderte angehören soll, weiß von dem Frevel nichts.

Digitized by Google

Chlodomer trotz der Warnungen des Bischofs Avitus von Vienne ermordet. Die Leichen wurden in einen Brunnen geworfen [1]).

Drei Jahre später wurden die Leichen erhoben und bei St. Mauritius in Agaunum beigesetzt. Die Passio erzählt nach dem Berichte über die Beisetzung, daß am Grabe des Königs Fieberkranke und an sonstigen Gebrechen Leidende ‚durch die Fürsprache des Martyrers' Genesung erlangten. Dasselbe berichtet schon viel früher Gregor von Tours. Dieser zweifelt nicht daran, daß Sigismund ‚in die Gemeinschaft der Heiligen aufgenommen sei'; das bewiesen, meint er, die Thatsachen: ‚denn wenn jetzt Fieberkranke ihm zu Ehren andächtig Messen hören und für seine Ruhe Gott das Opfer darbringen, hört der Schüttelfrost auf, das Fieber schwindet und den Kranken wird die frühere Gesundheit wiedergegeben' [2]). Die spätere Passio s. Sigismundi ergeht sich in reichlicheren Worten über die Wunder des Königs und deutet zugleich an, daß auch seine Genossen im Tode dort Wunder wirken [3]).

Agaunum und seine Martyrer waren aber schon längst berühmt, ehe König Sigismund und seine Angehörigen daselbst bestattet wurden. Denn der hl. Mauritius und seine Gefährten, die Martyres Agaunenses, wirkten Wunder an Besessenen und Kranken, die ihre Zuflucht zu ihnen nahmen. Der hl. Bischof Eucherius von Lyon († zwischen 450 und 455) berichtet in seiner

---

1) Ueber den Ort der Ermordung äußern sich die Quellen unsicher; vgl. Jahn a. a. O. S. 310.

2) De gloria martyr. c. 75, p. 771: . . . quem (Sigismundum) in consortium sanctorum ascitum ipsa res, quae geritur manifestat: nam si nunc frigoritici in eius honore missas devote celebrant eiusque pro requie Deo offerunt oblationem, statim compressis tremoribus, restinctis febribus, sanitati pristinae restaurantur.

3) A. a. O.: ‚In quo loco tantas virtutes Domini misericordia praestare dignatur, ut quisquis quartanum typum invasus fideliter sanctorum cineribus fuerit advolutus, statim integra sanitate recepta, revertatur incolumis; seu etiam et reliquae infirmitates, quae genus humanum invadere solent, assidue per Domini misericordiam, intercedentibus sanctis martyribus ad pristinam redeunt sanitatem.'

Digitized by Google

‚Passio Agaunensium martyrum‘ [1]) von der wunderbaren Heilung einer paralytischen Frau und fügt hinzu: ‚Im Uebrigen wirkt die Kraft Gottes dort täglich durch seine Heiligen, sei es daß die Dämonen vertrieben, sei es daß Krankheiten geheilt werden.‘

Der Glanz und der Ruhm der Agaunensischen Martyrer verklärten auch das Grab des unter traurigen Verhältnissen um's Leben gekommenen Königs der Burgunder. Er büßte seine Blutschuld mit dem eigenen Blute. Dieses tragische Geschick und die Reue, die er schon bei Lebzeiten an dem Grabe der Martyrer von Agaunum gezeigt hatte, waren für ihn von versöhnender Kraft. Man vergaß über beiden das todeswürdige Verbrechen und verehrte den unglücklichen König als Heiligen und Martyrer. Ein ähnliches Beispiel dürfte man in der Geschichte der Heiligen kaum finden. Daß hierzu der Verrath einiger vielleicht arianisch gebliebener Burgunder beigetragen hat, erscheint nicht unmöglich. Die Quellen geben freilich keinen Anhalt dafür, daß Sigismund seines katholischen Glaubens wegen verrathen wurde; aber die Legende mag das hinzugefügt haben. Das beweist die Contestatio der gallikanischen Messe, in welcher gerühmt wird, daß Sigismund im Glauben befestigt worden sei [2]). Endlich hatten die Mönche von St. Maurice allen Grund, das Andenken des Königs, ihres Wohlthäters, in Ehren zu halten. In ihrem Kloster entstand auch sein Cult, in ihrer Kirche wirkte er, wie St. Mauritius und seine Gefährten, Wunder und besonders Wunder an Fieberkranken.

Warum gerade die Fieberkranken des Heiligen Fürbitte anriefen, erklärt der Vorfall, den die Vita s. Apollinaris erzählt, zur Genüge. König Sigismund wurde durch das Gewand des hl. Apollinaris wunderbar vom Fieber geheilt; seine Fürbitte wird sich — so dachte das gläubige Volk — in Fiebern, deren Gefahren und Leiden er selbst gekannt hat, besonders wirksam erweisen. Denn gern rief das Volk die Heiligen in jenen Nöthen an, aus

1) Ed. Wutke im Wiener Corpus scriptt. eccl. latin. XXXI, 1. Wien 1894. p. 172: ‚Ceterum satis multa sunt quae vel in purgatione daemonum vel in reliquis curationibus quotidie illic per sanctos suos domini virtus operatur.‘

2) S. unten.

Digitized by Google

welchen letztere selbst durch Gottes mächtige Hand befreit wurden. Ich erinnere an die hl. Odilia, die Helferin der Blinden, an den hl. Rochus, den Pestpatron. Der Cult des Heiligen verbreitete sich rasch von Burgund und Frankreich aus schon im frühen Mittelalter nach Deutschland und Italien. Kaiser Karl IV. brachte 1365 das Haupt des Heiligen nach Prag, und so gewann auch unter den Slaven die Verehrung des heiligen Königs große Verbreitung [1]).

Gregor von Tours († 594) spricht schon von ‚missae in eius honore celebratae', ohne über die Form derselben Weiteres zu bemerken. In dem Sacramentarium Gallicanum vetus aber, welches Mabillon nach einer Handschrift des Klosters Bobbio aus dem 8. Jahrhunderte herausgab, steht ein Formular der missa s. Sigismundi [2]). Das Formular ist leider nicht vollständig; nur die Lection 1 Joh. 2, 15. 16 (Nolite diligere mundum — superbia vitae), das Evangelium Matth. 4, 23. 24 (Et circuibat Jesus — et curavit eos), Collecte, Secreta und Contestatio (praefatio) werden mitgetheilt. Die Collecte und Secreta lauten: ‚Omnipotentem Dominum, qui per apostolos et martyres suos diversa sanitatum dona largitur, fratres dilectissimi deprecemur, ut huic seruo suo illi, qui typi quartani vexatione fatigatur, fidelis famuli sui Sigismundi precibus clementer occurrat, et dum nobis illius facit [richtig patefacit] merita, isti conferat medicinam.' ‚Inclina Domine pias preces [3]) ad desideria supplicantium, et quae devoto corde poscimus, benignus admitte, ut servo tuo illi, qui typi quartani vexatione fatigatur, fidelis famuli tui Sigismundi precibus clementer occurras: nobis illius patefacias merita, praesenti aegroto conferas medicinam.'

In der Contestatio (praefatio) wird das Martyrium des Heiligen gefeiert, einige Wendungen aber verrathen, daß man sich doch auch noch an seine schlimmen Vergehen erinnerte, als die Con-

1) Ueber den Cult s. Act. Sanctor. a. a. O. p. 89; Rameau a. a. O. p. 124 ff.; Jahn a. a. O. I, 319 ff.

2) Bei Muratori a. a. O. II, 882. 883; auch bei Migne l. LXXII, 523.

3) Falsch statt ‚aures'.

Digitized by Google

testatio abgefaßt wurde. Ich gebe letztere im ganzen Wortlaute wieder:

Vere dignum et iustum est, omnipotens Deus, nomen tuum laudare, cuius maiestatem tuam [1]) tanto magis obnoxii sumus, quantum illi pro suscepta nostri corporis humilitate debemus, exemplum nobis relinquens [2]), ut sequamini vestigia eius, qui peccatum non fecit, nec dolus inventus est in ore eius. Quis in hoc mundo ita poterit sequi, ut nec dolus in ore nec peccatum eius inveniatur in opere? sed in patientia, quae [3]) Deus amat, majestas divina commendat. Nunc ergo dono majestatis tuae cognoscimus reliquias esse homini pacifico [4]). Tu ergo Domine deus noster, qui inter bellorum tumultus, non examinatione persecutoris, electo tuo Sigismundo triumphum martyrii contulisti, tu dispensando pauperibus pulsanti aperire dignatus es, secutus gratiam, consecutus misericordiam, ut post mortem ostendas in virtute, quem ante mortem firmasti in fide. Tua enim dona sunt, Domine, ut in nomine electi tui Sigismundi per communionem corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi filii tui a famulo tuo illo tempestatis frigora, febrium ardorem repellas et ad sanitatem pristinam revocare digneris. Praesta quem trinitate laudant etc.

Der eigenthümliche Eingang der Contestatio entspricht dem Nachruhme des Königs Sigismund als Büßer und Martyrer. Daher der Hinweis auf den einzig Gerechten und das Bekenntniß der menschlichen Sündhaftigkeit; andererseits verkündet sie, daß der nun als Martyrer Verherrlichte Gnade und Erbarmung gefunden habe und nach seinem Tode durch Gottes Gnade Wunder wirke. Gerühmt wird des Königs Festigkeit im Glauben. Eine ähnliche Heiligen-Contestatio findet sich im Sacramentarium nicht; es mag auch kaum einen Heiligen gegeben haben, dessen Leben und Nachruhm Contraste zeigen, wie die des Königs Sigismund.

---

1) Für ‚maiestati tuae'. — 2) Für ‚relinquenti', 3) Für ‚quam'. — 4) Ps. 36, 37.

Digitized by Google

Mit den burgundischen Klöstern, wo der Cult des seligen Sigismund begann, besonders mit Luxeuil (Luxovium), stand St. Gallen durch seinen Stifter in inniger Verbindung. Von Burgund kam der Cult des Heiligen in die Stiftung des hl. Gallus und nach dem Süden Deutschlands. In St. Galler Handschriften finden sich denn auch vollständige Formulare der Missa s. Sigismundi.

Die dem 10. Jahrhunderte angehörige St. Galler Pergament-Handschrift 339 enthält eine solche Messe unter dem Titel: ‚Missa in commemoratione s. Sigismundi regis pro febricitante' [1]):

Introitus: Respice in me et miserere mei, Domine, quoniam unicus et pauper sum ego, uide humilitatem meam et laborem meum et dimitte omnia peccata mea deus meus. Ps. Ad te domine leuaui animam meam.

Collecta: Inclina Domine pias aures tuas ad desideria supplicantium, et quod deuoto corde poscimus benignus admitte, ut huic famulo tuo, qui typhi cottidiani, biduani, terciani, quadrianiue, aut qualibet reliquarum febrium uexatione fatigatur, fidelis famuli tui Sigismundi regis precibus clementer occurras, ut dum nobis illius patefacis merita, presenti egroto conferas medicinam. P. d. [2]).

Die zweite Collecte ist darum bemerkenswerth, weil sie die Namen der socii [3]) des Königs Sigismund enthält. Sie lautet:

---

1) Vgl. Scherrer, Verzeichniß der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen. Halle 1875. S. 119. Die Missa steht Bl. 500 als Zusatz zu dem Sacramentarium s. Gregorii.

2) Vgl. oben die Secreta des Sacram. Gallic.

3) Die Passio s. Sigismundi regis erwähnt nur als Genossen des Todes die Gemahlin des Königs und seine Söhne Gisiladus und Gundobadus; wurden noch andere mit dem Gefolge des Königs mitgemordet, so werden sie wohl nicht griechische und lateinische Namen getragen haben, wie die Martyrer, deren die Collecte als socii regis gedenkt. Wie konnte man aber diese Namen dem des hl. Sigismund hinzufügen? Sollten sie nicht vielleicht den Martyrern aus der Thebaischen Legion angehören? Die Passio Agaunensium martyrum nennt nur die heiligen Mauritius, Exuperius, Candidus und Victor; sollten sich nicht aber traditionell noch andere Namen erhalten haben? Durch Mißverständniß könnten sie dann wohl in die

Digitized by Google

Omnipotens et misericors deus, qui subuenis in periculis laborantibus, qui temperas flagella dum uerberas, inclina benignas aures tuas ad nostras humillimas preces, ut hunc famulum tuum N. qui cottidiani uel biduani, tercianiue uel quartani typhi fatigatione uexatur, sancti martyris tui Sigismundi regis et sociorum eius domnini, Basilini, petri, pyrri, pyrrini, restituti, basilii, desiderii, fidelium tuorum precibus ab omni ardore febrium liberare digneris, ut dum nobis illorum patefacis merita, presenti egroto conferas medicinam. P. d.

Als Epistel sind passend Jacob. 5, 13—16 (Tristatur aliquis — ut salvemini) und als Evangelium die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Luc. 4, 38 ff.) gewählt.

Graduale: Miserere mihi deus. ℣. Conturbata sunt. Allel. Redemptionem.

Offertorium: Domine conuertere et eripe animam meam, saluum me fac propter misericordiam tuam.

Die erste Secreta ist ein Bittgebet für die Seelenruhe des Königs Sigismund. ‚Propitiare domine — lautet sie — supplicationibus nostris *pro anima et spiritu famuli tui Sigismundi regis, pro qua tibi offerimus sacrificium laudis, ut eam sanctorum tuorum consortio sociare digneris.*‘

Es wird darin mit dürren Worten gesagt, daß das hl. Opfer für den König dargebracht werde, damit Gott ihn in die Gemeinschaft der Heiligen aufnehme. So sicher und allgemein, wie Gregor es darstellt, war die Ueberzeugung von der himmlischen Glorie des Königs Sigismund also nicht. Es bestanden Zweifel

---

Collecte de s. Sigismundo gekommen sein. Die Namen selbst lassen sich als Martyrernamen belegen, aber nicht als Namen der socii Sigismundi nachweisen. — Der acht Genossen — abgesehen von den zwei Söhnen und der Gemahlin — wird auch in späteren Officien des hl. Sigismund gedacht. So in dem Hymnus ad Vesperas s. Sigism. des Freisinger Breviers aus dem 15. Jahrhundert (*Dreves*, Analecta hymn. IV, 234): ‚Divina scripta testantur — quod quidam viri pii — cum ipso martyrizantur, — octo eius socii . . .‘

Digitized by Google

in Erinnerung an seine Vergehen, die auch in der Contestatio des Gallikanischen Sacramentars wiederklingt. So erscheint denn der König noch lange in der Liturgie in seiner Doppelgestalt, als büßende Seele und als glorreicher Martyrer, wie denn auch Gregor von Tours fast mit demselben Federstrich von seiner Verherrlichung und von den Opfern spricht, die für seine Seelenruhe dargebracht werden [1]).

Als wirksam fürbittenden Heiligen führt den König wiederum die zweite Secrete ein: Offerimus tibi Domine munera et uota in honore electi tui Sigismundi regis pro presenti egroto, qui cottidiano, biduano, terciano, uel quartano

---

1) Muratori (Liturgia Romana vetus. Venet. II, 881) erinnert bei Erwähnung der oben angezogenen Stelle aus Gregor von Tours daran, daß das Mozarabische Missale das hl. Opfer darbringen läßt *‚pro spiritibus pausantium‘*, zu welchem es auch Hilarius, Athanasius, Martinus, Ambrosius rechnet. Das ist nicht ganz richtig. Nachdem nämlich der Priester gesprochen: ‚Facientes commemorationem beatissimorum Apostolorum et martyrum: gloriose S. Marie Virginis . . . Petri, Pauli . . .‘ und der Chorus geantwortet: ‚Et omnium martyrum‘, hebt der Priester wieder an: ‚Nunc [i. e. commemorationem facientes] pro spiritibus pausantium Hilarii, Athanasii‘ etc., und der Chor erwiedert: ‚Et omnium pausantium‘ (*Migne* LXXXV, 114). Zweifellos galten Ambrosius und Athanasius als Heilige; denn das Missale (a. a. O. 734. 739) enthält Messen zu ihren Ehren. Wenn diese und andere Heilige hier unter den Pausantes (Verstorbenen) aufgeführt werden, so muß das freilich befremden. Es erklärt sich aber dadurch, daß die Confessores erst später in die Diptychen, in welchen zuerst nur die Martyrer standen, eingeschoben wurden. Sie wurden an erster Stelle unter den Pausantes genannt, unmittelbar hinter den Martyres (vgl. Probst, Die abendländ. Messe. Münster 1896. S. 416). Solche sonderbare Verschiebungen kamen wohl auch sonst vor. Ein Sacramentar der Pariser Nationalbibliothek (Cod. lat. 9432) aus dem 10. Jahrhundert führt im Memento mortuorum den Papst Gregor und alle antistites Romani an und bittet um deren Seelenruhe, obwohl Gregor und viele andere antistites Romani als Heilige verehrt wurden (Ebner a. a. O. 422). Im Uebrigen schließen Wortlaut und Inhalt der Secrete den Erklärungsversuch Muratori's völlig aus. Man wird nicht nachweisen können, daß in Collecten oder Secreten für die Seelenruhe anderer Heiligen, zu deren Ehren die Messe gefeiert wird, gebetet wurde, wie hier geschieht.

Digitized by Google

typho laborat, ut ab eo omnes febrium ardores repelli iubeas et tuo semper in omnibus muniatur auxilio.

In der Präfation kommt keiner der Gedanken des Einganges der Contestatio des Gallikanischen Sacramentars zum Ausdruck. Der Festpassus lautet: . . . quia per sanctos tuos diuersa sanitatum dona largiri dignatus es, ideo intentis precibus deprecamur, ut presenti famulo tuo, qui cottidiani, biduani, terciani aut quartani typhi vexatione fatigatur, intercessio fidelis famuli tui sancti Sigismundi regis et martyris ac sociorum eius (folgen die Namen wie in der Collecte) clementer succurrat, et ad sanitatem pristinam reuocare digneris . . .

Ad communionem: Redime me deus israel ex omnibus.

[Compl.] Domine sancte pater omnipotens, eterne deus, te fideliter deprecamur, ut accipienti fratri nostro sacrosanctum filii tui Domini nostri Jesu Christi corpus et sanguinem tam corporis quam anime sit salus.

Alia: Presta quesumus domine deus noster, ut quicunque sub conspectu nominis famuli tui Sigismundi communicationem corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi sumpserit, ad sanitatem pristinam reuocatur.

Die auch aus dem 10. Jahrhunderte stammende St. Galler Handschrift 338 [1]) bietet in dem ‚liber sacramentorum' nur die Collecte (Inclina), die Secrete (Offerimus), die Präfation, in welcher die ersten Worte im Cod. 339 etwas abweichen (quia per beatos apostolos tuos . .), und die zwei Complenden; sie unterläßt jede Erwähnung der socii des Königs. Die eigenthümliche Secrete Propitiare der Handschrift 339 fehlt ebenfalls, wie denn aus keiner Wendung jene doppelte Auffassung von dem Könige hervorgeht. Die Messe wird hier ‚Missa Sigismundi regis pro febre' genannt.

In dem ‚liber sacramentorum', welchen die ebenfalls aus dem 10. Jahrhunderte stammende St. Galler Pergament-Handschrift 340 enthält [2]), steht auf Bl. 716 eine ‚Missa pro febricitantibus', deren drei Gebete hier folgen mögen.

1) Bl. 749; s. Scherrer S. 118.

2) Scherrer S. 119. Dieselbe Messe steht im Cod. Sangall. 341 Bl 555.

Digitized by Google

Deus refugium infirmorum salusque merentium, exaudi propitius preces nostras et sicut socrum petri febrici tantem sanasti, ita famulum tuum N. ex uapore febrium releuare digneris.

Secreta. Haec hostia domine tue maiestati oblata famuli tui mundet delicta et a languoris cruciatibus liberum esse concedat.

Ad commun. Sumentes domine tue oblationis mysterium deprecamur, ut famulus tuus intercessione omnium sanctorum tuorum, a uexatione corporis liberatus, in ecclesia tua referat gratiarum actiones.

Unmittelbar daran (Bl. 717) schließt sich die ‚Missa in commemoratione sancti Sigismundi regis pro eo qui febricitatur'. Dieselbe ist aus den Messen der Handschriften 338 u. 339 so combinirt, daß sie die Gebete beider wiedergibt, die socii regis erwähnt und auch die Secrete Propitiare aus 339 bringt. Auch die Handschrift 341 hat diese combinirte Messe (Bl. 556). Aus den Gebeten zur Communion geht hervor, daß der Fieberkranke, für welchen die Messe gelesen wurde, die hl. Communion empfing.

Eine einfachere Form bietet die ‚Missa sancti Sigismundi pro febribus', welche eine aus St. Alban in Mainz stammende, jetzt der Wiener Hofbibliothek angehörige Pergamenthandschrift [1]) aus dem 10. Jahrhunderte enthält. Sie hat den Introitus ‚Sapientiam sanctorum', die Epistel ‚Reddet deus mercedem' (Sap. 10, 17), das Evangelium ‚Surgens Jesus de synagoga' (Luc. 4, 38) und folgende Gebete als Collecte, Secrete und Complenda:

Omnipotens sempiterne deus qui per sanctos apostolos, martyres omnesque sanctos tuos diuersa sanitatum dona largiris, te suppliciter deprecamur, ut seruo tuo N. qui febris uexatione fatigatur, fidelis famuli tui Sigismundi precibus clementer succurras, ut dum nobis illius patefacis merita, isti conferas medicinam.

Inclina Domine patefactis piis precibus ad desideria supplicantium et que deuotione poscimus benignus admitte,

1) Cod. Palat. Vindob. 1888. Bl. 67. 67'.

Digitized by Google

ut huic seruo tuo N. qui febris uexatione fatigatur, fidelis famuli tui Sigismundi precibus clementer succurras, ut dum nobis illius patefacis merita, presenti aegroto conferas medicinam.

Presta quaesumus Domine deus noster, ut per ea que sub conspectu nominis tui famulus tuus N. Sigismundi precibus communicatione corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi [sumpserit] ad sanitatem pristinam revocetur.

Die ſpäteren Miſſalien laſſen in den Orationen ebenfalls ſowohl die Terminologie der febres quartanae etc., wie auch die Benennung der socii regis Sigismundi weg. Meiſt haben ſie die vereinfachten Orationen: ‚Domine deus omnipotens qui per beatos apostolos etc.‘, ‚Offerimus tibi munera et uota‘ und ‚Praesta . . ., ut perceptis salutaribus sacramentis famulus tuus N. beati Sigismundi precibus ad pristinam reuocetur sanitatem‘. Stiliſtiſche Verſchiedenheiten kommen in den Orationen allerdings vielfach vor. Von handſchriftlichen Miſſalien nenne ich ein Weingartener Miſſale aus dem 12. Jahrhunderte, welches heute der Landesbibliothek in Fulda[1]) angehört, ein Paſſauer[2]) und ein Kremsmünſterer[3]) aus dem 14., ein Atteler (Bayern)[4]) aus dem 15. Jahrhunderte; von Drucken mag das Paſſauer Miſſale von 1509[5]) erwähnt werden. Auch Schulting[6]) hat eine missa Sigismundi notirt und Ebner[7]) führt mehrere aus handſchriftlichen Miſſalien Italiens an.

Der missa de Sigismundo waren in vielen deutſchen Miſſalen Proſen eingefügt, in welchen das Leben und der Tod des Königs in legendariſcher Verherrlichung geſchildert wird, wie dies auch in den Hymnen des Officium und in Reimofficien geſchieht[8]).

1) Cod. 6 Fol. — 2) Cod. Florian. XI, 391, Bl. 133'.

3) Cod. Cremifan. 28, Bl. 208. (Auch S. 134 Anm. 2 iſt Cremifan. zu leſen).

4) Clm. 3311, Bl. 281. — 5) Bl. 355. — 6) Bibliotheca III, 77.

7) A. a. O. S. 44. 102.

8) Die Proſen bei *Drewes*, Analecta VIII, 211. 212, die Hymnen in Bd. IV, 234 sqq., die Reimofficien Bd. XXVIII, 187. 199.

Digitized by Google

In einer der Prosen wird die Wunderkraft des Heiligen also gerühmt [1]):

Signa produnt, translatatur
Febris, pestis effugatur,
Morbus quilibet curatur
Pro virtute fidei.

4. Votivmessen in besonderen Anliegen.

Wer sich gegen böser Menschen schlimmes Gerede schützen wollte, ließ eine Messe zum hl. Joseph lesen. Ein Passauer Missale aus dem 14. Jahrhunderte enthält eine solche [2]); die Collecte bittet um Schutz des guten Rufes. In dem Passauer gedruckten Missale von 1509 findet sich die Messe unter der Bezeichnung Missa ‚de s. Joseph contra infamiam malorum hominum' [3]). Es ist die Messe ‚Justus ut palma' mit der Collecte: Omnipotens sempiterne Deus, qui beatum Joseph verum testem perpetue virginitatis Genetricis tue sancte Marie ab omni suspicione inique infamie perfidorum animis [Druckfehler für: hominum] illorum custodisti, presta nobis per merita ipsius ab omni falsa opinione et infamia securos permanendo consistere.

Die Gebete zu einer Missa *pro iter agentibus* finden sich bereits im Gelasianum; die im Sacramentarium Gregorianum [4]) befindlichen sind in der Collecte und Secrete mit geringen Varianten die der heutigen Missa pro peregrinantibus vel iter agentibus. Damit begnügte sich aber das Mittelalter nicht. Die Reisenden vertrauten sich insbesondere der Hilfe der hl. drei Könige und des Erzengels Raphael an und ließen Messen zu deren Ehren lesen.

Die Missa *pro tribus regibus* pro itinerantibus hat in

1) A. a. O. VIII, 211.
2) Cod. Florian. XI. 391.
3) Missale Pataviense v. J. 1509 (Winterburger, Wien) Bl. 263.
4) Muratori a. a. O. I, 705; II, 198.

Digitized by Google

dem Passauer Missale von 1509 [1]) den Introitus ‚Reges Tharsis bis servient ei' und die Oration: Deus qui tres magos orientales caspar balthasar melchior ad tua sancta cunabula ut te mysticis venerarentur muneribus stella duce duxisti et sine impedimento reduxisti: concede famulis tuis in itinere quod acturi sunt per horum trium magorum pias intercessiones et merita securitatem pacem et prosperitatem, quatinus eis te ipso vero sole, vera stella et vero lumine ducenti ad loca destinata et optata concedas pervenire.

Die Epistel beginnt: ‚Surge illuminare' wie an Epiphanie, die Sequenz ‚Maiestati sacrosancte militans cum triumphante iubilet ecclesia'; das Evangelium ‚Cum natus esset' ist aus der Messe von Epiphanie entnommen; die Secrete und Complenda enthalten die Bitten der Collecte in ähnlichen Wendungen.

Eine andere Messe ‚de tribus Magis' findet sich unter den ‚Missae peculiares septem pro itinerantibus', welche in dem ‚Euagatorium Geneny' (1499) [2]) enthalten sind. Dieselbe hat den Introitus ‚Esto mihi in adiutorium'; die Collecte, in welcher die drei Könige ‚Jasper, Melchior et Balthasor' genannt werden, ist fast der eben mitgetheilten gleich; die Epistel ist aus Gen. 24, 7 ff. (Locutus est Abraham dicens: Domine coeli et terrae, das Evangelium aus Luc. 4 (Quanta audivimus facta in Capharnaum); Offertorium: ‚Tu mandasti mandata custodiri nimis'.

Die gleiche Messe findet sich in einem handschriftlichen, aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts stammenden Anhange des

1) Das Missale zeigt auf dem Titelblatt einen Holzschnitt, die Patrone der Passauer Diöcese, Stephanus, umgeben von Valentin und Maximilian. Es ist 272 Blätter stark. Auf Blatt 272 steht der Name des Druckers ‚per Joannem Winterburger Viennensi 1509, 29 Januar. In Vienna Pannonis'. Das Officium pro tribus regibus steht Bl. 259.

2) Incunabel der Trierer Dombibliothek; vgl. *Hain*, Repertorium bibliographicum no. 6727. Das Büchlein, welches außerdem noch eine Anleitung zum Predigen, Sermones u. a. enthält, erschien ‚Coloniae retro minores 1499 die XI octobris'.

Digitized by Google

ältesten gedruckten Prager Missales des Cistercienserstiftes Schlägl in Oberösterreich [1]).

In einer Sammlung von Votivmessen aus dem 15. Jahrhunderte, welche sich in der Wiener Hofbibliothek befindet [2]), steht neben einer Missa pro iter agentibus (Introitus: ‚Esto mihi in deum protectorem') eine Missa pro viatoribus mit demselben Introitus, aber mit einer an die ‚tres magi' gerichteten Collecte.

Die Messe zum hl. Raphael bietet das handschriftliche Missale (15. Jahrh.) der Trierer Stadtbibliothek (Hdsch. 361) unter folgender Rubrik (Bl. 178'): ‚De s. Raphaele quod apte legi potest pro iter agentibus, pro infirmis et obsessis.'

Der Introitus lautet: ‚Ego sum Azarias Ananiae filius, ego sum Raphael archangelus — ut curem vos alleluia. Ps. Benedicite'; die Oratio: ‚Deus qui beatum Raphaelem archangelum Tobiae famulo properanti praevium direxisti et inter huius vitae ac viae varietates et discrimina donasti custodem, da quesumus, ut eiusdem protegamur auxilio, quatenus et vitae praesentis vitemus pericula et ad gaudia valeamus pervenire caelestia.' Die Epistel ist aus Tobias (Etenim sacramentum regis abscondere) entnommen und das Evangelium ist das Wunder an der piscina probatica (Joh. 5, 2 ff.) [3]).

Sehr alt ist die Messe für Auffindung eines Diebes oder einer gestohlenen Sache (Missa pro fure, ad investi-

---

1) Incunabel des Stiftes Schlägl 125.

2) Cod. Palat. Vind. 15035 Bl. 17 u. 18.

3) Auch der hl. Julianus, dessen wunderbare Geschichte Jacobus de Voragine erzählt, wurde als Patron der Reisenden verehrt, weil er in gefahrvoller Gegend an einem Flusse ein Hospiz gegründet, in das auch der Heiland in Gestalt eines Armen einkehrte (Legenda aurea c. 30, p. 142 sqq.). Ein ‚Officium sancti Juliani pro itinerantibus' enthält der Cod. Rossianus VIII, 53 der Bibliothek der Jesuiten zu Lainz. Herr P. Guido M. Drewes machte mich freundlich darauf aufmerksam: dem Officium sind noch drei abergläubische Gebete für Reisende angehängt.

Digitized by Google

gandum furtum). Sie findet sich unter dem Titel ‚missa super eum qui furtum facit' in der St. Galler Pergament-Handschrift 339 aus dem 10. Jahrhundert [1]). Calmet hat sie bereits — freilich nicht correct — abgedruckt [2]). Ich lasse sie nach meiner Abschrift folgen [3]):

A[ntiphona]. De necessitatibus meis eripe me domine, uide humilitatem meam et laborem meum et dimitte omnia peccata mea.

℣. Ad te domine leuani.

[Oratio]. Omnipotens sempiterne deus, qui omnia occulta prenoscis, exaudi orationem meam, et fac furem reuerti cum re quam fraudauit, ut manifestetur nobis, sicut manifestasti furtum achap [4]) in iericho fiatque illi contrarium uerbum dei, compulsus redeat nobisque ostendatur, et sicut te nihil latere potest domine, ita manifesta nobis hanc rem.

[Epist.] Ad Galatas. Si preoccupatus fuerit (Gal. 6, 1 sqq.).

℟. Exurge domine et intende iudicium meum deus meus et dominus meus in causam meam.

℣. Effunde frameam et conclude aduersus eos qui me persequuntur. Alleluia. De profundis clamo ad te domine domine exaudi uocem meam.

[Evangel.] Petite et dabitur (Matth. 7, 7 sqq.).

Offert. Deus enim firmauit orbem terre qui non commouebitur, parata sedes tua deus ex tunc a seculo tu es.

Secreta. Proficiat quesumus hec oblatio, quam tue supplices offerimus maiestati ad conuertendum famulum tuum, ut prius requiem non habeat, antequam se nobis ostendat, ut qui contemnendo culpam incurrit, confidendo ueniam consequatur. P. dñ.

---

1) Verschieden davon ist die Missa, welche bei dem Ordale, dem sich ein schon des Diebstahls Beschuldigter unterziehen mußte, gelesen wurde.

2) Diarium Helveticum. Einsiedeln 1756. p. 69.

3) Cod. Sangall. 339. Bl. 29. 30.

4) Schreibfehler für Achan (Jos. 7, 1; 22, 20; 1 Paralip. 2, 7).

Digitized by Google

ältesten gedruckten Prager Missales des Cistercienserstiftes Schlägl in Oberösterreich [1]).

In einer Sammlung von Votivmessen aus dem 15. Jahrhunderte, welche sich in der Wiener Hofbibliothek befindet [2]), steht neben einer Missa pro iter agentibus (Introitus: ‚Esto mihi in deum protectorem') eine Missa pro viatoribus mit demselben Introitus, aber mit einer an die ‚tres magi' gerichteten Collecte.

Die Messe zum hl. Raphael bietet das handschriftliche Missale (15. Jahrh.) der Trierer Stadtbibliothek (Hdsch. 361) unter folgender Rubrik (Bl. 178'): ‚De s. Raphaele quod apte legi potest pro iter agentibus, pro infirmis et obsessis.'

Der Introitus lautet: ‚Ego sum Azarias Ananiae filius, ego sum Raphael archangelus — ut curem vos alleluia. Ps. Benedicite'; die Oratio: ‚Deus qui beatum Raphaelem archangelum Tobiae famulo properanti praevium direxisti et inter huius vitae ac viae varietates et discrimina donasti custodem, da quesumus, ut eiusdem protegamur auxilio, quatenus et vitae praesentis vitemus pericula et ad gaudia valeamus pervenire caelestia.' Die Epistel ist aus Tobias (Etenim sacramentum regis abscondere) entnommen und das Evangelium ist das Wunder an der piscina probatica (Joh. 5, 2 ff.) [3]).

Sehr alt ist die Messe für Auffindung eines Diebes oder einer gestohlenen Sache (Missa pro fure, ad investi-

---

1) Incunabel des Stiftes Schlägl 125.

2) Cod. Palat. Vind. 15035 Bl. 17 u. 18.

3) Auch der hl. Julianus, dessen wunderbare Geschichte Jacobus de Voragine erzählt, wurde als Patron der Reisenden verehrt, weil er in gefahrvoller Gegend an einem Flusse ein Hospiz gegründet, in das auch der Heiland in Gestalt eines Armen einkehrte (Legenda aurea c. 30, p. 142 sqq.). Ein ‚Officium sancti Juliani pro itinerantibus' enthält der Cod. Rossianus VIII, 53 der Bibliothek der Jesuiten zu Lainz. Herr P. Guido M. Drewes machte mich freundlich darauf aufmerksam: dem Officium sind noch drei abergläubische Gebete für Reisende angehängt.

Digitized by Google

gandum furtum). Sie findet sich unter dem Titel ‚missa super eum qui furtum facit' in der St. Galler Pergament-Handschrift 339 aus dem 10. Jahrhundert [1]). Calmet hat sie bereits — freilich nicht correct — abgedruckt [2]). Ich lasse sie nach meiner Abschrift folgen [3]):

A[ntiphona]. De necessitatibus meis eripe me domine, uide humilitatem meam et laborem meum et dimitte omnia peccata mea.

℣. Ad te domine leuani.

[Oratio]. Omnipotens sempiterne deus, qui omnia occulta prenoscis, exaudi orationem meam, et fac furem reuerti cum re quam fraudauit, ut manifestetur nobis, sicut manifestasti furtum achap [4]) in iericho fiatque illi contrarium uerbum dei, compulsus redeat nobisque ostendatur, et sicut te nihil latere potest domine, ita manifesta nobis hanc rem.

[Epist.] Ad Galatas. Si preoccupatus fuerit (Gal. 6, 1 sqq.).

℟. Exurge domine et intende iudicium meum deus meus et dominus meus in causam meam.

℣. Effunde frameam et conclude aduersus eos qui me persequuntur. Alleluia. De profundis clamo ad te domine domine exaudi uocem meam.

[Evangel.] Petite et dabitur (Matth. 7, 7 sqq.).

Offert. Deus enim firmauit orbem terre qui non commouebitur, parata sedes tua deus ex tunc a seculo tu es.

Secreta. Proficiat quesumus hec oblatio, quam tue supplices offerimus maiestati ad conuertendum famulum tuum, ut prius requiem non habeat, antequam se nobis ostendat, ut qui contemnendo culpam incurrit, confidendo ueniam consequatur. P. dñ.

---

1) Verschieden davon ist die Missa, welche bei dem Ordale, dem sich ein schon des Diebstahls Beschuldigter unterziehen mußte, gelesen wurde.

2) Diarium Helveticum. Einsiedeln 1756. p. 69.

3) Cod. Sangall. 339. Bl. 29. 30.

4) Schreibfehler für Achan (Jos. 7, 1; 22, 20; 1 Paralip. 2, 7).

Digitized by Google

Com. Erubescant et conturbentur omnes inimici mei, auertantur retrorsum et erubescant ualde uelociter.

Postcom. Hec nos communio purget a crimine, et famulum tuum fac reuerti; ut sicut iosue furtum achap[1]) absconditum in terra inuenit, ita patefacere digneris omnia, pro quibus petimus divinam clementiam tuam, ut non in eternum abscondas iniquitatem suam; sed in presentiam denudetur furtum suum, ut confusus peniteat reatum suum et misericordiam tuam consequi mereatur. P.

Die gleiche Messe findet sich auch in der ebenfalls aus dem 10. Jahrhunderte stammenden St. Galler Handschrift 440, Bl. 751[2]).

Auch im Norden Deutschlands wurde diese Messe gelesen. Die aus einem hessischen Kloster stammende Kasseler Pergament-Handschrift 55 aus dem 12. Jahrhunderte hat die missa ‚pro fure' auf Bl. 116. Sie gleicht der St. Galler bis auf einige Zusätze in den Orationen, die sich als Erweiterungen und Verdeutlichungen des älteren Formulars darstellen. So ist statt der Worte der Collecte ‚fac furem reuerti cum re quam fraudauit' gesetzt: ‚fac furem quicunque sit, qui res nostras abstulit, reuerti'. In der Secreta ist nach ‚conuertendum' noch ‚reuertendum furem qui res nostras abstulit' und vor ‚contemnendo' und ‚confitendo' ‚te' und in der Complenda vor ‚peniteat' ‚ueniat' eingeschoben. Eine andere Kasseler, ehemals Fritzlarer Handschrift aus dem 14. Jahrhundert (Cod. membr. 100) hat dieselbe Messe, die sich auch in einem dem Ausgange des 14. Jahrhunderts angehörigen Fritzlarer Pergament-Missale (Cod. membr. Fol. 120a)[3]) befindet. In den Missalien des 15. Jahr-

1) S. oben S. 215 Anm. 4.

2) Auch in den Münchener Pergament-Fragmenten (Clm. 29164) steht die Messe. Das betreffende Fragment stammt aus einer Fürstenfelder Incunabel (10260) und gehört dem 12. Jahrh. an.

3) Das Missale ist ein Geschenk ‚domini Eynolfi de geismar († 1439); der Geber wird von einem Fritzlarer Cleriker in folgenden Versen gerühmt (Bl. 120):

Digitized by Google

hunderts ist diese Messe nur selten zu finden; u. a. steht sie in dem St. Florianer Missale (Cod. Florian. XI, 391, Bl. 139: ‚pro furtu').

Suchte man in dem Ordale der Wasserprobe oder der Probe mit geweihtem Käse zu ermitteln, ob der schon Beschuldigte an dem ihm zur Last gelegten Diebstahle schuldig sei, so hatte die missa pro fure oder furto investigando den doppelten Zweck, den Dieb zu stellen und das Gestohlene zurückzubringen. In einer Zeit, in welcher von einem Sicherheitsdienste kaum die Rede sein konnte, wandte sich das gläubige Volk auch in Verlusten durch Diebe an den allwissenden Gott um Hilfe und bediente sich zu diesem Zwecke der kräftigsten Intercession, der hl. Messe. Das Meßformular begnügt sich jedoch nicht mit dem Ausdruck des selbstsüchtigen Wunsches des Bestohlenen, sondern faßt als Endzweck die Bekehrung und Rettung des reuigen Diebes auf (ut peniteat reatum suum et misericordiam tuam consequi mereatur). Das ist geeignet, den Brauch in milderem Lichte erscheinen zu lassen. Die Messe hat sich in einigen Ländern bis tief in's 16. Jahrhundert erhalten. Denn die Synode in Wladislaw 1568 sah sich veranlaßt, ‚missas pro rebus furto sublatis recuperandis' zu verbieten [1]).

Schulting (III, 237) theilt aus einem handschriftlichen Trierer Missale eine ‚Missa precaria seu votiva adversus

---

Moribus et genere fulgens claritate sophie
Eynolfus dominus de geiszmar cognominatus
Canonicus gratum cumulans domini famulatum
Instituit missas celebrari cotidianas
Atque die primo de numine trino
Lune defunctis mars flamine quarto patronis
Corpore tunc quina veneris crux yma regina
Presbiter existens has servet uterque choralis
Omnibus inde malis exors sit quisque fidelis.

Der Geschenkgeber war demnach Canonikus in Fritzlar und stiftete zwei Chorbeneficien mit Wochenmessen. Das sind aber nicht die sonst üblichen Tagesmessen (s. unten); insbesondere fällt auf, daß damals für Donnerstag die missa de corpore Christi gestiftet ward.

1) Thiers III, 210.

Digitized by Google

sagas veneficas et maleficas omnesque daemonum praestigias cum pro universa ecclesia tum vero maxime pro antiquissima ecclesia Germaniae Trevirensi' mit. Die Bezeichnung der Messe stammt von Schulting, der sie auch einer neuen Redaction unterworfen hat. Sie steht auch bei Binterim (Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. Mainz 1828. IV, 3, S. 228). Eigenthümlich sind die doppelten Episteln und Evangelien. Die Gebete flehen um Beschützung und Vertheidigung der Gläubigen und ‚huius provinciae' gegen die Schädigungen der Dämonen.

Als die deutschen Heere gegen die Hussiten zogen, wurde in den Kirchen der deutschen Lande die ‚Missa contra Hussitas' gelesen. Diese Messe findet sich in den Missalien Süd- und Westdeutschlands, die vor dem Jahre 1420 geschrieben sind, als Nachtrag, in späteren unter den Votivmessen eingetragen. Das nachfolgende Formular ist einem Weihenstephaner Missale (Clm. 21582 aus dem 15. Jahrhunderte, 2°, Papier. Bl. 265) entnommen:

‚Missa contra Hussitas'.

Introitus: Esto mihi in deum — enutries me [Ps. 30].

[Collecta]: Omnipotens et misericors deus, qui consolacione Thobie senioris angelum tuum filio suo peregrinacionis sue fidelem comitem deputare uoluisti, maiestatem tuam suppliciter exoramus, quatenus eundem sanctum angelum mittere digneris cum tuis fidelibus ad exterminandum christiane religionis perfidos turbatores, ut tua defensione muniti, gloriosam contra ipsos uictoriam pro exaltacione catholice fidei ualeant obtinere. P.

Leccio lib. Machab. [I, 4, 30—33]: In diebus illis uidens Judas contra se fortem Lysie exercitum . . . . nomen sanctum tuum.

Graduale: ℟. Angelis suis. — ℣. Letatus sum . . .

Evangelium: Luce [18, 1—8] J. i. t. dicebat Jesus . . . quoniam oportet semper orare — vindictam illorum.

Offertorium: Perfice gressus.

Secreta: Presentis sacrificii oblacione placatus, clementissime pater, armis tue potencie protegere digneris

Digitized by Google

famulos tuos, qui contra hereticam prauitatem arma orthodoxe tue fidei susceperunt.

Communio: Amen dico uobis quicquid orantes . . .

Complenda: Sumpsimus Domine redemptionis nostre pignus eternum misericordiam tuam humiliter deprecantes, ut sua uirtute hereticorum potenciam conterat, quatinus propugnatorum tuorum brachio deuicti ad sanctam matrem catholicam et apostolicam ecclesiam et ad ueritatis tue redeant unitatem.

Die ‚*Missa contra Turcas*', welche ſeit der Mitte des 15. Jahrhunderts in Deutſchland celebrirt wurde, hatte den Introitus ‚Salus populi'; die Orationen waren dieſelben, wie in der Missa contra paganos des heutigen Miſſale[1]).

Eigenthümlich iſt ein in einem Hildesheimer Miſſale (Cod. Helmst. 35, Bl. 177') vorgeſchriebener Gebrauch in der Missa pro pace (Da pacem). Am Schluſſe des Formulars ſteht die Bemerkung: ‚Nota eciam quod in officio pro pace ut supra quando contra hostes procedendum est.' Demnach beginnt nach dem Agnus dei der Chor den Geſang: ‚Media vita cum veniis'. Der Prieſter kniet vor dem Altare nieder, betet den Pſalm ‚Exurgat', Kyrie eleison, Verſikel und folgende drei Orationen:

‚Populi tui quesumus propiciare peccatis et tocius hostilitatis a nobis auerte terrores, ut sancti nominis tui secura libertas in tua deuocione semper exultet et tibi famulatu subdito continuo deseruiat.

Elide quesumus Domine cunctorum aduersariorum nostrorum superbiam et in uirtute dextere tue hostium prosterne contumaciam.

Fidelem populum tuum quesumus Domine muniat diuina defensio, ut tibi pio semper deuotus affatu et ab infestis liberetur inimicis et secura tibi [pace] deseruiat.'

Dann wird die Missa pro pace fortgeſetzt.

1) Vgl. z. B. die Missa contra Hussitas im Florianer Miſſale XI, 392, wo ſie auf dem Vorderdeckel ſteht.

(Fortſetzung folgt.)

Digitized by Google

XVIII.

Die heilige Congregation zur Verbreitung des Glaubens und ihr Gebiet.

In der kirchlichen Verwaltung unterscheidet man diejenigen Länder und Gebiete, die direct vom hl. Vater, als dem Oberhaupte der Kirche, abhängen, von jenen, die der hl. Congregation zur Verbreitung des Glaubens unterstellt sind. Letztere müssen alle ihre Angelegenheiten dieser Congregation vortragen, die dann nach Maßgabe der ihr vom hl. Vater verliehenen Vollmachten die Geschäfte selbständig erledigt oder sie soweit vorbereitet, daß sie zur Entscheidung dem Papste unterbreitet werden können.

Nach Maßgabe des Flächeninhaltes der zu den beiden Klassen gehörigen Gebiete ist dasjenige der Propaganda vielmal größer, wie das erstere. Ein näheres Eingehen auf die Art der Verwaltung und die Gebiete selbst dürfte dazu beitragen, die Kenntniß dieses Institutes, das auf der Welt seines Gleichen nicht hat, zu verbreiten und damit seine Werthschätzung und sein Ansehen zu mehren.

An erster Stelle ist festzuhalten, daß sämmtliche orientalische Riten, wo immer ihre Gebiete liegen mögen, der Propaganda unterstellt sind. Von den Gebieten des lateinischen Ritus gehören zahlreiche Länder Europa's und die meisten außereuropäischen lateinischen Christen zur gleichen Klasse. Da nun durch die Verschiedenheit der Riten auch eine völlig verschiedene Verwaltung nöthig wurde, so theilte sich die Propaganda in eine Abtheilung für den lateinischen Ritus und eine solche für die orientalischen Riten. Beide haben ihre eigenen Beamten und die zu ihnen gehörigen Cardinäle sind nicht für beide dieselben.

Digitized by Google

Das Ganze leitet jedoch ein Cardinal, der wegen seiner außerordentlichen Machtfülle den auszeichnenden Titel Generalpräfect führt.

Je nach der Bedeutung und Ausdehnung der von der Propaganda verwalteten Gebiete lassen sich folgende Organisationen unterscheiden: 1. Missionen, 2. Apostolische Präfecturen, 3. Apostolische Vicariate, 4. Prälaturen nullius, 5. Unmittelbar unterstellte Bisthümer, 6. Unmittelbar unterstellte Erzbisthümer, 7. Kirchenprovinzen mit und ohne Suffragane und 8. Patriarchate.

Die Mission, die Heidenmission, bezeichnet die Gründung, die Anfänge einer christlichen Gemeinde. Haben sich die Verhältnisse in einer Mission günstig gestaltet, wächst die Zahl der Christen, mehren sich die Mittel zur Unterhaltung der Einrichtungen und versprechen die Verhältnisse durch Zuzug von Priestern eine andauernde Verbesserung, so wird die Mission zur Apostolischen Präfectur erhoben. Einer der dortigen Priester erhält mit dem Titel eines Apostolischen Präfecten auch zugleich bestimmte Vollmachten zur Regierung seines Bezirkes. Während die meisten Missionen kein ganz genau abgegrenztes Gebiet haben, wird bei Errichtung einer Präfectur durch Zusammenfassung mehrerer Missionen oder durch Abtretung von schon bestehenden, zu großen kirchlichen Jurisdictionsbezirken ein einheitliches, geographisch scharf begrenztes Territorium geschaffen. Daß sich dabei gelegentlich Schwierigkeiten der verschiedensten Art, die theils auf diplomatischem, theils auf kirchlichem Gebiete zu suchen sind, ergeben, kann nicht Wunder nehmen und ist allen Lesern mehr oder weniger aus der Tagespresse bekannt.

Man dürfte es fast als einen Grundsatz der Propaganda aufstellen, daß sie sich nach Möglichkeit bemüht, durch rechtzeitiges Eingreifen bei politischen Veränderungen der Weltkarte den etwa entstehenden Schädigungen der Religion durch geeignete Umgrenzung der Gebiete zuvorzukommen. Das Gleiche gilt von allen anderen Jurisdictionsformen ihres Gebietes.

Eine Apostolische Präfectur, die durch die That gezeigt hat, daß sie nicht nur lebensfähig ist, sondern fortschreitet, wird nach längerer oder kürzerer Zeit entweder unter völliger Aufrechterhal-

Digitized by Google

tung der alten Grenzen oder durch neue Circumscription zum Apostolischen Vicariate erhoben.

Die Apostolischen Vicare haben wesentlich größere Vollmachten und sind durchweg Titularbischöfe. Ein Vicariat ist im Großen und Ganzen eine Diöcese, sowohl bezüglich des Umfanges, wie der inneren Einrichtungen, woraus es sich auch erklärt, daß eine Präfectur erst dann zum Vicariat erhoben wird, wenn durch Schaffung aller nothwendigen Einrichtungen zur Noth eine Diöcesanverwaltung in demselben ermöglicht ist. Ich betone ausdrücklich zur Noth, weil die Form des Vicariates doch nur eine Uebergangsform bildet.

Sind die Verhältnisse in einem Lande soweit gediehen, daß man eine Anzahl gut ausgebildeter Vicariate in mehr oder weniger blühendem Zustande geschaffen hat, so wird die Frage der Errichtung einer vollständigen Hierarchie in Erwägung gezogen. Eine derartige Erhebung ist jedoch nicht allein von kirchlichen Rücksichten aus bestimmbar, vielmehr spielen die politischen Verhältnisse des Landes eine sehr wesentliche Rolle. Die Gesetzgebung des Landes, die allgemeine Stimmung der Bevölkerung, die Zahl der Katholiken, die Aussicht auf Nachwuchs im Priesterthume, die Verbreitung der Orden und religiösen Genossenschaften und die sociale Lage der Gläubigen sind Factoren, mit denen gerechnet werden muß, bevor ein so wichtiger Schritt unternommen wird.

Liegen die Verhältnisse im Allgemeinen günstig, so werden die Einzelheiten geprüft, die Gutachten der geistlichen Oberen in jenem Lande eingeholt und zahlreiche sonstige vorbereitende Studien unternommen, um dann den großen Plan zur Ausführung zu bringen. Die Veröffentlichung der Thatsache einer neuerrichteten Hierarchie wird, der Bedeutung des Actes entsprechend, mit den größten Feierlichkeiten umgeben. Der Ausfertigung einer Bulle in der sog. feierlichen Form mit den Unterschriften der Cardinäle folgt die Ankündigung im öffentlichen Consistorium, wodurch kirchliches Recht geschaffen wird.

Die Errichtung der Hierarchie enthebt das Land nicht der Verwaltung der Propaganda, wie man vielfach glaubt, sondern sein Verhältniß bleibt nach wie vor dasselbe dieser Behörde gegenüber;

Digitized by Google

Kirchenprovinzen gehören ebenso gut, wie die vorher genannten Jurisdictionen, zum Machtbereiche der Propaganda.

Ist die Ausdehnung eines Landes groß genug, um darin mehrere Bisthümer mit einem Erzbisthum zu bilden, so wird eine Kirchenprovinz errichtet. Dieses war z. B. bei Japan, England, Schottland u. a. der Fall. Größere Länder, wie Ostindien, erhalten eine Reihe von Kirchenprovinzen, für ganz kleine Länder, wie Luxemburg, genügt ein Bisthum, das jedoch keinem größeren Verbande angehört, sondern dem hl. Stuhle unmittelbar unterstellt wird. Zeichnet sich ein Sitz durch seine Bedeutsamkeit aus, so kommt es hie und da vor, daß ein Sprengel nicht in die kirchliche Provinzialeintheilung einbezogen wird, wie es bei der Wiedererrichtung der Hierarchie in Schottland mit Glasgow der Fall war. Dieser Sitz wurde zum Erzbisthum erhoben und dem hl. Stuhle unmittelbar unterstellt.

Zu den Seltenheiten gehört, daß im Gebiete der Propaganda Patriarchate errichtet oder wiedererrichtet werden. Doch haben wir zwei dieser Fälle zu verzeichnen. Der erste betrifft den lateinischen Patriarchat von Jerusalem, der vor einigen Jahrzehnten, nach Jahrhunderte langer Unterbrechung, zu neuer Blüthe erstand. Jüngst ist dann auch der koptische Patriarchat von Leo XIII. gestiftet worden, obschon noch kein Patriarch, sondern nur erst ein Patriarchal-Vicar ernannt worden ist. Der durch seine Entsendung an den Hof von Menelik bekannte Monsignor Cyrillus Macaire versieht zur Zeit dieses wichtige Amt.

Praelatura nullius dioeceseos nennt man das nicht von einem Bischofe verwaltete und nicht den Namen einer Diöcese tragende Gebiet, in dem ein weltlicher oder Ordensprälat eine quasi bischöfliche, von keinem andern Bischofe abhängige Jurisdictionsgewalt in ordentlicher Weise ausübt oder ausüben läßt. Hiermit steht nicht in Widerspruch, daß gelegentlich diesen Prälaten der bischöfliche Charakter durch Spendung der Consecration verliehen wird. Im Gebiete der Propaganda bestehen mehrere solcher Prälaturen, von denen eine, nämlich Neu-Nursia in Australien, neuerer Gründung ist. Diese Benedictiner-Abtei wurde durch Decret der Propaganda vom 2. März 1867 zur praelatura nullius er-

Digitized by Google

hoben. Der gegenwärtige Abt, Dom Rudesindus Salvado, ist Titularbischof von Adriani.

Für die orientalischen Riten muß noch auf eine Besonderheit aufmerksam gemacht werden. Die Einrichtung von Kirchenprovinzen innerhalb der einzelnen Riten gehört zu den Ausnahmen. Nur bei den in Europa liegenden Bisthümern läßt sich das Vorkommen dieser kirchlichen Organisationsform feststellen. Für die übrigen scheint diese Form nicht gebräuchlich zu sein, wenigstens lassen die officiellen Handbücher der Curie und der Propaganda jede Andeutung vollständig vermissen. Zudem ergibt sich aus der unten folgenden Aufzählung, daß es gelegentlich bei einem oder dem andern Ritus mehr Erzbischöfe wie Bischöfe gibt, wodurch die Formation von Kirchenprovinzen ausgeschlossen wird. Das Verhältniß dem Patriarchen gegenüber wird durch das Fehlen dieser Zwischenstufe der kirchlichen Organisation nicht gestört oder gar beeinträchtigt. Es ist ferner von Bedeutung, sich darüber klar zu werden, daß es für mehrere der orientalischen Riten ein innerhalb des Ritus anerkanntes allgemeines Oberhaupt nicht gibt, wie wir weiter unten nachweisen werden.

Die Nachrichten über die der Propaganda unterstellten Gebiete finden sich in der jedes Jahr erscheinenden ‚Gerarchia Cattolica', dem päpstlichen Staatshandbuche, über dessen Unzulänglichkeit schon häufig in wissenschaftlichen Zeitschriften geklagt worden ist. Ungenauigkeit der Angaben, mangelhafte Durcharbeitung des Stoffes und das Fehlen eines guten Personen- und Sachregisters werden an dem Buche mit Recht gerügt. Dagegen bietet die in der Druckerei der Propaganda hergestellte Schrift: ‚Missiones catholicae cura S. Congregationis de Propaganda Fide descriptae' außerordentlich interessante Mittheilungen. Früher erschien diese Berichterstattung fast jährlich, während sie jetzt nur alle drei Jahre herausgegeben werden soll. Es ist zu bedauern, daß die Verwaltung der Congregation, wahrscheinlich in Folge der Beraubung durch die Italiener, sich zu dieser Sparsamkeitsmaßregel gezwungen sieht. Der jüngste Band schildert den Stand der Missionen für das Jahr 1898 und hat einen Umfang von XLI u. 733 Seiten.

Digitized by Google

Auf die darin befindlichen Angaben stützt sich die folgende Darstellung der Missionen.

I. Der lateinische Ritus.

Um die Tabelle nicht zu überlasten, will ich zunächst die Gebiete gruppenweise namhaft machen, in denen sich nur eine Form der Jurisdiction vorfindet.

1. Missionen. Landstriche mit nur einer Mission sind so selten, daß man im Handbuche der Propaganda Mühe hat, die eine oder andere aufzufinden. Einige Gebiete in Afrika zählen hierher, doch verlohnt es sich nicht, bei der geringen Anzahl näher darauf einzugehen.

2. Apostolische Präfecturen. In der Schweiz bestehen zwei, je eine in Borneo-Labuan, Kamerun, Elfenbeinküste, Goldküste, Dahome, Nildelta, Erythrea, Französisch-Guinea, Marocco, am unteren Niger, am oberen Niger, Togo, Tripolis, Ober-Cimbabesien, Unter-Cimbabesien, Süd-Zanzibar, Basutoland, Orange-Fluß, Central-Capland, Transvaal, Annobom ꝛc., Mayotta ꝛc., Französisch-Guyana, Süd-Patagonien, Salomons-Inseln und Kaiser Wilhelms-Land.

3. Apostolische Vicariate. Je ein Vicariat besteht in Schweden, Norwegen, Dänemark, Gibraltar, Arabien, Batavia, Siam, Corea, Aegypten, Benin, Gallagebiet, Sahara, Senegambien und Senegal, Sierra-Leone, Sudan, Kongostaat, Ober-Kongo, Gabon, Ober-Nil, Nyassa, Tanganyika, Unianembe, Nord-Zanzibar, Natal, Orange-Freistaat, Ost-Capland, West-Capland, Curaçao, Britisch-Guyana, Holländisch-Guyana, Jamaica, Honduras, Fidgi-Inseln, Marchesas-Inseln, Schiffer-Inseln, Neu-Pommern, Gilberts Island, Neu-Caledonien, Central-Oceanien, Neu-Guinea, Sandwich-Inseln, Tahiti. Je zwei Vicariate befinden sich in Patagonien, Madagascar, Französisch-Kongo, Victoria Nyassa. Je drei finden wir in Birma und Cochinchina. Sechs Vicariate sind in Tonking.

Die folgende Tabelle macht alle übrigen Jurisdictionsgebiete der Propaganda namhaft.

Digitized by Google

	Patriarchate	Kirchenprovinzen	Suffragane	Unmittelbare Erzbisthümer	Unmittelbare Bisthümer	Prälaturen nullius	Apostolische Vicariate	Apostolische Präfecturen	Missionen
England	—	1	14	—	—	—	1	—	—
Schottland	—	1	4	1	—	—	—	—	—
Irland	—	4	23	—	—	—	—	—	—
Deutschland	—	—	—	—	—	—	3	2	—
Holland	—	1	4	—	—	—	—	—	—
Luxemburg	—	—	—	—	1	—	—	—	—
Balkan	—	3	7	4	1	1	2	—	—
Griechenland	—	2	7	1	—	—	—	—	—
Asiatische Türkei . .	1	1	1	1	—	—	1	1	(3)
Persien	—	—	—	—	1	—	—	—	—
Arabien	—	—	—	—	—	1	—	—	—
Ostindien	—	7	18	—	—	—	—	4	—
China	—	—	—	—	—	—	36	2	1
Japan	—	1	3	—	—	—	—	—	—
Port Louis	—	—	—	—	1	—	—	—	—
Vereinigte Staaten von Nordamerika	—	13	69	—	—	—	—	3	1
Britisch Nordamerika	—	7	17	—	2	—	4	2	—
Port d'Espagne . .	—	1	1	—	—	—	—	—	—
Australien	—	5	13	—	—	1	3	—	—
Tasmania	—	1	3	—	—	—	—	—	—
Summe	1	48	184	7	6	3	50	16	2(5)
Hierzu die oben angeführten	—	—	—	—	—	—	62	28	—
	1	48	184	7	6	3	112	44	2(5)

Um ihre musterhafte Organisation zu vervollständigen, hat die Propaganda noch eine andere Einrichtung getroffen, die von den heilsamsten Folgen begleitet ist. Mit Rücksicht auf die günstigen Erfolge wird ständig an dem Ausbau dieser Einrichtung nach Maßgabe des Bedürfnisses gearbeitet. Ich habe hier die Apostolischen

Digitized by Google

Delegationen im Auge. Im diplomatischen Dienste der Curie finden wir Delegaten dieser Art, die Rang und Titel eines außerordentlichen Gesandten und bevollmächtigten Ministers haben und in Folge dessen von dem Staatssecretariate abhängen. Die Delegaten der Propaganda sind keine diplomatischen Beamten, sondern sie haben nur bestimmte geistliche Facultäten, sind bei keiner Regierung beglaubigt, üben eine gewisse Oberaufsicht in dem ihnen angewiesenen Gebiete aus und haben auch bestimmte richterliche Befugnisse. Eine auf alle Delegaten passende allgemeine Regel über ihre Amtsgewalt aufzustellen, ist deßwegen nicht möglich, weil ihre Facultäten von Fall zu Fall und oft auch von Delegat zu Delegat wechseln, je nachdem die Verhältnisse in dem betreffenden Lande wechseln oder nicht.

Zur Zeit finden sich folgende Apostolische Delegaten in dem Handbuche der Propaganda verzeichnet:

1. Mgr. Bonfigli, mit dem Sitze in Alexandria, für Aegypten und Arabien.

2. Mgr. Bonetti, mit dem Sitze in Constantinopel, für das Gebiet der europäischen Türkei.

3. Mgr. de Angelis, Erzbischof von Athen, mit dem Sitze in Athen, für das Gebiet von Griechenland.

4. Mgr. Zaleski, mit dem Sitze in Kandy, für Ostindien.

5. Mgr. Altmeyer, mit dem Sitze in Mossul, für Mesopotamien, Kurdistan und Armenien.

6. Mgr. Lesné, mit dem Sitze in Teheran, für Persien.

7. Mgr. Duval, mit dem Sitze in Beyruth, für Syrien.

8. Mgr. Martinelli, mit dem Sitze in Washington, für das Gebiet der Vereinigten Staaten von Nordamerika.

Obschon diese Prälaten keinerlei diplomatischen Charakter haben, so kommt es gleichwohl vor, daß sie vom Vatikan, wie von der Regierung des Landes, in dem sie sich aufhalten, zu diplomatischen Sendungen benutzt werden. Nachrichten darüber findet man gelegentlich in den Tagesblättern.

Digitized by Google

II. Orientalische Riten.

Man unterscheidet fünf orientalische Riten, von denen zwei mehrere Unterabtheilungen haben.

1. Der äthiopische oder abyssinische Ritus.
2. Der armenische Ritus.
3. Der koptische Ritus.
4. Der griechische Ritus. Dieser theilt sich in
   a. den reinen griechischen,
   b. den griechisch-rumänischen,
   c. den griechisch-bulgarischen,
   d. den griechisch-ruthenischen und
   e. den griechisch-melchitischen Ritus.
5. Der syrische Ritus. Dieser theilt sich in
   a. den reinen syrischen,
   b. den syrisch-chaldäischen,
   c. den syrisch-maronitischen und
   d. den syrisch-malabarischen Ritus.

Die Unterabtheilungen der beiden letztgenannten Riten kommen daher, daß sich für die Cultussprache Verschiedenheiten herausgebildet haben, während die liturgischen Handlungen innerhalb eines Ritus wesentliche Abweichungen nicht aufweisen.

Wie oben schon bemerkt, unterstehen alle orientalischen Riten, ohne jegliche Ausnahme, der Verwaltung der Propaganda. Die folgende Aufstellung zeigt, welche Formen der kirchlichen Jurisdiction in den einzelnen Riten vorkommen.

Die 30000 abyssinischen Christen haben ungefähr 30 einheimische Priester, unterstehen aber der Verwaltung von lateinischen Missionaren und bilden ein Apostolisches Vicariat, dessen Residenz Keren ist.

Der armenische Patriarch hat seinen Sitz in Constantinopel. Die Gläubigen von 2 Erzdiöcesen und 16 Diöcesen bekennen sich zu diesem Ritus, ohne daß jedoch alle dem Patriarchen unterworfen wären. Die Armenier in Galizien stehen mit dem Patriarchate in keiner Verbindung. Sie haben ihren eigenen Metropoliten, der direct von der Propaganda seine Anweisungen erhält. Wie es mit den in

Digitized by Google

Rußland wohnhaften Armeniern in dieser Beziehung aussieht, darüber gibt das Handbuch der Propaganda leider keinerlei Auskunft.

Dem koptischen Patriarchate von Alexandrien sind zwei Bisthümer untergeordnet.

Der reine griechische Ritus zählt nur außerordentlich wenige Anhänger, die in drei Missionen, in Cäsarea, Constantinopel und Malgara (Thracien) zerstreut sind. Sie haben keine eigene Hierarchie, sondern stehen unter der Verwaltung des Apostolischen Delegaten von Constantinopel.

Die Italo-Griechen in Calabrien und Sicilien haben ebenfalls keine eigene Hierarchie, sondern stehen unter den verschiedenen lateinischen Prälaten ihrer Wohnorte.

Die Anhänger des rumänischen Ritus in Ungarn bilden eine Kirchenprovinz mit drei Suffraganen.

Für die griechisch-bulgarischen Christen sind zwei Vicariate in Macedonien und Thracien errichtet worden.

Die Ruthenen finden sich in Galizien und Ungarn. Für die galizischen Ruthenen besteht eine Kirchenprovinz mit zwei Suffraganen, während die drei ungarischen Bisthümer lateinischen Metropoliten zugetheilt sind. Die ‚Gerarchia Cattolica' führt außerdem noch drei russische Bisthümer an, welche jedoch im Handbuche der Propaganda nicht erwähnt werden, woraus man wohl schließen darf, daß dieselben unterdrückt worden sind.

Dem griechisch-melchitischen Patriarchate von Damaskus unterstehen vier Erzbischöfe und sieben Bischöfe.

Für den antiocheniſchen Patriarchat des reinen syrischen Ritus sind zu verzeichnen fünf Erzbisthümer und drei Bisthümer.

Der babylonische Patriarchat der Chaldäer umfaßt zwei Erzbisthümer und neun Bisthümer.

Zum antiocheniſchen Patriarchate der Maroniten gehören sechs Erzbischöfe und ein Bischof.

Endlich sind noch die drei Apostolischen Vicariate des syrisch-malabarischen Ritus, Trichur, Ernaculam und Chaganachery, zu nennen.

Für den lateinischen Ritus hatten sich ergeben 1 Patr., 48 K.-Prov., 184 Suffrag., 7 Erzbisth., 6 Bisth., 3 Präl., 112 Vic.,

Digitized by Google

44 Präf. Hierzu kommen die orientalischen Jurisdictionen mit 6 Patr., 21 Erzbisth., 46 (49) Bisth., 8 Vic., woraus sich eine Gesammtsumme von 7 Patr., 50 K.-Prov., 187 Suffrag., 26 Erzbisth., 47 (50) Bisth., 3 Präl., 120 Vic., 44 Präf. ergibt.

Die ‚Missiones Catholicae' oder das Handbuch der Propaganda hat im Einzelnen folgenden Inhalt. Nach einem ziemlich eingehenden Index kommt der Elenchus Secretariorum Congregationis, dem die Reihe der Mitglieder der Propaganda mit allen Beamten, Commissionen und Dicasterien folgt. Vor das Verzeichniß der Procuratoren der Missionäre in curia sind noch die Acta praecipua der Congregation vom 5. Februar 1895 bis zum 31. Dezember 1897 eingeschoben.

Dann beginnt der eigentliche Text, der die gesammten Missionen nach der Zugehörigkeit zum lateinischen Ritus oder zu einem der orientalischen Riten behandelt. Die Materialien, die dem Texte als Grundlage dienen, werden durch die Fragebogen, die von der Propaganda in regelmäßigen Zwischenräumen an die Oberen der Missionen versandt werden, erlangt. Einem jeden Lande ist eine kleine Einleitung über die origo missionum vorausgesandt, aus dem man das Wissenswertheste über die Geschichte des katholischen Glaubens in der betreffenden Gegend nachlesen kann.

Die Nachrichten selbst richten sich nach dem Schema des Fragebogens und behandeln die Ausdehnung des Sprengels oder des Jurisdictionsgebietes, die Zahl der Einwohner und die der Katholiken, der Stationen, Kirchen, Kapellen, Priester, Seminare, Schulen, charitativen Einrichtungen und der Ordensleute. Außerdem ist der Name und Titel des Oberen der Mission angeführt.

Am Schlusse eines jeden Abschnittes befindet sich eine statistische Tafel, auf der die hauptsächlichsten Angaben der einzelnen Missionen zu einem Gesammtbilde vereinigt sind. Derartiger Tafeln gibt es aber nur für die Gebiete des lateinischen Ritus. Es ist nicht ersichtlich, warum man das Gleiche nicht auch bei den orientalischen Riten gethan hat. Werthvoll ist endlich der Abschnitt über die für die Missionen bestehenden Collegien. Ein dreifaches Register der Namen der Oberen der Missionen, der lateinischen und der Vulgärnamen der Niederlassungen bildet den Schluß.

Digitized by Google

Während die Angaben des Textes durchweg auf die größte Genauigkeit Anspruch erheben können, kann man das Gleiche von den wichtigen Tabellen in keiner Weise sagen. Vielfach scheinen dieselben aus dem vorhergehenden Jahrgange einfach übernommen worden zu sein, ohne daß die Zahlen mit den veränderten Feststellungen der jüngsten Fragebogen, die man für den Text benutzt hat, in Einklang gebracht worden wären. Einige Stichproben der Vergleichung von Text und Tabelle mögen das Gesagte erhärten.

Westminster lies 146 statt 176; Liverpool lies 1 828 446, 331 520, 389 u. 171 statt 1 660 000, 319 000, 384 u. 170. Auf der gleichen Tafel sind noch weitere Fehler. Bei Schottland unter Dunkeld lies 32 u. 15 statt 31 u. 11. Auf der Tafel Australien unter New-Norcia fehlen die Zahlen 100 u. 2. Unter Rockhampton lies 25 000, 16 u. 19 statt 22 000, 12 u. 11. Unter Melbourne lies 143 950 u. 162 statt 143 050 u. 159. Unter Ballarat lies 62 statt 61. Diese wenigen Proben ließen sich leicht vermehren. In Folge dieses Umstandes sind die Gesammtzahlen der Tafeln nicht ohne Nachprüfung zu verwerthen. Dieser Hinweis soll lediglich ein Wink für den Bearbeiter sein, bei der nächsten Auflage des werthvollen Buches auch diesem Theile etwas mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Hier sei dann auch dem Wunsche Ausdruck verliehen, daß für die orientalischen Riten eingehendere Angaben gemacht, vor allem aber auch Tabellen beigegeben werden möchten. Im Texte kommen bisweilen ebenfalls sich widersprechende Angaben vor. Die Knappheit der aufklärenden Notizen gibt beim Lesepublikum zu allerlei Confusionen Veranlassung, deren Hebung bei der spärlichen Literatur über diese Dinge recht schwer fällt. Daraus ist es auch herzuleiten, daß in Handbüchern des canonischen Rechtes gelegentlich Feststellungen vorkommen, die mit der Wirklichkeit keineswegs übereinstimmen. Im Interesse der Wissenschaft wäre darum eine etwas weitläufigere Behandlung mancher Punkte sehr zu wünschen.

Rom. Paul Maria Baumgarten.

Digitized by Google

XIX.

Zur Geschichte des Athanasianischen Symbolums.

(Von Prof. Künstle, Freiburg i. Br.)

Das Symbolum *Quicumque* hat in den letzten dreißig Jahren eine auffallend reiche Bearbeitung gefunden. Wie schon im vorigen Jahrhundert in England eine der besten Untersuchungen über dieses Glaubensbekenntniß erschienen ist: Waterland, A critical history of the Athanasian Creed, Cambridge 1724, so gehören die besten Untersuchungen darüber auch in unserer Zeit diesem Lande an. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Waterland fast genau zu den nämlichen Resultaten gelangte, auf die man in unseren Tagen nach vielen Irrfahrten wieder zurückgekommen ist. Nach Waterland ist die Expositio fidei, die man später Symbolum Athanasianum nannte, von Hilarius, Abt von Lerin und später Bischof von Arles, um das Jahr 430 verfaßt. Zunächst für den Clerus der Kirchenprovinz von Arles bestimmt, gelangte es im Verlaufe des Mittelalters im ganzen Occident zum größten Ansehen, besonders seitdem es mit dem Namen des großen Athanasius in Beziehung gebracht war, was schon vor 670 geschah. Vollständig verworfen wurden diese Aufstellungen von Swainson, *History of Creeds, 1875*, der auf Grund von neuen Quellenuntersuchungen zu der Ansicht gelangte, daß das *Quicumque* aus zwei ursprünglich nicht zusammengehörigen Theilen bestehe, die erst zwischen den Jahren 860 und 870 in der Kirchenprovinz Rheims zu der jetzigen Gestalt miteinander vereinigt wurden. Zu wesentlich denselben Ergebnissen gelangte Lumby, History of Creeds, Ed. 3, 1887. Genaueres wußte noch ein gewisser Ffoulkes mitzutheilen, der in seinem Schriftchen: The Athanasian Creed, by whom written and by whom published, 1873, bewies, daß der Verfasser des *Quicumque* Erzbischof Paulinus von Aquileja sei, und daß Karl

Digitized by Google

der Große dasselbe unter dem Namen des Athanasius publicirte. Harnack hat im Wesentlichen die Theorie des Dr. Swainson angenommen und es in seiner Dogmengeschichte als ein Factum ausgesprochen, daß die zweite christologische Hälfte erst im 9. Jahrhundert zum ersten Theil gefügt wurde [1]). Gegen diese Hypothese wandte sich Ommaney in zwei Schriften, History of the Athanasian Creed, 1875, und Early History of the Athanasian Creed, 1880. Nach ihm ist Vincenz von Lerin der Verfasser des ganzen Symbols. Ommaney fand vier bisher nicht beachtete Commentare hiezu, von denen nach ihm jener aus Troyes Ms. No. 804 saec. X zwischen 648 und 680 entstanden ist. Zwar suchte Lumby in der 3. Auflage seines Buches History of the Creeds die Resultate Ommaney's zu entkräftigen und behauptete, der genannte alte Commentar beziehe sich nicht auf das Symbol in seiner fertigen Form, aber Dr. Heurtley, History of the earlier formularies of faith, 1894, stellte sich in der Hauptsache auf die Seite Ommaney's; jedenfalls ist nach ihm so viel gewiß, daß das Symbol in der heutigen Form schon im Anfange des 7. Jahrhunderts existirte. Gelegentlich äußert sich auch ein deutscher Gelehrter über diesen Gegenstand, Arnold, Cäsarius von Arles, Leipzig

1) Dogmengeschichte II, 299: Das sog. Athanasianum ist in seiner ersten Hälfte höchst wahrscheinlich eine gallische Glaubensregel zu dem Symbol von Nicäa. Als solche ist sie seit dem 5. Jahrhundert mit den Mitteln der Theologie des Augustin und des Vincentius von Lerinum als Lehrordnung für den Clerus zur gedächtnißmäßigen Einprägung allmälig gebildet worden. Als regula fidei zur Erläuterung des Nicänums ist sie fides catholica oder fides Athanasii genannt worden und hat schon vielleicht um 500 mit den Worten: „Quicumque vult salvus esse" begonnen. Wahrscheinlich im Laufe des 6. Jahrhunderts ist sie wesentlich in ihrer jetzigen kunstvollen Gestalt in Südgallien ausgeprägt worden, wo der Widerspruch gegen den westgothisch-spanischen Arianismus noch immer herausgefordert war. In der Mitte des 6. Jahrhunderts wurde sie neben den Psalmen auswendig gelernt. Aus den Psalmbüchern und Brevieren der Mönche und Geistlichen ist sie in die Beschlüsse einzelner Synoden gedrungen .... Von hier aus wurde sie allmälig zum Bekenntniß der fränkischen Kirche im 8. und 9. Jahrhundert. Jetzt erst trat die zweite christologische Hälfte hinzu, über deren Ursprung ein vollkommenes Dunkel herrscht; sie ist natürlich nicht erst im 9. Jahrhundert angefertigt.

Digitized by Google

1894. Nach ihm lag das Symbol in seiner completen Gestalt dem Cäsarius vor, und zwar sei seine Heimath Afrika.

Eine nochmalige Prüfung der ältesten Handschriften, die das Symbolum enthalten, und insbesondere eine gründliche Untersuchung der Commentare war unbedingt nothwendig. Dieser Arbeit unterzog sich mit großem Fleiß und Geschicklichkeit A. E. Burn in seiner Schrift The Athanasian creed and its early commentaries (Texts and Studies, edited by Armitage Robinson. vol. IV, Nr. 1. Cambridge 1896). Wir heben aus dieser Untersuchung zunächst die wichtige Thatsache hervor, daß die Nationalbibliothek in Paris drei Handschriften besitzt: 13159, 1451, 4858, die unzweifelhaft dem Ende des 8. Jahrhunderts, wie auch schon Ommaney zeigte, angehören. Dazu kommt noch die sehr wichtige Handschrift aus der Ambrosiana in Mailand O. 212 sup., die schon Montfaucon und neuerdings auch Ceriani in's 8. Jahrhundert verlegen. Ferner besitzen wir noch ein Dutzend Psalterien aus dem 9. Jahrhundert mit dem Athanasianum in completer Form, sowie eine althochdeutsche Uebersetzung in einer Wolfenbütteler Handschrift saec. VIII/IX. Man vergleiche die übersichtliche Darstellung dieser Manuscripte bei Burn S. 1 u. 2. Wie man angesichts dieser Thatsachen noch im Ernste behaupten kann, daß das *Quicumque* erst im 9. Jahrhundert die heutige Form durch Vereinigung zweier ursprünglich nicht zusammengehöriger Theile erhielt, ist doch wahrhaftig unbegreiflich.

Es legt sich hier die Frage nahe, wie man denn auf die two-portion theory, wie die Engländer das nennen, kam. Anlaß dazu gaben drei Manuscripte: Wien No. 1261 saec. XII, das Glaubensbekenntniß des Bischofs Denebert von Worcester aus dem Jahre 798 und die sog. Trierer Fragmente in Cod. Paris. lat. No. 3836 saec. VIII. Im ersten und letzten Fall handelt es sich um Predigten, in denen das Symbol behandelt wird, und zwar wird im Wiener Manuscript nur das herausgegriffen, was sich auf die Trinität als solche bezieht, und im Trierer Fragment erscheint nur die christologische Schlußpartie. Daß ein Prediger in einer Ansprache nicht das ganze Symbolum behandeln

Digitized by Google

konnte, ist leicht einzusehen [1]), und daß Bischof Denebert, der paucis verbis seinen katholischen Glauben exponiren will, nur die Quintessenz des *Quicumque* zusammenstellt, um der Professio fidei, die er vor seiner Weihe ablegen muß, Ausdruck zu geben, berechtigt doch wahrlich nicht zu der Annahme, daß er die complete Form nicht gekannt hat.

Eine wichtige Rolle in der Beurtheilung des *Quicumque* spielen die alten Commentare; ich nenne hier nur die ältesten Manuscripte: Orléans No. 94 saec. IX; Oxford, Junius 25 Bodl. Lib. saec. IX; S. Gallen No. 241 saec. IX; Paris Bibl. nat. No. 2826 saec. IX ex.; München Cod. lat. No. 19417 saec. IX; Wien No. 1032 saec. IX. Die fünf letzteren Nummern enthalten den sog. Commentar des Fortunatus, dessen Inhalt die Zeit des *Quicumque* mit hinreichender Gewißheit bestimmen läßt. Aber hat Venantius Fortunatus, der Freund und Zeitgenosse Gregors von Tours, denn dieser ist hier sicherlich gemeint, wirklich einen solchen Commentar verfaßt? Unter seinen Schriften erscheint ein solcher nicht; es liegt vielleicht eine Verwechselung mit seiner Erklärung des apostolischen Symbolums vor. Aber immerhin verdient die Notiz im Cod. Ambros. M. 48. 79 saec. XI: Expositio fidei catholicae Fortunati, Beachtung. In einem St. Galler Manuscript, aus dem Goldast (Manuale biblicum etc. Frankfurt 1610) diesen Commentar abdruckte, wird derselbe einem gewissen Euphronius zugewiesen mit den Worten: Euphronii presbyteri expositio fidei catholicae b. Athanasii. Es kommen nur zwei Träger dieses Namens in Betracht: Euphronius, Bischof von Autun 450—490, und Euphronius, Bischof von Tours 555—572. Aber aus folgenden Gründen muß eher an einen Autor aus dem 5., als aus dem 6. Jahrhundert gedacht werden: 1) Die letzte Häresie, die im Commentar bekämpft wird, ist der Apollinarianismus. Vom Monotheletismus, der im 6. Jahrhundert die Gemüther beunruhigte, und von den Häresien, die im 6. und 7. Säculum der Gegenstand des dogmatischen Kampfes

1) So werden in den pseudoaugust. Sermonen 237—239 auch nur Art. 1, 2, 3 und 9 behandelt.

Digitized by Google

waren, ist darin gar nicht die Rede. 2) Es findet sich in dem Commentar eine chronologische Notiz, die mit einiger Wahrscheinlichkeit auf das 5. Jahrhundert deutet: in seculo, id est in isto sexto miliario, in quo nunc sumus. Julius Afrikanus verlegt die Geburt Christi in das Jahr 5500 nach Erschaffung der Welt, so daß nach dieser Zählung das sechste Milliarium im Jahre 499 geendigt hätte. Epiphanius verlegt die Erscheinung Christi in der Welt in's Jahr 5479. Allerdings muß hinzugefügt werden, daß nach Eusebius die Geburt Christi in's Jahr 5200 fällt, so daß nach dieser Zeitrechnung das Ende des sechsten Milliariums erst 799 n. Chr. fällt. Für sich allein betrachtet genügt also die erwähnte chronologische Notiz nicht, den Commentar in's 5. Jahrhundert zu verlegen, aber unter Hinzunahme der unter Nr. 1 genannten Thatsache ist man zu dieser Annahme berechtigt.

Nachdem Dr. Burn sich auf diese Weise ein solides Fundament geschaffen, geht er im dritten Kapitel an die Untersuchung über die Zeit der Entstehung des Symbolums selbst. Daß das 7. und 8. Jahrhundert, wo die Cultur überhaupt und die theologische Wissenschaft einem rapiden Verfall entgegenging, für eine Composition, wie das *Quicumque*, mit seinen präcisen Definitionen nicht in Betracht kommen kann, ist jedem klar, der die Literatur dieser Zeit kennt. Näherhin ist unzweifelhaft, daß unser Glaubensbekenntniß aus den Ideen St. Augustins hervorgegangen ist, die mit so vieler Begeisterung von seinen südgallischen Schülern des Klosters Lerinum fortgepflanzt wurden. Burn stellt in einer Tabelle S. 48—59 eine sehr gute Uebersicht der Parallelstellen aus Augustin, Vincentius von Lerinum, Faustus von Riez und Eucherius von Lyon zusammen. Zuerst wird unser Symbol unter dem Namen des hl. Athanasius in zwei Briefen des Isidor von Sevilla († 636) erwähnt unter Anführung von je einem Satze aus demselben. Die vierte Synode von Toledo, die unter dem Vorsitze des genannten Bischofs stattfand, erließ ein Symbol, das deutlich auf dem ganzen Athanasianum aufgebaut ist. Eine Synode von Autun unter Bischof Leodegar (663—680) schärft den Geistlichen die Kenntniß der fides sancti Athanasii ein, freilich ohne anzudeuten, daß sie damit unser *Quicumque* meine. In dem pseudo-

Digitized by Google

augustinischen Sermon 244, der von den meisten Kritikern Cäsarius von Arles, Bischof dieser Stadt von 503—543, zugewiesen wird, kommen eine Reihe wörtlicher Entlehnungen aus unserem Symbol vor, und bei Vincentius von Lerin († 450) sind so viele verwandten Ausdrücke zu constatiren, die kaum anders zu erklären sind, als daraus, daß er das *Quicumque* vor sich hatte.

Burn hielt es für wahrscheinlich, daß Honoratus, der Gründer von Lerinum und Bischof von Arles von 427—429, der Urheber des Symbols sei; zwar hat dieser keine literarischen Werke hinterlassen, aber in seiner Vita, die den durch seinen Streit mit Leo d. Gr. bekannten Hilarius von Arles zum Verfasser hat, kommt Kap. 38 folgende Stelle vor[1]): Quotidianus siquidem in sincerissimis tractatibus confessionis Patris ac Filii ac Spiritus Sancti testis fuisti. Nec facile tam exerte, tam lucide quisquam de Divinitatis Trinitate disseruit, cum eam personis distingueres, et gloriae aeternitate ac maiestate sociares. Schon Waterland sah darin eine Anspielung auf das *Quicumque*. Noch mehr ist Burn versucht, daran zu denken bei folgender Stelle aus einer Rede in depositione S. Honorati, die den Faustus von Riez zum Verfasser hat[2]): Sed et modo non minus potest gaudere is qui illius vias incurrerit, qui . . . . fideliter sanctam regulam custodierit ab illo allatam et per illum a Christo ad confirmationem loci illius constitutam . . . . Ergo, carissimi, ut adipisci possimus illa quae obtinuit, sequamur illa prius, quae docuit; *teneamus* inprimis *fidem rectam*, credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum . . .

Ich mache jedoch darauf aufmerksam, daß unter der sancta regula dieser Stelle nach dem Zusammenhang nur an die Klosterregel und nicht an eine regula fidei gedacht werden kann. Wenn also auch nicht mit Sicherheit gesagt werden darf, daß Honoratus der Verfasser des *Quicumque* ist, so ist nach der Untersuchung von Dr. Burn doch so viel gewiß, daß es im ersten Drittel des

1) Migne, P. l. 50, col. 1271.

2) Maxima bibliotheca patrum. Lugdunum, 1677. VI, 684.

Digitized by Google

5. Jahrhunderts im Kreise der älteren Jünger von Lerinum entstand.

Ich weise hier noch auf eine wichtige Handschrift mit dem Athanasianum hin, die Burn entging. Es ist dies Cod. Aug. XVIII saec. IX, fast ganz von dem bekannten Reginbert geschrieben, der von 784—846 Bibliothekar in Reichenau war und über die Bücher, die er abschrieb oder erwarb, ein genaues Inventar aufstellte. Neugart hat dasselbe in seinem Episcopatus Constantiensis I, 536 ff. abgedruckt. Die Handschrift, die ich demnächst in einer eigenen Schrift behandeln werde, enthält in ihrem ersten Theil Erklärungen des Vaterunser und im zweiten eine Sammlung von Glaubensbekenntnissen und Expositionen dazu in großer Zahl. Es ist hier so ziemlich alles zusammengetragen, was bis zum 7. Jahrhundert über diesen Gegenstand geschrieben wurde. Am Anfange des 9. Jahrhunderts erfuhr die Handschrift wohl durch Reginbert eine Ergänzung durch Hinzufügung einer fides Alchuini ad Karolum imperatorem und dessen Abhandlung de Trinitate ad Fridegisum quaestiones XXVIII. Auch zwei Excerpte aus den Ethymologien Isidors und ein größeres Fragment der irischen Canones sind wohl in dieser Zeit hinzugefügt worden. Neun Stücke werden dem Augustinus zugeschrieben, wovon allerdings sechs pseudoaugustinisch sind, sechs dem Hieronymus, wovon vier unterschoben. Ein Tractat geht unter dem Namen des Chrysostomus, einer unter dem des Basilius; zwei Abhandlungen gehören dem Fulgentius von Ruspe, eine dem Vigilius von Thapsus, eine dem Gennadius von Marseille. Abgesehen von den Zusätzen aus der Karolingerzeit, enthält der Codex 32 Abhandlungen über den trinitarischen Glauben gegen die Arianische Irrlehre. Es kann demnach als Heimath dieser Sammlung nur Afrika oder das südliche Gallien in Betracht kommen. Die Schriftsteller des letzteren Landes sind ja bekannt durch ihre große Vorliebe zu Augustin, die sie veranlaßte, eigene Tractate unter dessen Namen oder anderer großer Väter in Umlauf zu bringen. Diese und andere Eigenschaften der Sammlung, auf die ich hier aber nicht näher eingehen will, weil, wie schon gesagt, ich Cod. Aug. XVIII in einer eigenen Schrift behandeln werde, legen den Gedanken nahe, daß

Digitized by Google

die Sammlung von Symbolen und der Explanationen hiezu, die bei weitem den größten Raum der Handschrift einnehmen, nämlich fol. 13—64, in einer Zeit entstanden ist, wo die Arianische Bewegung noch actuell war.

Kurz möge hier noch angedeutet werden, in welchem Verhältniß der Text des *Quicumque* in Cod. Aug. XVIII zu dem in den übrigen alten Handschriften steht. Ich verzeichne daraus folgende wichtigeren Varianten:

1. In der Stelle: ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur, liest der Augiensis: treos deos. Sollte das nur ein Schreibfehler von Reginbert sein? Der Cod. Paris. 13159 liest *tris*.

2. In der Stelle: Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia dominus noster Jesus Christus dei filius deus *pariter* et homo est, fehlt pariter, wie auch in den St. Galler Codices Nr. 20, 23, 27 und Parisinus Nr. 1451.

3. Statt descendit ad inferna liest unser Augiensis ad inferos in Uebereinstimmung mit der nämlichen Handschriftengruppe.

4. Mit den nämlichen Mss. fügt er nach sedet ad dexteram patris *omnipotentis* hinzu.

Daraus erhellt, daß unsere Handschrift mit den St. Galler Psalterien Nr. 15, 20, 23, 27 und mit der Pariser Canonensammlung Nr. 1451 auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Die beiden letzteren Lesarten hat Augiensis XVIII noch gemeinsam mit den bei Burn benutzten Handschriften E, F, H, L, P^1, P^4, Q, S, Y. Die übrigen Eigenthümlichkeiten ergeben sich am besten aus der Wiedergabe des ganzen Textes, den wir hier anfügen.

EXEMPLAR FIDEI CATHOLICAE SANCTI ATHANASII EPISCOPI.

Quicumque uult saluus esse ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem, quam nisi quisque integram inuiolatamque seruauerit, absque dubio in eternum peribit. Fides autem catholica hec est, ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate ueneremur neque confundentes

Digitized by Google

personas neque substantiam separantes. Alia est enim persona patris, alia filii, alia et spiritus sancti, sed patris et filii et spiritus sancti una est diuinitas, equalis gloria, coeterna maiestas. Qualis pater, talis filius, talis et spiritus sanctus. Increatus pater, increatus filius, increatus et spiritus sanctus; inmensus pater, inmensus filius, inmensus et spiritus sanctus Aeternus pater, aeternus filius, eternus et spiritus sanctus, et tamen non tres eterni, sed unus eternus, sicut non tres increati nec tres inmensi, sed unus increatus et unus inmensus. Similiter omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens et spiritus sanctus, et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ita deus pater, deus filius, deus et spiritus sanctus, et tamen non tres dii, sed unus est deus. Ita dominus pater, dominus filius, dominus et spiritus sanctus, et tamen non tres domini, sed unus est dominus. Quia sicut singillatim unamquamque personam deum et dominum confiteri christiana ueritate conpellimur, ita *treos* deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus. Filius a patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus. Spiritus sanctus a patre et filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens. Unus ergo pater, non tres patres, unus filius, non tres filii, unus spiritus sanctus, non tres spiritus sancti. Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed tote tres persone coeterne sibi sunt et coequales, ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et trinitas in unitate et unitas in trinitate ueneranda sit. Qui uult ergo saluus esse, ita de trinitate sentiat. Sed necessarium est ad eternam salutem, ut incarnationem quoque domini nostri Jhesu Christi fideliter credat. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia dominus noster Jhesus Christus dei filius deus et homo est. Deus est ex substantia patris ante secula genitus, et homo est ex substantia matris in seculo natus. Perfectus deus, perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens.

Digitized by Google

Aequalis patri secundum diuinitatem, minor patri secundum humanitatem. Qui licet deus sit et homo, non duo tamen sed unus est Christus. Unus autem non conuersione diuinitates [1]) in carnem sed adsumptione humanitatis in deum. Unus omnino non confusione substantie, sed unitate persone. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita deus et homo unus est Christus. Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad celos, sedet ad dexteram dei patris omnipotentis, inde uenturus iudicare uiuos et mortuos. Ad cuius aduentum omnes homines resurgere habent corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem. Et qui bona egerunt, ibunt in uitam eternam, qui uero mala, in ignem eternum. Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, saluus est non poterit.

XX.

Literatur.

Fr. de Hummelauer S. J. Commentarius in Genesim 1895. pp. 608. Frcs. 12. — Commentarius in Exodum et Leviticum 1897. pp. 552. Frcs. 10. Curs. Script. Sacrae. Paris, Lethielleux.

Dem Commentar zur Geneſis (1895) iſt der Commentar in das 2. und 3. Buch des Pentateuch mit anerkennenswerther Pünktlichkeit gefolgt. Hoffentlich darf nunmehr die Vollendung des lange entbehrten und erſehnten Pentateuchcommentars bald nach Beginn des neuen Jahrhunderts erwartet werden.

1. Im Commentar zur Geneſis lag der Schwerpunkt in der Stellungnahme des Verf. zu der kritiſchen „Quellenſcheidung“ und zu den bekannten weittragenden Fragen, die ſich an die Erklärung der erſten 11 Kapitel knüpfen. Von den 608 Seiten des Bandes entfallen in der That 355 allein auf dieſe Partie.

1) diuinitatis corr. 2. Hand.

Digitized by Google

Der Quellenscheidung der Kritik stellt H. Untersuchungen über die Schichten der Ueberlieferung und über den Gebrauch der Gottesnamen gegenüber. Der Ueberlieferung, auf die sich der Verf. der Genesis unzweifelhaft stützt, dienen als Gerüste die Genealogien, sodann auch die durch die Väter geheiligten Orte und Namen. Diese Ueberlieferung kann schon vor Moses aufgezeichnet gewesen sein, jedenfalls hat er sie vorgefunden und seiner Erzählung einverleibt. Ihre Schichten knüpfen sich naturgemäß an die Personen der Stammväter (Adam, Noe, Abraham); das darüber S. 42 aufgestellte Schema ist beachtenswerth.

Ueber den Gebrauch der Gottesnamen, der einen Hauptstützpunkt der Quellenscheidung bildet, stellt H. S. 9 auf Grund genauer Vergleiche und Belege eine Reihe von „Canones" auf, welche die Unhaltbarkeit der kritischen Schlußfolgerungen darthun.

In der Erklärung von Kap. 1—11 liegt H.'s Verdienst darin, daß er das weitschichtige Material mit umfassender Sachkenntniß zusammengetragen und mit ebenso sicherem Blick wie kundiger Hand für die Exegese verarbeitet hat. Daß er dabei den sog. „freieren Auffassungen" Spielraum läßt, ja dieselben (z. B. in der Frage der Sündfluth und Sprachverwirrung), ohne sich ausdrücklich für sie zu erklären, doch zu begünstigen scheint, ist mehrfach — auch von seinen Ordensgenossen — getadelt worden. Doch wird man nicht übersehen dürfen, was der Verf. S. 44 zu seiner Vertheidigung im Voraus bemerkt hat. Wenn einem großen Theil der Literatur über Gen. 1—11 zum Vorwurf gemacht worden ist, zuerst werde die „Wissenschaft" gehört und danach erst komme die Erklärung des biblischen Textes, so sollten damit ohne Zweifel auch einige Partien des Commentars von H. getroffen werden (man vgl. den Abschnitt über die Sündfluth S. 223—236 und über die Völkertafel S. 285—292), und nicht ganz mit Unrecht, wenigstens was die formelle Seite der Erklärung angeht. Da der Verf. inzwischen in den „Biblischen Studien" eine neue Begründung der Visionshypothese zur Erklärung des Schöpfungsberichtes veröffentlicht („Nochmals der bibl. Schöpfungsbericht") und dadurch weitere Kreise für die Sache interessirt hat, so mag dazu bemerkt werden, daß dieser Hypothese Berechtigung zukommt,

Digitized by Google

sofern sie als Möglichkeit annimmt, Adam habe die Offenbarung über die Schöpfung in Form einer Vision erhalten. Es scheint aber entschieden über das Ziel hinauszugehen, wenn er die Visionstheorie als einzige Möglichkeit gelten lassen will und unter Ablehnung aller anderen Erklärungsversuche der „Visionstheorie sans phrase" das Wort redet. Uns will wenigstens scheinen, daß die, wie H. selbst zugibt, der Visionstheorie nächst verwandte ideale Erklärung des Schöpfungsberichtes (d. h. die richtig verstandene und exegetisch richtig begründete) nicht jene schroffe Zurückweisung und geringschätzige Behandlung verdiene, die ihr der Verf. angedeihen läßt. Im Uebrigen sind diese und andere Meinungsverschiedenheiten über Einzelnes nicht geeignet, uns die Freude an dem trefflichen Genesiscommentar zu verderben, der weitgehenden wissenschaftlichen Anforderungen entspricht, dessen Studium aber allerdings auch ziemlich große Uebung und gereiftes Urtheil in exegetischen Fragen voraussetzt.

2. Der nunmehr vorliegende Commentar zu den Büchern Exodus und Levitikus ist nach denselben Grundsätzen und mit der gleichen Sachkenntniß und Sorgfalt gearbeitet. Der Schwerpunkt liegt hier in der Erklärung der gesetzlichen Abschnitte, deren Entstehung von der Kritik zum größten Theil der exilischen und nachexilischen Zeit zugeschrieben wird. H. widmet sowohl der Entstehung der Geschichtserzählung, als auch der Entstehung des mosaischen Gesetzcodex eingehende Untersuchungen, deren Gang und Ergebniß die gehaltvolle Einleitung (S. 1—25) kurz skizzirt und zusammenfaßt. Das Gerüste der Erzählung bilden in Ex. und Lev. die Stationen beim Auszug und während der Wüstenwanderung. Für die Geschichte, wie für die Gesetzgebung ist der Umstand von großer Wichtigkeit, daß Moses seine Aufgabe theils an das Hergebrachte anknüpfend, theils dagegen ankämpfend erfüllen mußte. H. sucht eine konkretere Vorstellung von den Zuständen und Kämpfen zu gewinnen, die dem Auszuge vorausgingen und nachfolgten. Mit Recht geht er von der Vermuthung aus, daß Israel während und nach dem 400jährigen Aufenthalt in Aegypten doch wohl keine tabula rasa gewesen sei, auf die Moses nur sein Gesetz zu schreiben brauchte. Im Gegentheil: das Volk

Digitized by Google

hatte ohne Zweifel nicht bloß eine geschichtliche und religiöse Ueberlieferung über Dogma und Moral, sondern auch durch Ueberlieferung geheiligte feste Formen und Uebungen des religiösen Lebens; es besaß ein Priesterthum und einen Cultus, worin sich vielfach wohl auch Aberglaube und heidnisches Unwesen eingenistet haben mochte. Beachtet man dies und denkt man sich z. B. die Vertreter des bisherigen Priesterthums als Seele der Opposition gegen den Auszug, gegen die Führung und gegen so manche Anordnung Mosis, so wird in Geschichte und Gesetzgebung manches leichter erklärlich. Sehr beachtenswerth erscheinen uns insbesondere die Untersuchungen und Unterscheidungen bezüglich der Schichten der Gesetzgebung. H. unterscheidet zwischen dem, was Moses von bestehenden Vorschriften und Uebungen festgehalten und neu sanctionirt hat, und dem, was in der Wüste hinzugekommen, öfter auch modificirt oder mit Rücksicht auf die bevorstehende Besitznahme von Kanaan angeordnet worden ist. Seinen bezüglichen Darlegungen hat H. mehrere graphische Darlegungen und Schemata beigegeben, wodurch er die Schichten der Gesetzgebung zu veranschaulichen sucht. Mag man hierin auch nicht alles für ausgemacht halten — Vieles wird sich überhaupt mit voller Sicherheit niemals ausmachen lassen —, im Ganzen ist die Betrachtungsweise des Verf. gewiß richtig und der Erklärung förderlich; es schwindet die „Regellosigkeit" der Gesetzgebung, an der man sich so oft gestoßen, es schwinden die angeblichen Widersprüche, es erklären sich gewisse Schichten, Formeln, Ausdrücke der Gesetzgebung und wir gewinnen ein besseres psychologisches Verständniß von den geschichtlichen Vorgängen, wie von den gesetzlichen Bestimmungen. Nimmt man dazu die späteren literarischen Schicksale des Gesetz-Codex bezw. seiner einzelnen Partien, so dürfte sich wohl auch Vieles, wenn nicht Alles, befriedigend erklären, was der Kritik Anlaß zu ihren Constructionen gegeben hat. Uebrigens verfährt H. überall durchaus positiv und läßt sich auf Auseinandersetzungen mit der von wesentlich anderen Voraussetzungen beherrschten neueren Kritik nicht mehr als absolut nothwendig ein. Die Frage nach der „Composition des Pentateuch" behandelt der Verf. in den beiden vorliegenden Bänden überhaupt noch nicht. Es hat aber nicht den Anschein,

Digitized by Google

daß er dieselbe im Sinne der ziemlich weitgehenden Aufstellungen von Lagrange (Les sources du Pentateuque, Rev. bibl. 1898 p. 10—32) beantworten werde. Daß die Erklärung die Autoritäten der katholischen Vergangenheit nicht minder berücksichtigt und zum Wort kommen läßt, wie sie den Vertretern der neueren — katholischen und akatholischen — Wissenschaft gerecht wird, versteht sich nach dem Programm und der Anlage des Cursus Script. S. von selbst.

Die Erwartungen, mit denen der interessirte Leser an die Erklärung einzelner, besonders wichtiger Stellen und Abschnitte herantritt, werden nicht getäuscht. Wir rechnen hierher namentlich die Erklärung zu der vielumstrittenen Offenbarung des Namens Jahve (3, 14); die Erklärung der ägyptischen Plagen, wobei einerseits der Zusammenhang mit den natürlichen Verhältnissen Aegyptens, andererseits der wunderbare Charakter gebührend gewürdigt wird; die sehr eingehende Erklärung von Kap. 14 u. 15 (Canticum Moysis), die Erklärung des Manna-Wunders (Kap. 16), der Offenbarung am Sinai (Kap. 19) u. a.

Beide Commentare bedeuten einen wirklichen Fortschritt im guten Sinne des Wortes. Sie sind — trotz erheblicher Meinungsverschiedenheiten, die sich an manche Partien knüpfen mögen — eine Leistung, die der katholischen Wissenschaft in jeder Hinsicht zur Ehre und zum Nutzen gereicht.

Mainz. Dr. Selbst.

Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos. Tomus IV. Theologia catholica tempore medii aevi. Ab anno 1109—1563. Edidit et commentariis auxit *H. Hurter* S. J., s. theol. et philos. doctor, ejusd. s. theol. in c. r. universitate oenipontana professor p. o. Cum approb. celsiss. et reverendiss. episcopi brixinensis et facultate superiorum. Oeniponte Libraria academica Wagneriana 1899. 8°. VII. pag. 1350 col. CCLV pag.

Die zweite und vermehrte Auflage des dritten Bandes habe ich im Katholik 1895 II, 270 zur Anzeige gebracht. Dem anfänglichen Plane des verdienstvollen Verfassers gemäß schien damit ein Werk zum Abschluß gebracht, dessen Ursprünge in jenen anregend

Digitized by Google

geschriebenen Artikeln liegen, welche Dr. Hurter in dem Jahre 1863 II, 301 ff. in diese Zeitschrift geliefert. In höchst anerkennenswerthem Streben nach immer weiterer Vervollkommnung seines Planes hat er nunmehr die mittelalterliche Theologie in den Kreis seiner in der ganzen katholischen Welt so außerordentlich beifällig aufgenommenen ersprießlichen Untersuchungen gezogen. Bildet doch die Theologie des Mittelalters den Boden, auf welchem die nachtridentinische Glaubenswissenschaft sich aufgebaut hat und noch immer fortwächst. In der am 8. Dezember 1898 datirten Vorrede glaubte der Verf. ein Wort der Entschuldigung anbringen zu sollen ob der Kühnheit seines Unternehmens, dessen würdige Ausführung nur von einem Vereine gelehrter Männer hätte geliefert werden können. Das nahende Greisenalter aber sei ihm Veranlassung geworden, seine Arbeit, wenn auch mit Schatten bedeckt, der Oeffentlichkeit zu übergeben. Eine gewissenhafte Lectüre dieses neuen Bandes, welcher in dem nämlichen Maße wie seine drei Vorgänger zum unentbehrlichen wissenschaftlichen Handwerkszeug für jeden katholischen Theologen gehört, drängt zu der Ueberzeugung, daß diese Erklärung in der Demuth, welche dem ächten Gelehrten, wie dem eifrigen Ordensmanne eigenthümlich ist, ihre Quelle besitzt.

Der vierte Band behandelt die katholischen Theologen, deren Todesjahre in die Zeit von 1109—1563 fallen. Jedes Jahrhundert ist sachgemäß in vier Theile zerlegt, innerhalb deren als Schema scholastische Theologie, die biblischen Wissenschaften, Kirchengeschichte und praktische Theologie oder Kirchenrecht zu Grunde gelegt werden. Daran reihen sich im Anhang zunächst zwei mühevoll ausgearbeitete Tabellen, in welchen die Theologen zuerst nach den von ihnen bearbeiteten Fächern, sodann nach den Nationen, welchen sie angehören, classificirt sind. Den Schluß bildet ein Sachregister des vierten Bandes, sowie ein 127 Seiten umfassendes Namenregister sämmtlicher vier Bände. Wie schon diese formale Vollkommenheit ein Zeugniß erstaunlicher Geduld und Hingabe an den ihm vorschwebenden Zweck ist, so darf der gelehrte Verf. schon aus diesem Grunde des unsterblichen Dankes aller Theologen sich versichert halten.

Digitized by Google

Zur Ausführung seines Planes im engeren Sinne möchte ich betonen, daß die 601 Abtheilungen, in denen er über die mittelalterlichen Lehrer und ihre Bücher Bericht erstattet, lauter klar gezeichnete, ansprechende Literaturbilder sind. Neben der Aufzählung der Bücher empfangen wir auch knappe, aber vollkommen genügende Mittheilungen über den Geistesgang und die Stellung der Gelehrten in der Literatur. Bei Koryphäen, wie Anselm, Thomas von Aquin und Bonaventura, macht sich dieses Streben ebenso geltend, wie bei großen Canonisten, unter denen Innocenz III., dessen Werke den berühmten Antistes Hurter zum Lichte des Glaubens geführt haben, mit einem Anfluge von Begeisterung gezeichnet ist. Gelehrte, die in späteren Jahren vom Glauben abfielen und gebannt wurden, wie Hus, oder, wenn auch nicht förmlich zu Lebzeiten aus der Kirche ausgeschieden wurden, aber in ihren Schriften ihren Abfall vom Glauben bekundeten, wie John Wiclif, hat der Verf. mit Recht ferngehalten. Seine Bekanntschaft mit der deutschen, französischen, italienischen und englischen Literatur entspricht selbst strengen Anforderungen. Die letztere finde ich in einer Ausführlichkeit vertreten, welche sogar auch denjenigen überrascht, welcher nach dieser Richtung seine Studien mit besonderer Vorliebe richtet. Auffallend war mir, daß das heute bis zu Band 57 gediehene Dictionary of National Biography (London, Smith, Elder & Co.) nicht angeführt ist, dessen Artikel mit Bezug auf katholische Dinge allerdings nicht alle mustergiltig sind, das aber stets eine Quelle reichen Wissens für die Beurtheilung bilden wird.

Der Standpunkt des Verf.'s ist felsenfest. Mit unparteilicher Gerechtigkeit und dem Maßstabe der katholischen Dogmatik werden Personen und Dinge beurtheilt, wobei jede Art von Einseitigkeit und Schroffheit vermieden ist. Zum Beweise dessen sei auf seine Ausführungen über Savonarola und Erasmus verwiesen. Von jenem schreibt er: Erravit sane, sed non tam errore mentis, quam defectu prudentiae hinc et obsequii erga auctoritatem divinitus institutam (col. 920). Vielfach hört man heute den Ruf, es sei nothwendig, die unmittelbar dem Ausbruch der Reformation vorausgehende Periode mit Bezug auf ihre Dogmatik zu untersuchen. Professor Hurter hat zur Erfüllung dieses

Digitized by Google

berechtigten Wunsches durch Zusammenstellung der Quellen einen erheblichen Beitrag geliefert. Die katholische Literatur des Reformationszeitalters liefert den Beweis, daß unsere Ahnen in der Vertheidigung ihres Glaubenssatzes keine Lässigkeit bekundet haben, was namentlich aus den mit Fleiß benutzten trefflichen Publicationen des Dr. Paulus in München hervorgeht.

Die Ausstattung des Werkes ist glänzend, der Druck auch in fremdländischen Namen sehr genau, nur fand ich col. 357 u. 402 les régistres st. registres. A. Bellesheim.

The Elizabethan Clergy and the Settlement of Religion 1558—1564 by *Henry Gee*, B. D., F. S. A., With illustrative Documents and Lists. Oxford, Clarendon Press. 1898. 8°. X, 326 pag.

Der Verf. behandelt in 14 Kapiteln: 1. Elisabeths erstes Parlament. 2. Die Absetzung der Bischöfe. 3. Einleitung der königlichen Visitation. 4—6. Untersuchung der nördlichen Kirchenprovinz (1559), der südlichen Kirchenprovinz und der Universitäten. 7. Die erste Kirchencommission 1559—1562. 8. Die Visitation durch den Metropoliten 1560—1561. 9. Commission im Norden 1561—1562. 10. Zweite Kirchencommission 1562. 11. Strafgesetze des zweiten Parlaments der Königin Elisabeth 1563—1564. 12. Die abgesetzte Geistlichkeit. Würdigung der Geschichtschreiber. 13. Beweise aus den Registern. 14. Resultate der Untersuchung. Endlich drei Anhänge mit Listen der entlassenen und neuberufenen Geistlichen.

Der Verf. hat erstens der genauen Feststellung der hier in Betracht kommenden Ereignisse sein Augenmerk zugewendet, die gedruckte Literatur in den State Papers of Queen Elizabeth sammt ungedrucktem Material des öffentlichen Reichsarchivs fleißig benützt und uns damit ein Bild der Vorgänge im Gebiete der englischen Kirche in den ersten sechs Jahren der Königin Elisabeth (1558—1564) gegeben. Warum nur der ersten Jahre, die doch nach allgemeiner Annahme nur ein Stadium des Ueberganges waren, sowohl auf Seiten der gesetzgebenden Factoren, wie bei den Katholiken? Gee's Schrift ist offenbar von einer Tendenz be-

Digitized by Google

herrscht, denn um jeden Preis möchte er zeigen, daß der Widerstand der Katholiken gegen die neue Religion ganz unbedeutend, daß man mit klingendem Spiel in die etablirte Kirche einzog. Auch wenn wir die gründliche Schrift des gelehrten Redemptoristen T. E. Bridgett über die Absetzung der katholischen Bischöfe [1]), sowie die sehr bedeutenden Einleitungen des Oratorianers Knox zu den Tagebüchern des englischen Seminars in Douai und die Briefsammlung des Cardinals William Allen nicht hätten [2]), würde die Arbeit von Gee in ihrer eigenen Darstellung Beweisgründe genug darbieten, welche geeignet sind, dessen Hauptthese zu erschüttern. Die auffallende Bemerkung, der Bischof Scot habe in seiner Rede gegen Elisabeths neue Kirchenpolitik am 28. April 1559 keine „Andeutung darüber gegeben, wie stark der Widerstand in der Geistlichkeit sei" (8), erledigt sich durch den Hinweis auf die Thatsache, daß dieser Widerstand offenkundig und im ganzen Lande bekannt war. Aber bald darauf erfahren wir, daß der Bischof von Aquila, spanischer Gesandter in London, der, nach seinen Depeschen zu urtheilen, ein scharfer Beobachter und genau unterrichteter Diplomat war, seinem Souverän meldete, „daß die Zahl und die Standhaftigkeit der Katholiken sie (Königin und Geheimerath) in Schrecken setzen, weil sie sehen, daß es ihnen nicht gelungen, auch nur Einen zu sich hinüberzuziehen" (41). Bei Gee finden wir sogar Zeugnisse zu Gunsten der Standhaftigkeit der Katholiken, welche dem Munde ihrer bittersten Gegner entstammen. Zu diesen ist der Bischof Jewel, mit welchem der berühmte Controversist Thomas Stapleton [3]) so manchen Strauß ausgefochten, besonders zu nennen. „Wenn eingefleischte Hartnäckigkeit irgendwo angetroffen wurde, dann namentlich in den Reihen der Priester" (99). Ja, es gibt Stellen, in denen Gee selbst unter dem Eindrucke der

1) Ueber: The true Story of the catholic Hierarchy deposed by Queen Elizabeth. By T. E. Bridgett. London 1889 vgl. meinen Bericht in den Histor.-Polit. Blättern 105 (1890) 279—299.

2) Der Inhalt derselben ist übergangen in meine Schrift: Wilhelm Cardinal Allen. Mainz 1885.

3) Ueber Thomas Stapleton vgl. meinen Artikel im Kirchenlexikon XI (Freiburg 1899) 734.

Digitized by Google

Thatsachen, welche die Visitation der Universität Oxford zu Tage förderte, Geständnisse macht, welche die Tendenz seines Buches widerlegen. „Dabei," schreibt er, „glauben wir nicht, daß diejenigen, welche der Veränderung zustimmten, frei handelten, denn, wie Wood sagt: ‚Viele unterwarfen sich eine Zeitlang, bis sie sahen, welchen Lauf die Ereignisse nahmen'" (132). Noch lange nicht alle Zeugen, welche Gee anführt, sind omni exceptione maiores. Die Katholiken auf Grund der Aussagen eines englischen Spions in Venedig „verrätherischen Briefwechsels mit fremdländischen Romanisten" zeihen und dem päpstlichen Stuhl die Gewährung von Dispensen zu elendem Doppelspiel unterschieben, ist ein Verfahren, welches beanstandet werden muß (198).

Was die Zahl der Geistlichen zur Zeit der Thronbesteigung der Königin anlangt, so wird sie durchgehends auf 9800 beziffert, in Wahrheit war sie geringer wegen der Menge der Pluralisten. Thatsächlich angenommen haben die neue Religion im Anfange der Regierung der Königin nur 800 Geistliche. Den Grund für diese Erscheinung ist Gee dem Leser schuldig geblieben. In Erzbischof Parker, dem geistlichen Vater der neuen Hierarchie, lag er nicht. Wäre es nach dessen Wunsch gegangen, dann hätte man schon damals die Galgen errichtet. Die Königin selbst, die ihre Kirchenpolitik mit ebenso viel Ausdauer als Schlauheit leitete, griff ein; denn allmälig, ohne Aufsehen, durch Versetzung der alten Geistlichkeit auf den Aussterbeetat sollte der neue Glaube zur Herrschaft gelangen. Das merkwürdigste Beispiel für diese zögernde Politik bieten die Untersuchungen der Universitäten Oxford und Cambridge. Hier wurde mit einer sonst gar nicht begreiflichen Schonung vorgegangen, wofür wir auf ch. 6 besonders hinweisen. Im Ganzen darf man sagen, daß aus Anlaß der Visitationen in den ersten Jahren der Königin Elisabeth eine bedeutende Zahl katholischer Priester die Annahme der neuen Staatsreligion ablehnte und daß manche derselben ihrer Stellen entsetzt wurden. Andere resignirten, viele zogen in's Ausland, insbesondere nach Löwen, wo sie eine namhafte literarische Thätigkeit entfalteten. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß manche unter dem Eindruck des unaufhörlichen Wechsels in Sachen der Religion seit 1534 eine zuwartende Hal-

Digitized by Google

tung einnahmen und bessere Zeiten erwarteten. Diese kamen aber nicht und aus dem Warten entstand dann ein förmlicher Uebergang zur Staatskirche. Hätte die alte Geistlichkeit in dem Maße die neue Religion angenommen, wie Gee behauptet, dann wären die bitteren Klagen der Zeitgenossen unverständlich, daß man ungebildete Leute aus den niedersten Ständen zu Predigern gewählt. Dazu kommt, daß nach Ausweis der State Papers viele Geistliche auf ihre Pfründe einfach verzichteten und dann im Geheimen auf den Schlössern des Adels oder im engsten Kreise bürgerlicher Familien ihre geistlichen Dienste fortsetzten. Die vielen Resignationen der damaligen Zeiten hat man auf puritanische Bestrebungen zurückzuführen gesucht und nicht auf Anhänglichkeit an den katholischen Glauben. Dem steht aber die Thatsache gegenüber, daß der Puritanismus noch einen integrirenden Theil der Staatskirche bildete und es auch blieb bis tief in das 17. Jahrhundert hinein. Gee's Arbeit ist nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Die Ausstattung ist sehr würdig, ein genaues Register ist beigefügt.

A. Bellesheim.

Communion-Andenken (Bilder). Verlag von Benziger & Co. Einsiedeln und Waldshut.

Unter den zahlreichen Bildern, welche heutzutage als Andenken an die erste hl. Communion gefertigt werden, verdienen die Benziger'schen vorzügliche Beachtung. Es überrascht der Reichthum der Gedanken, wie die Verschiedenheit der Form, angefangen vom einfach ernsten Stil der Beuroner Schule bis zum modernen idealisirten Naturalismus, so daß für jeglichen Geschmack die größte Auswahl gegeben. Die Handelsbeziehungen genannter Firma mit Frankreich bringen es mit sich, daß einige Bilder, nämlich die Nummern 6527 (Erstcommunikant in schwarzem Anzug, mit weißer Schleife am linken Arm, vor dem sitzenden, segnenden Heiland knieend); ferner 6528 (Erstcommunikantin in weißen Kleidern, den Kopf bis zu den Füßen verschleiert, vor sitzender Muttergottes knieend, welche das Jesuskindlein überreicht); endlich 13582 (der hl. Apostel und Evangelist Johannes im Priestergewande spendet der mit gekreuzten Armen auf den Opfertisch niedergebeugten

Digitized by Google

Jungfrau Maria die hl. Communion), speciell dem französischen Geschmack huldigen, der uns Deutschen nicht zusagt. Die Glanznummer 14010 aber, ein eucharistisches Gruppenbild in reichster, vielfarbiger Ausführung, mit sinnigen Sprüchen, Vorsätzen und Ermahnungen, von Papst Leo XIII. approbirt, verdient höchstes Lob. Die Preise, welche zwischen 10 ₰ und 1 ℳ für je ein Bild sich bewegen, sind im Vergleich zu dem entsprechenden Kunstaufwande durchaus mäßig zu nennen.

T. M. R.

XXI.

Miscelle.

Dominicus de Soto und die Beichte in Nürnberg. In seinem trefflichen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden hebt der spanische Dominicaner Dominicus de Soto hervor, daß die Beichte ein ganz vorzügliches Mittel sei, um dem Laster zu steuern, und bemerkt hiebei:

Id quod me teste Germani ipsi publice, dum inter eos agebam, confitebantur. Qua de re ex inclyta Norimberga civitate missa est ad Caesarem legatio, per quam cives illi petebant, ut Caesar imperatorio iure confessionem auricularem indiceret. *Aiebant enim se usu et more intellexisse rempublicam suam, postquam confessio cessaverat, vitiis contra iustitiam et alias virtutes scaturire, quae illis antea fuerant incognita.* Risum tamen eadem legatio movit; nam cum fateri omnino renuerent per absolutionem sacerdotis culpas remitti et divino iussu teneri homines vera fateri, quomodo plebs convinci posset caesarea lege occulta sua scelera secreto confiteri? Nam qui non confiteretur, cum id praetor cognoscere non posset, quomodo poenarum minis cogi posset? [1])

1) Commentaria in quartum Sententiarum. Dist. 18, q. 1, a. 2.

Digitized by Google

Es dürfte von Interesse sein, zu untersuchen, ob dieser Bericht des spanischen Theologen Glauben verdiene.

Soto war im Jahre 1545 von Kaiser Karl V. auf das Trienter Concil gesandt worden; bis dahin war er als Professor der Theologie in Salamanca thätig gewesen. Als die Sitzungen des Concils im Jahre 1547 unterbrochen wurden, berief ihn Karl V. zu sich nach Deutschland. Als kaiserlicher Hofprediger treffen wir ihn auf dem Reichstage zu Augsburg in den Jahren 1547—1548[1]). Schon 1550 kehrte er wieder nach Salamanca zurück[2]). Sollten die Nürnberger Abgesandten in der That die von Soto erwähnte Bitte an den Kaiser gerichtet haben, so könnte dies nur während des Augsburger Reichstages geschehen sein. Nach dem Schlusse dieses Reichstages wäre ein derartiges Gesuch ganz überflüssig gewesen, da ja das im Mai 1548 verkündigte Interim unter anderm auch die Beichte anbefiehlt. Ist es aber glaublich, daß die Nünberger Abgesandten — es waren dies Hieronymus Holzschuher, Sebald Haller und Jacob Muffel — den Kaiser ersucht haben, durch Gesetz die Ohrenbeichte wieder einzuführen? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir Nürnbergs Verhalten dem Interim gegenüber etwas näher betrachten; insbesondere müssen wir sehen, wie man in Nürnberg über die Einführung der Beichte gedacht hat[3]).

Wie andere Reichsstädte, so hatte sich auch Nürnberg nur mit Widerwillen zur Annahme des Interims bereit erklärt. Den in Augsburg anwesenden Gesandten war die Weisung ertheilt worden: „Im Fall etliche Stände sich wider das Interim beschwerten, sollten sie denselben mit anhangen und ohne ferneren Befehl nichts einwilligen." Als dann am 19. Juni 1548 zwei kaiserliche Abgeordnete nach Nürnberg kamen, um eine klare und bestimmte Ant-

1) N. Mameranus, Catalogus familiae totius aulae Caesareae per expeditionem adversus inobedientes usque Augustam Rheticam, omnium Principum . . . cum suis consiliariis ibidem in Comitiis 1547 et 1548 praesentium. Coloniae 1550. p. 13.

2) Vgl. Freiburger Kirchenlexikon XI², 530.

3) Ueber Nürnbergs Stellung zum Interim vgl. A. v. Druffel, Briefe und Acten zur Geschichte des 16. Jahrh. Bd. III. München 1882. S. 116 ff.; besonders aber C. Hirsch, Geschichte des Interims zu Nürnberg. Leipzig 1750.

Digitized by Google

wort zu begehren, erklärte der Rath: Das Interim enthalte zwar beschwerliche Punkte; da aber der Kaiser darauf bestehe, so nehmen sie es an. Den Prädicanten wurde verboten, auf der Kanzel gegen das Interim zu predigen; doch scheute sich der Rath vor allzu eifrigem Vorgehen. Dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz, der am 26. Juli den Magistrat mahnte, mit der Einführung des Interims Ernst zu machen, antworteten die Rathsmitglieder: „Sie wären bedacht, mit etlichen äußerlichen Stücken, als Fleisch essen, Feiertagen und Ohrenbeichte, allgemach einen Anfang zu machen"; mit der Messe wollten sie jedoch noch warten, um zu sehen, was andere thun. Am 2. August traf ein Schreiben des Kaisers ein mit der Mahnung, das Interim einzuführen. Der Rath suchte sich zu entschuldigen: Sie seien zwar Willens, etliche Artikel in's Werk zu bringen; es ließe sich aber die Sache bei einer so großen Menge Volkes nicht übereilen. Der Magistrat fragte unterdessen bei den Predigern an, was man annehmen könne, daß man doch dem Kaiser berichten könnte, einen Anfang damit gemacht zu haben. Die Prediger antworteten: Wenn es nicht anders sein könne, so möge man etliche Feiertage, das Fleischverbot an Fasttagen und die Privatabsolution annehmen, jedoch so, daß man das Volk vor Aberglauben und Irrthümern bei solchen Stücken treulich warne. Bezüglich der Privatabsolution insbesondere erklärten sie: „Daß man die Privatabsolution suchte und den Kirchen erhielte, wäre nicht allein leidlich, sondern gut, wenn sie nicht die papistische Beichte mit allen ihren Greueln wieder aufzurichten gefördert wird, welche gar nicht einzuräumen ist. Darum wo man die Privatabsolution wieder will anrichten, da müssen die Prediger wider das nöthige Erzählen aller Sünden und wider die vermeinte Büßung und Genugthuung unserer eigenen Werke fleißig predigen" (Hirsch 92).

Es entschloß sich demnach der Rath, nebst einigen Feiertagen und Fasttagen die Privatabsolution wieder einzuführen. Dieser Beschluß wurde am 31. August öffentlich auf dem Rathhause verkündet und am folgenden Sonntage, am 2. September, auf allen Kanzeln verlesen. Da jedoch der Rath sich mit den drei erwähnten Punkten nicht begnügte, sondern an der Kirchenordnung noch andere

Digitized by Google

Aenderungen vornahm, zeigten sich mehrere Prediger sehr unzufrieden. Einige nahmen ihren Abschied, andere wurden abgesetzt; Veit Dietrich soll sich sogar über die Nachgiebigkeit des Magistrats zu Tode gegrämt haben. Der Rath fragte indessen den unzufriedenen Prädicanten wenig nach. Nicht nur befahl er, das Frohnleichnamsfest als Feiertag zu begehen, er führte auch den lateinischen Ritus der Messe, mit Ausnahme des Canons, wieder ein. Den Schülern wurde sogar verboten, auf der Gasse deutsche Lieder zu singen; es mußten lateinische Gesänge gesungen werden.

In der neuen Kirchenordnung von 1549 heißt es bezüglich der Beichte: „Damit der Röm. kais. Majestät Gehorsam geleistet werde", ordne der Rath an, „daß hinfüro alle die Personen, so das hl. Sacrament zu empfangen begehren, schuldig sein sollen, sich zuvor Abends oder früh, je nachdem ein jeder Raum und Zeit kann haben, bei dem geordneten Pfarrer oder Kirchendiener sonderbar anzuzeigen, sich für Sünder gegen Gott zu bekennen, *ihm auch ihre Beschwerden und Anliegen, die sie in ihrem Gewissen haben, vorzutragen*, und darauf Trost und Unterricht aus dem Worte Gottes zu begehren, und also letztlich die Absolution und Entbindung von ihren Sünden zu bitten und zu empfangen" (Hirsch 160). Den Pfarrern wurde eingeschärft: „Sie sollen in ihren Predigten *nicht allein die Justification unseres Glaubens*, sondern auch das Volk zur Buß, Lieb und Hoffnung treiben und mahnen, auf daß immerdar Buß und Vergebung der Sünden nach apostolisch-christlicher Lehre miteinander gehen, und ein jeder Zuhörer wissen und verstehen könne, was ihm als einem gerechtfertigten Christen zu Erweisung und Bestätigung seines Glaubens weiter zu thun sei; *denn man bisher in Erfahrung befunden, daß mehr ärgerlich denn fruchtbar gewesen, da man allein vom Glauben, ohne rechten Verstand und Bericht der Buße gepredigt hat. Sie sollen auch in ihren Predigten das Volk sonderlich zur Beicht und Privatabsolution vermahnen und anhalten, dieweil dies ein treffliches Kirchenstück ist, daraus viel Gutes erfolgen und Arges verhütet werden mag*" (Hirsch 164 f.).

Digitized by Google

Auf Grund der vorstehenden Angaben darf man behaupten, daß die Nürnberger Abgesandten eine Wiedereinführung der katholischen Ohrenbeichte nicht verlangt haben können; doch ist es durchaus glaublich, daß sie einmal vor dem Kaiser den Wunsch kundgaben, es möge die Einzelbeichte oder Privatabsolution gesetzlich eingeführt werden. Daß sie dabei den Ausdruck „Ohrenbeichte" gebrauchten, ist ebenfalls glaublich; bediente sich doch auch der Rath dieses Ausdruckes in der oben erwähnten Antwort, die er dem Kurfürsten Friedrich gab. Wohl nahm der Magistrat das Interim, das auch die Beichte anbefahl, nur widerwillig an; etwas anderes ist jedoch das Interim mit seinen vielfachen Vorschriften, etwas anderes die Einzelbeichte. Erklärten doch selber die Prädicanten, daß die Einführung der Privatabsolution nicht allein leidlich, sondern auch gut wäre. Der Rath seinerseits hielt die Beichte „für ein treffliches Kirchenstück, daraus viel Gutes erfolgen und Arges verhütet werden mag". Warum hätten also die Abgeordneten des Rathes vor dem Kaiser nicht den Wunsch äußern können, daß dies „treffliche Kirchenstück", das der Magistrat selber seinen Untergebenen vorschrieb, durch kaiserliches Mandat anbefohlen werde?

Man darf dann auch nicht übersehen, daß gerade in Nürnberg die Frage von der Einzelbeichte zu heftigen Streitigkeiten zwischen den Prädicanten Anlaß gegeben hatte. Schon im Jahre 1533 hatte Osiander die Einführung der Privatabsolution gefordert. Allerdings wollte er von der „papistischen Ohrenbeichte" nichts wissen; aber nicht minder heftig trat er gegen die allgemeine Lossprechung auf, obschon er selber zur Abschaffung der katholischen Ohrenbeichte in Nürnberg und zur Einführung der sogenannten gemeinen Absolution mitgewirkt hatte. Die gemeine Absolution, predigte er im Jahre 1533, sei gottlos und in Gottes Wort nicht gegründet; man absolvire mit derselben Buben und Schälke, denen man ihre Sünden vielmehr behalten sollte; ein Narr sei der, so sie vortrage, und der, so sie empfange. Keiner könne durch die gemeine Absolution von Sünden ledig werden, sondern müsse die besondere Absolution von einem Geistlichen haben, und was dagegen vorgebracht werde, sei eine Teufelslehre. Er berief sich auf seine feste Ueberzeugung, daß die Privatabsolution einen um so wohlthätigeren

Digitized by Google

Einfluß auf die Sittlichkeit üben werde, als die Schuld, welche die Vernachlässigung derselben an dem zu so erschreckendem Umfange herangewachsenen moralischen Verderben mittrage, unleugbar sei. „Jedermann sieht, bekennt und klagt, wie eine unartige, furchtlose, rohe Welt daher wächst, und alle Sünd und Laster mit Gewalt überhand nehmen, welchem zum großen Theil könnte fürgekommen werden, wenn die besondere Absolution allein ginge, und die Leute nach dem Gebot Gottes nicht ehe absolvirt würden, sie kämen denn und sprächen: Es reut mich, und hörten die ernstliche Vermahnung und Warnung, die ihnen da gesagt würde, und erböten sich, derselben zu folgen . . . Sie würden freilich nicht so leichtfertig leben, sondern sich von Herzen vor allen Sünden, darum der Mensch aus Gottes Reich fällt, scheuen; daraus würde dann folgen ein ehrbarer christlicher Wandel bei dem meisten Theil, so dagegen bei diesem Wesen alle Zucht und Frömmigkeit dahin fährt wie Wasser gen Thal, und eine solche Welt hernach wächst, die zuletzt weder Geistlichen noch Weltlichen, ja auch ihr selbst nicht leidlich sein wird“ [1]).

Angesichts solcher Klagen darf man sich über die Aeußerung, die Soto bezüglich der schlimmen Folgen der Abschaffung der Beichte den Nürnberger Abgeordneten in den Mund legt, weniger wundern. Daß diese Gesandten nicht die Ohrenbeichte nach katholischer Auffassung eingeführt wissen wollten, ergibt sich auch aus Soto's Zeugniß, obschon der spanische Theologe den Unterschied zwischen der katholischen Ohrenbeichte und der protestantischen Privatabsolution nicht genügend hervorhebt. Uebrigens war Soto wohl nicht persönlich zugegen, als die Nürnberger Abgesandten ihren Wunsch dem Kaiser vortrugen; er hat ohne Zweifel nur durch eine dritte Person davon Kenntniß erhalten, so daß einige Ungenauigkeiten in der Berichterstattung sich leicht erklären lassen. Er sagt allerdings: me teste. Diese Worte braucht man indessen nicht auf den Vortrag der Nürnberger Gesandten zu beziehen; sie können ganz gut bezogen werden auf die Klagen im Allgemeinen, die Soto aus dem Munde von Deutschen über die schlimmen

1) Döllinger, Die Reformation. Bd. II. Regensburg 1848. S. 83. 86.

Digitized by Google

Folgen der Abschaffung der Beichte zu hören bekam. Bemerkenswerth in dieser Hinsicht sind die Ausführungen des sonst sehr maßvollen Mainzer Dompredigers Johann Wild, der 1550 in einer Predigt erklärte:

„Ich sehe, daß mit der Beichte viel Gutes gefallen ist, ja alle Scham, Zucht und Furcht, und daß jedermann desto verruchter geworden ist zu allen Sünden und Untugenden. Darbei dann ein jeder sehen kann und muß, was diese Beichte für ein groß Gut und edel Kleinod gewesen ist in der Kirche. Man findet wohl jetzund Menschen, die allein sehen und mit großem Fleiß hervorsuchen, wo etliche einzelne Menschen diese Beicht mißbraucht, als ob es sonst nirgends geschehe, daß ein Ding, so an sich selbst gut ist, mißbraucht wird; sie wollen aber nicht auch darneben sehen, was großen Nutzen diese Beichte von Anfang her bei allen Christen in der ganzen Welt gebracht hat. Nämlich, daß viele Menschen durch sie getröstet worden sind, die sonst hätten verzweifeln müssen; viele Menschen sind durch diese Beichte zu Gnaden gekommen, die sonst in ihren Sünden verdorben wären; viele Menschen sind dadurch erhalten worden, die sonst gefallen wären; viele sind in dieser Beichte unterrichtet worden, die sonst gefährlich und verderblich geirrt hätten; viele sind dadurch im Guten gestärkt worden, die sonst erlegen wären. Zu dem allem ist diese Beichte auch der ungezogenen, leichtfertigen Jugend ein Zaum und Gebiß gewesen, wodurch sie in Schamhaftigkeit, Zucht, Ehre und Furcht gehalten und von vielen Sünden und Lastern abgezogen wurde. Das liegt aber nun alles darnieder. Der Feind hat uns diese edle Perle nicht allein aus der Hand geschlagen, sondern dieselbe uns auch so verhaßt und unwerth gemacht, daß wir uns lassen bedünken, es gehe nun erst in der Kirche recht zu, so die Beichte ausgemustert und verjagt ist“ [1]).

N. Paulus.

---

1) Paulus, Joh. Wild. Ein Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts. Köln 1893. S. 18.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

XXII.

Zu Johannes 2, 4.

Die in der Exegeſe viel umſtrittene Stelle Joh. 2, 4: τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; Οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου hat auch Knabenbauer in ſeinem vorzüglichen Johannescommentar einer eingehenden Unterſuchung unterzogen [1]). Er kommt, abweichend von der herkömmlicheren Deutung, zu folgendem Ergebniß.

1) Chriſtus begibt ſich nach Kana zur Hochzeit, nicht bloß um der freundlichen Einladung der Brautleute zu folgen, ſondern auch beim klaren Vorauswiſſen aller Umſtände, die dort eintreten werden, mit dem feſtbeſtimmten Entſchluß, ſich daſelbſt durch das Wunder als Meſſias zu offenbaren.

2) Seine heilige Mutter ſtellt in dem Augenblicke, wo der Wein zur Neige geht, in Form eines beſcheidenen Hinweiſes die Bitte an ihren Sohn, der Verlegenheit durch ſeine Allmacht abzuhelfen.

3) Jeſus erwidert ihr mit den bekannten Worten: τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι nicht in ſchroff ablehnender Weiſe, ſondern ungefähr in dem Sinne: „Laß das meine Sorge ſein. Du brauchſt mich nicht zu erinnern, was geſchehen ſoll. Ich werde von ſelbſt ſchon handeln.“

4) Zur Begründung dieſer Rede fügt Jeſus bei: οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου; Er gebraucht die Frageform, um nachdrücklich zu ſagen: „Meine Stunde (der Augenblick, mich durch ein öffentliches Wunder als Meſſias zu erweiſen), iſt ja gekommen.“ Das Fragezeichen gehört in den Text.

---

1) Commentarius in evangelium secundum Joannem. Auctore Josepho Knabenbauer S. J. Parisiis, Lethielleux 1898. pag. 592. Frcs. 11.25. — Zur neueren Literatur vergl. Knabenbauer a. a. O. S. 118—122 (Grimm, A. Schäfer, O. Rottmanner, Niſius, Bourlier u. a.).

Digitized by Google

5) Die Mutter des Herrn versteht den Heiland genau in dem bezeichneten Sinne und gibt den Dienern sofort und unmittelbar die Weisung: ὅτι ἂν λέγῃ ὑμῖν, ποιήσατε. Sie war sicher, daß Jesus das Wunder wirken und zu diesem Zwecke sich zunächst an die Diener wenden würde.

6) Ihr göttlicher Sohn handelt in vollkommenster Uebereinstimmung mit seinen eigenen erwähnten Worten: „Meine Stunde ist ja da." (Ueberlaß nur mir alles, Frau. Die Sache geht mich selbst an.)

7) Das gewirkte Wunder ist in mannigfacher Beziehung ein recht auffälliges und eignet sich vorzüglich zu einer ἀρχὴ τῶν σημείων und φανέρωσις τῆς δόξης (2, 11). Die Bekräftigung der Jünger im Glauben ist seine nächste Wirkung.

Niemand wird in Abrede stellen, daß die einzelnen Ringe dieser Kette von Sätzen fest aneinander hängen. Eine andere Frage ist, ob auch jeder Ring für sich, insbesondere 4 u. 5, stark und solid genug ist, um unter dem Gewicht des Endergebnisses nicht zu reißen. An mehrfacher Einsprache von Seiten anderer Erklärer wird es gewiß nicht fehlen. Das Resultat erscheint gar zu neu und der Weg dazu erstaunlich einfach und nüchtern. Längst hat sich die andere Auffassung eingebürgert: Christus stellt erst (mit dem negativen Aussagesatz οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου) in Abrede, daß seine Stunde gekommen sei; er handelt dann gegen diese Worte, indem er doch das Wunder wirkt. Man half sich mit der Unterscheidung von voluntas Dei, bezw. Christi antecedens und consequens [1]). Ferner ist es ein ungemein beliebter Gedanke in

1) P. Nisius S. J. präcisirt seine Auffassung dahin: Das Vorauswissen des Herrn um den ganzen Hergang in Kana steht außer Zweifel. Aber man muß die praescientia Christi als einen ganz verschiedenen ordo betrachten, der nur wie der Schatten den Willensentschließungen Christi folgt. Christus hat demnach in dem berührten Falle vorausgesehen, daß seine heiligste Mutter intercediren und daß er dann den Willensact, das Wunder zu wirken, setzen werde. Vor diesem Willensentschluß trug er einen andern in sich, nämlich den, das Wunder nicht zu wirken und mit der Offenbarung seiner Herrlichkeit erst später zu beginnen. Die praescientia als solche hatte nicht die Wirkung, daß Christus schon im vorhinein alle seine Entschlüsse faßte, bezw. einen

Digitized by Google

Marianischen Schriften und Predigten, daß wir der Fürsprache Mariens und ihrer demüthigen Unterwerfung unter Christi Willen das erste Wunder Jesu, bezw. die Beschleunigung dieses Wunders zu verdanken haben. Die neue Erklärung nimmt sich fast aus wie ein Attentat auf jenen Ruhmestitel der lieben Mutter Gottes und auf die ehrwürdige Tradition der ältern Auffassung.

Sollen diese Schwierigkeiten uns bestimmen, Knabenbauer's Verfahren unbedingt abzulehnen? Unseres Erachtens wäre das einer objectiven Exegese nicht entsprechend, die bei aller Ehrfurcht gegen die berührten Gründe doch vor allem aus dem heiligen Text selbst heraus den Sinn zu eruiren sucht. Daß nun die ältere Erklärung, die auf der negativen Aussage fußt, keineswegs über allen Zweifel erhaben ist, geht schon aus den zahlreichen, unter sich abweichenden Versuchen hervor, die Gedankenlücke zwischen V. 4 und V. 5 ff. zu überbrücken. Wir verweisen auf Knabenbauer selbst S. 120 ff. Andererseits ist das ‚Fragezeichen' nicht so kurzweg abzuthun. Nach den von Knabenbauer beigebrachten Zeugnissen las es Tatian (S. 118 f.) und Gregor v. Nyssa (M. s. gr. 44, 1308 D); in neuerer Zeit sind die Études ecclésiastiques 1896 p. 7 dafür eingetreten. Paläographisch hat es überhaupt keine Schwierigkeiten.

Was die grammatische Seite betrifft, so unterliegt es wieder keinem Zweifel, daß im Neuen Testamente sehr zahlreiche Stellen vorkommen, die eine Frage enthalten, ohne daß eine Fragepartikel verwendet würde (s. Knabenbauer S. 118 mit Stellenangaben und grammatikalischen Verweisen auf Viteau, Berger de Xivrey, Winer und Blaß). Ich möchte hinzufügen, daß die Stellung des οὔπω an der Spitze des Satzes auch noch in's Gewicht fällt. Die Negation οὐ nämlich an der Spitze des Satzes hat die Kraft einer förmlichen Fragepartikel und leitet rhetorische Fragen ein, die eine bejahende Antwort erheischen (Krüger, griech. Gramm. § 64, 5). Sie entspricht dem lateinischen non*ne*. Das aus οὐ

änderte, oder, mit anderen Worten, ein fertiges detaillirtes Programm für alle seine Handlungen mitbrachte (vergl. Zeitschrift für kathol. Theol. 1893 (XVII) S. 552 ff.).

Digitized by Google

und πώ zusammengeflossene οὔπω muß also an diesem Charakter der Fragepartikel theilnehmen. Einen ganz beachtenswerthen Parallelismus zu 2, 4 haben wir Luc. 2, 49: erst auch eine Frage mit τί und dann eine Frage mit dem invertirten οὐ: τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε, ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με; daß übrigens hier nicht bloß eine sprachliche, sondern auch eine gedankliche Parallelisirung mit Joh. 2, 4 vorliegt, ist schon von Tolet hervorgehoben worden (Knabenbauer S. 119). Noch mehr nähert sich der Fassung von Joh. 2, 4 die Stelle bei Marc. 8, 17, wo οὔπω die zweite Frage nach einer mit τί vorausgeschickten ersten Frage einleitet: τί διαλογίζεσθε, ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; die gleiche Rede des Herrn ist in erweiterter Form, aber in der gleichen sprachlichen Gestaltung mitgetheilt bei Matth. 16, 8—10: τί διαλογίζεσθε ἐν ἑαυτοῖς, ὀλιγόπιστοι, ὅτι ἄρτους οὐκ ἐλάβετε; οὔπω νοεῖτε οὐδὲ μνημονεύετε τοὺς πέντε ἄρτους; . . . οὐδὲ τοὺς ἑπτὰ ἄρτους . . . ἐλάβετε; Man vergleiche ferner die beliebte Wendung, mit der Christus in ähnlicher Frageform (οὐδέποτε) seinen Gegnern erwidert: Ναί· οὐδέποτε ἀνέγνωτε, ὅτι ἐκ στόματος κ. τ. λ. (Matth. 21, 16), oder: Οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν . . . (Matth. 21, 42), oder: Οὐδέποτε ἀνέγνωτε, τί ἐποίησε Δαυὶδ . . . . (Marc. 2, 25).

Es soll natürlich nicht geleugnet werden, daß οὐδέποτε (bezw. οὐδέπω) und auch οὔπω öfter an der Spitze des Satzes stehen, ohne daß derselbe zum Frageſatz wird (Matth. 9, 33; Joh. 7, 46; Hebr. 10, 1; — Joh. 20, 9; Act. 8, 16; — Joh. 7, 39 (οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα . . .); 11, 30 (οὔπω δὲ ἐληλύθει ὁ Ἰησοῦς . . .); 20, 17 (οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα . . .); 1 Cor. 3, 2 (οὔπω γὰρ ἐδύνασθε . . .). In den auf οὐδέποτε (οὐδέπω) bezüglichen Beispielen erklärt sich das sehr leicht aus der copulativen Bedeutung von οὐδέ. Was dagegen die Stellen mit οὔπω betrifft, so lehrt eine kurze Vergleichung, daß οὔπω an der Spitze eines Aussageſatzes gewöhnlich eine andere Partikel (γάρ oder δέ) hinter sich hat. Nur Hebr. 12, 4 steht keine derartige zweite Partikel: οὔπω μέχρις αἵματος ἀντικατέστητε,

Digitized by Google

hier ist aber auch das Subject durch kein eigenes Wort ausgedrückt, und die Stellung des οὔπω hinter ἀντικατέστητε oder μέχρις κ̈ματος wäre auffällig. — Andererseits lesen wir den Gedanken „meine Stunde ist noch nicht gekommen" in einem Zusammenhange, der die negative Aussageform außer Zweifel setzt, in einer Formulirung, die von Joh. 2, 4 abweicht, nämlich Joh. 7; 6: ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν, oder Joh. 7, 8: ἐγὼ οὔπω ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην. In beiden Fällen ist οὔπω nicht an die Spitze des Satzes gestellt, allerdings auch unter dem Einflusse der Antithese (ὁ καιρὸς ὁ ἐμός — ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος, ὑμεῖς — ἐγώ). — Wenn man diesen grammatikalischen Beobachtungen auch keinen entscheidenden Werth zuerkennen will, so machen sie doch die Frageform ganz annehmbar.

Eine günstige Beleuchtung für die Ansicht Knabenbauer's ergibt sich, wie mir scheint, aus der Gestaltung des ganzen Contextes von Kap. 1 u. 2. Es ist unnöthig, daran zu erinnern, daß wir uns die Ueberschriften der Kapitel und den in unseren Druckausgaben vorfindlichen reinen Zwischenraum, der den letzten Vers des vorausgehenden und den ersten Vers des folgenden Kapitels scheidet, hinwegzudenken haben. Wie gehen nunmehr beim Evangelisten die Gedanken voran? Der hl. Johannes arbeitet von Anfang an und zielbewußt darauf hin, das Göttliche in Christus hervorzukehren, um die bereits umlaufenden Irrlehren, als ob Jesus rein nur eine menschliche Natur habe, zu bekämpfen. Anhaltspunkte für diesen Irrthum lagen in dem dreifachen Umstande, daß Jesus in Nazareth aufgewachsen war, daß er als der Sohn Josephs galt und daß man Maria als seine Mutter kannte. Diesen dreifachen Rückhalt für die Ketzerei will der treue Liebesjünger Jesu in systematischem Angriff vernichten. Voraus schickt er den wundersamen Prolog über die ewige Zeugung Christi, des λόγος, aus Gott. Daran schließt sich das herrliche Zeugniß des Täufers über Jesus und die Berufung der Jünger Andreas, Johannes, Petrus und Philippus. Von 1, 45 beginnt der Evangelist, die menschliche oder vielleicht besser gesagt die bürgerliche Herkunft hervorzukehren (εὑρήκαμεν Ἰησοῦν, υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ, τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ). Nachdem er durch den über-

Digitized by Google

wältigenden Eindruck des Voraufgehenden auch für das Folgende vorgebaut hat, bringt er im Einzelnen die drei concreten Umstände der Herkunft Christi, die im öffentlichen Gespräch der Zeitgenossen eine große Rolle spielen mußten, der Reihe nach in den Gang seiner Darstellung. a) Jesus stammt „von Nazareth" (V. 45 bis 46). Die Antwort auf diesen Einwurf, den dem guten Nathanael wohl viele minder aufrichtige Seelen nachgesprochen haben, ist gegeben V. 51: der Herkunft Christi von Nazareth wird seine himmlische Heimath (οὐρανὸς ἀνεῳγώς, ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντες καὶ καταβαίνοντες ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) gegenübergestellt. b) Jesus ist der Sohn Josephs (V. 45). Eine schlagende Erwiderung bietet das Bekenntniß des durch Christi Allwissenheit umgestimmten Nathanael selbst: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (V. 49). Darnach ist also zu verstehen, was es mit dem „Sohne Josephs" für eine Bewandtniß hat; auch diese Waffe ist den Feinden entwunden. c) Es folgt καὶ τῇ ἡμέρᾳ . . . ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ (Kap. 2, 1; vergl. V. 3, 5; V. 12, dazu noch καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ). Maria heißt die Mutter Jesu, und sie ist es wirklich, sie kennt und fühlt sich als solche; sie handelt als solche in der Art, wie sie mit ihrem Sohne verkehrt. Weil hier eine wirkliche Mutterschaft von menschlicher Seite vorliegt, deßhalb behandelt der Evangelist die Schwierigkeit ungemein fein und psychologisch. Die Mutterschaft Mariens wird nicht geleugnet, sondern neu bestätigt, um einem Irrthume nach der andern Seite vorzubeugen, aber zugleich wird die Natur dieser Mutter- und Sohnesbeziehungen scharf beleuchtet und dem Verhältnisse Christi zum himmlischen Vater ausdrucksvoll entgegengesetzt. Nicht in dogmatischer Lehrentwickelung, sondern in einem selbstredenden thatsächlichen Vorgang zeigt Johannes, wie man darüber zu denken hat.

Aber nun entsteht die Frage: Ist also das Ganze bloß vom Schriftsteller so geordnet und zugespitzt oder sind die Worte und Handlungen in derselben Ordnung vor sich gegangen, wie sie der Evangelist erzählt? Wir wissen aus der chronologischen Geschichte Jesu, daß der Gang der Darstellung hier mit dem Gange der Thatsachen zusammenfällt. Sollte mithin nicht schon in der Prag-

Digitized by Google

matik der Thatsachen nach dem Willen Gottes die Lehre vorgelegt werden, die von so großer Tragweite für den christlichen Glauben ist, die Lehre von Christi göttlicher und menschlicher Natur?

Im Lichte dieses Zusammenhanges verlieren die Worte τί ἐμοὶ καὶ σοὶ, γύναι; das Sonderbare und Harte, das sie beim ersten Eindruck zu haben scheinen. Der Proceß der Isolirung Christi von seinen bisherigen Beziehungen schreitet nothwendig voran und bringt bis in das innerste Verhältniß, das zwischen Mutter und Sohn besteht. Weil Christus als der Messias hervortreten soll, der ganz dem Volke gehört und nur den Willen dessen thut, der ihn gesandt hat (Joh. 4, 34), wird er losgelöst von seiner bürgerlich-irdischen Heimath, von der Vaterschaft Josephs und zuletzt — allerdings nur auf dem Wege des Gehorsams und Opfers — von der Mutterschaft Mariens. Wie sein Vorbild Melchisedech muß der Heiland sine patre, sine matre erscheinen (Hebr. 7, 3).

Aber wagen wir noch einen Schritt weiter, indem wir die Worte τί ἐμοὶ καὶ σοὶ, γύναι; nicht bloß im Gefüge der äußeren Thatsachen betrachten, sondern auch im innersten Seelengrunde der lieben Mutter Gottes zu verknüpfen suchen. Mußte nicht länger schon ihrem Herzen der Gedanke nahe getreten sein, daß ein Losschälungsproceß des Herrn von seinen bisherigen Beziehungen sich immer mehr vollziehe. Schon eine ganze Reihe von Stufen war in dem Augenblicke, wo sie mit Jesus in Kana zusammentrifft, durchlaufen: der Abschied des Sohnes von dem Zusammenleben mit der Mutter im häuslichen kleinen Kreise von Nazareth, die Taufe Jesu, das öffentliche Zeugniß des Johannes, der Aufenthalt in der Wüste, die Berufung der Jünger und die Lehrwanderung Christi in deren Begleitung. Dazu kommen bedeutsame Scenen des früheren Lebens, wie z. B. die Darstellung im Tempel. Alle diese Umstände redeten doch längst eine einleuchtende Sprache zum Herzen Maria's. Sie konnten auch nicht verfehlen, die großmüthige und demüthige Verzichtleistung auf ihren Sohn schon früher vorzubereiten [1]). Zu dieser Seelenverfassung tritt nun der äußere

1) Siehe die schönen Ausführungen von A. Schäfer in der Linzer Quartalschrift 1886 S. 56—61; weitläufig bei J. Grimm, Leben Jesu II,

Digitized by Google

Anlaß, ihren göttlichen Sohn um ein Wunder zu bitten. Scheinbar rein zufällig, aber von Gottes Vorsehung gekannt und in den Plan der schrittweisen Offenbarung Christi einbezogen, hat dieser Anlaß, das Ausgehen des Weines auf der Hochzeit, die Bedeutung erlangt, einen gegenseitigen Verzicht zum Ausdruck zu bringen.

Wenn Maria mit einem bittenden Blick zu Jesus sagt: „Sie haben keinen Wein mehr", so entspringen diese wenigen und bescheidenen Worte nicht bloß dem Mitleid mit den Brautleuten, sondern auch der ausdrücklichen Anerkennung der göttlichen Allmacht Jesu, also seiner göttlichen Natur. Aber in dieses Motiv spielt mit psychologischer Nothwendigkeit schon eine Art Verzicht auf ihren Sohn hinein. Sie appellirt zum ersten Male an die Wunderkraft Christi, was sie bisher nie gethan hatte; sie ist sich mithin des großen Abstandes wohl bewußt, der zwischen ihr, der Frau des „Zimmermannes" von Nazareth (γύναι), und ihrem Sohne, der am Beginne einer ganz neuen Laufbahn steht, sich immer mehr zu erweitern beginnt. Sie redet nicht mehr zum „Kinde" (vergl. Luc. 2, 48), beruft sich nicht mehr auf „Elternrechte" (ὁ πατήρ σου κἀγώ), sondern sie bittet, kleidet ihre Bitte in die denkbar bescheidenste Form und wendet sich an Gott in Christus. Die größte Ehrerbietigkeit, Demuth und Anbetung in Ton, Blick und Geberde begleiten ihre Rede, ein treues Abbild ihrer innern Stimmung.

Das ist die geistliche Atmosphäre, in welcher die Frucht eines klar formulirten Verzichtes vollkommen reifen soll. Der göttliche Heiland geht in heiliger Sympathie auf das Denken und Empfinden Maria's ein und knüpft daran an. Von dem Wendepunkt seines Lebens aus, an dem er gerade steht, eröffnet sich ihm die Perspective nach rückwärts und vorwärts — dort das abgeschlossene, dreißigjährige Stillleben von Nazareth, wo er „ihnen untertan" war; hier die Bahn seines öffentlichen Wirkens, das einzig seinem Volke gehört. Demnach trifft er mit den Worten τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; das Herz der Mutter gar nicht so unvermittelt und unerwartet. Er will sagen: In der That, du hast Recht!

---

250 ff.; beide bewegen sich aber in der Richtung des ‚*nondum* advenit hora mea'.

Digitized by Google

Was haben wir, ich und du, fürderhin gemeinsam? Mir (ἐμοί) liegt ob, mein Messiaswerk zu vollbringen, ich bin zugleich der Sohn Gottes. Dir (σοί, γύναι) kommt es zu, in der früheren Stille und Verborgenheit zu verbleiben, du bist nur eine Tochter der Menschen. Unsere Wege müssen sich trennen [1]). Und warum? Weil „meine Stunde", d. h. der von einem höhern Willen mir zubestimmte Zeitpunkt da ist, wo ich öffentlich auftreten muß. — Die Frageform: „Ist (denn) meine Stunde nicht da?" trägt dazu bei, das Hohe und Unwidersprechliche dieses Willens zu insinuiren und die formelle Ankündigung des nothwendigen Verzichtes in mild schonender Weise zu motiviren.

Weit entfernt also, seiner heiligen Mutter eine abschlägige Antwort zu geben, sichert Jesus — innerlich schon vorher entschlossen — ihr in voller Uebereinstimmung die Gewährung zu. Aber freilich ist diese huldreiche und — wie der Verlauf zeigt — ausgiebige Gewährung auf das innigste mit dem Opfer des gegenseitigen Verzichtes verbunden, das Mutter und Sohn hier bringen. Sie begegnen sich nicht nur in dem Wunsche, jener Noth abzuhelfen, sondern auch in der Unterwerfung unter den Willen des himmlischen Vaters. Was Maria ahnt, wird von Christus bestätigt; was sie innerlich empfindet, wird von ihm deutlich ausgesprochen; was ihr Leid und Sorge bereiten könnte, wird von ihm heilig und milde begründet. Konnten je zwei gleichgestimmte Seelen schöner einander verstehen und trösten? Ist bei dieser Auffassung der Sachlage für das Lob und die Ehre der heiligsten Mutter nicht auch ein Genügen gethan? — Salvo meliore iudicio! — In magnis voluisse sat est.

Feldkirch i. Vorarlberg. Jos. Stiglmayr S. J.

---

1) Man vergl. Luc. 8, 28, wo der Dämon im Besessenen den Heiland um Schonung bittet und zur Begründung seiner Bitte mit der gleichen Formel τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; auf den unendlichen Abstand hinweist, der zwischen der elenden Creatur und dem Sohne Gottes besteht. — Knabenbauer faßt die erste Frage Joh. 2, 4 nicht ganz in unserm Sinne (s. oben S. 289).

Digitized by Google

XXIII.

Beiträge zur Geschichte der Messe im deutschen Mittelalter.

(Von Adolph Franz.)

5. Die Gregorianischen Messen und die damit zusammenhängenden Meßreihen.

Die Sitte, für bestimmte Zwecke eine gewisse Anzahl von Messen in ununterbrochener Reihenfolge lesen zu lassen, reicht über das Zeitalter Papst Gregor des Großen (590—604) hinaus. Denn Papst Gregor spricht von dieser Sitte als von einem bereits bestehenden und bekannten Gebrauche. Die wunderbare Geschichte[1]), die er von dem in den Dialogen oft genannten Bischof Felix von Porto erfahren hatte, setzt voraus, daß die Persolvirung einer bestimmten Anzahl von Messen für Verstorbene damals bereits in Uebung war. Der Bischof Felix hatte den angeblichen Vorfall, der sich in der Diöcese Centumcellä zugetragen haben soll, von einem frommen Priester Namens Johannes gehört. Letzterer gebrauchte warme Bäder und wollte dem Badediener zur Belohnung für die geleisteten Dienste zwei in Form von Kränzen gebackene Eulogien (duas oblationum coronas) geben. Der Badediener wies sie zurück, weil er das heilige Brod nicht essen könne. Er sei der verstorbene frühere Herr des Bades und zur Strafe für seine Sünden hieher verwiesen (hic deputatus); wolle der Priester ihm Gutes erweisen, so solle er für ihn das heilige Brod dem Allerhöchsten opfern[2]); der Priester werde erkennen, daß sein Gebet erhört sei, wenn er ihn bei seiner Wiederkehr nicht mehr vorfinde. Der Priester aber that für ihn eine ganze Woche

1) Dialog. lib. IV, 55. *Migne*, Opp. Gregorii III, 417.

2) A. a. O. ‚Si autem mihi praestare vis, omnipotenti Deo pro me offer panem, ut pro peccatis meis intervenias.'

Digitized by Google

lang in Thränen Buße und brachte während der Woche täglich das hl. Opfer dar. Bei seiner Rückkehr zum Bade fand er den Diener nicht mehr vor [1]). Die Seele war sonach von ihrer Strafe erlöst. Warum der fromme Priester gerade eine Woche hindurch unter Fasten und Kasteiungen für jene Seele täglich die hl. Messe gelesen habe, wird nicht erwähnt. Papst Gregor scheint darin nichts Auffälliges gefunden zu haben. Es mag üblich gewesen sein, das zu thun. Und es lag auch nahe.

Denn nach altkirchlicher Sitte wurden — abgesehen von der Leichenfeier — für die Verstorbenen am dritten, siebenten und dreißigsten Tage Messen gelesen. Von diesen Gedächtnißtagen bis zur täglichen Feier der hl. Messe für die Verstorbenen innerhalb der Termine von drei, sieben und dreißig Tagen ist nur ein kleiner Schritt. Wenn man mit großem Nutzen der Verstorbenen an jenen Tagen gedachte, mußte denn nicht die fromme Liebe zu dem Wunsche kommen, in dieser Zeit täglich das hl. Opfer für die Verstorbenen darbringen zu lassen? So erklärt sich die Sitte, siebenmal und dreißigmal hintereinander das hl. Opfer für die Verstorbenen darzubringen, zur Genüge, ohne daß man besondere und wunderbare Offenbarungen anzunehmen braucht.

Auch der in Gregors Dialogen unmittelbar nach jener Erzählung berichtete und berühmt gewordene Vorfall von dem verstorbenen Mönche und Arzte Justus nöthigt nicht zur Annahme, daß die dreißig in ununterbrochener Reihenfolge gelesenen Messen eine neue und bis dahin unbekannte Erfindung des Papstes Gregor seien. Justus wird als Proprietarius der Fürbitte der Brüder beraubt. Kein Psalter wird für ihn gebetet, keine Messe gelesen. Am dreißigsten Tage, an dem Tage, an welchem in anderen Fällen der Trigesimus gehalten wurde, empfindet Gregor Mitleid mit dem Verstorbenen und ordnet an, daß nun durch dreißig Tage ohne Unterbrechung an jedem Tage eine hl. Messe für den Ver-

1) A. a. O. ‚Idem presbyter *hebdomada continua* se pro eo in lacrimis afflixit, salutarem hostiam *quotidie* obtulit, et reversus post ad balneum eum iam minime invenit.‘

Digitized by Google

storbenen gelesen werde [1]). Das geschah so; am dreißigsten Tage erschien angeblich Justus seinem Bruder und meldete ihm seine Erlösung. Gregor schließt diese Erzählung mit der Bemerkung: ‚res aperte claruit, quia frater qui defunctus fuerat per salutarem hostiam evasit supplicium.' Hätte Gregor die dreißigmalige Darbringung der hl. Messe selbst als etwas Neues, bisher nicht Uebliches betrachtet, so hätte er jedenfalls einen andern Schluß aus dem Vorfalle gezogen und zur Beherzigung vorgelegt; er hätte die wunderbare Wirkung der neuen Uebung für die Verstorbenen gerühmt. Das thut er aber nicht; sein Schluß lautet hier nicht anders wie in dem Berichte über den Vorfall aus Centumcellä: die hl. Messe nützt den Verstorbenen. Mit keinem Worte endlich deutet Gregor an, daß seine Anordnung in Folge einer göttlichen Offenbarung erfolgt sei. Er will mit der Erzählung nur die Wirksamkeit des hl. Opfers zur Befreiung der leidenden Seelen nachweisen [2]). Beide Erzählungen haben aber unstreitig dazu beigetragen, der Sitte, sowohl sieben wie dreißig Messen für Verstorbene ohne Unterbrechung lesen zu lassen, rasche und weite Verbreitung im Abendlande zu verschaffen. Denn Gregors Schriften wurden überall gelesen und seine Autorität war besonders in liturgischen Dingen maßgebend. Von ihm haben daher die dreißig Messen, die man für Verstorbene lesen ließ, den Namen ‚Gregorianische Messen'. Dieser Name wurde aber auch auf andere Reihenfolgen von Messen übertragen. Bald sind es sieben, bald sechs, bald fünf, selbst vierundvierzig und fünfundvierzig Messen, die man neben jenen dreißig als ‚Gregorianische' be-

1) Dialog. lib. IV, 55. p. 421: ‚Vade itaque et ab hodierna die diebus triginta continuis offerre pro eo sacrificium stude, ut nullus omnino praetermittatur dies, quo pro absolutione illius hostia salutaris non immoletur.

2) Wolfsgruber, Gregor der Große, Ravensburg 1897 erzählt S. 42 den Vorfall, ohne sich auf eine kritische Würdigung desselben einzulassen, und leitet mit Unrecht auch die sechs Gregoriusmessen davon her. Für die Wirkung der dreißig Messen tritt Gregor nicht aus eigener Erfahrung ein, sondern nur als Berichterstatter. Der Bruder des Justus, Namens Copiosus, hatte es ihm gemeldet auf Grund einer Erscheinung des Verstorbenen.

Digitized by Google

zeichnete. Man ließ sie auch für Lebende lesen und knüpfte daran wunderbare Wirkungen. Von allen diesen Auswüchsen ist der reine Gregorianische Tricenar frei; derselbe besteht lediglich in der Darbringung des hl. Opfers durch dreißig Tage hintereinander für die Verstorbenen und erfreut sich in dieser einfachen Form der Billigung der Kirche[1]). Freilich wurde er gleichsam als Vorlage gebraucht für die mannigfaltigen Erfindungen übel berathener Frömmigkeit und abergläubischer Neigungen, die wir unten kennen lernen werden.

Wie man durch den Tricenar, Septenar u. s. w. den armen Seelen im Fegfeuer rasche und wirksame Hilfe schaffen zu können meinte, so combinirte man bestimmte Messen, um mit Sicherheit Befreiung aus leiblichen und geistigen Nöthen zu erlangen. Man erfand die Nothmessen. Als solche wurden auch die dreißig Gregorianischen Messen gebraucht, dann die dreißig Messen des Papstes Innocenz IV., ferner sieben, auch fünf Messen, Meßnovenen, die ‚guldene Meß', drei Messen zum hl. Nikolaus, die Messe zur hl. Sophie, endlich die Messe ‚*Humiliavit*' in fünfmaliger Wiederholung. Diese Meßreihen, sowie die Pseudo-Gregorianischen schreiben besondere Meßformulare vor, bald die etwas modificirten Wochenmessen, bald Messen vom Leiden Christi, bald Heiligenmessen u. a. Manche Messen enthalten eingeschobene Gebete, andere fordern besondere Betrachtungen. Den erwünschten Effect machen die Erfinder dieser Messen abhängig von der Zahl der Messen und nicht selten von der Zahl der bei Anhörung der Messen anzuzündenden Kerzen, sowie von

1) Vgl. Eberle, Der Tricenarius des hl. Gregorius. Regensburg, Pustet 1890, wo auch die Literatur angegeben ist. E. behandelt nur den einfachen Tricenar, belegt den frommen Gebrauch durch viele Nachweise aus der mittelalterlichen Literatur und erörtert die Ursache der besondern Wirkung der Messen, als welche er die Fürbitte des hl. Gregorius annimmt. Lesenswerth sind Thalhofer's Abhandlungen in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift 1884 S. 358 ff. und im Katholischen Kirchenlexikon V², 1191. Weder Thalhofer, noch Eberle behandeln die mit den Gregorianischen Messen enger oder loser zusammenhängenden sonstigen mittelalterlichen Meßcombinationen.

Digitized by Google

der Zahl der vorgeschriebenen Almosen. Fast durchweg versucht man, den Meßcombinationen dadurch Ansehen und Eingang zu verschaffen, daß man ihren Ursprung mit Päpsten (Gregor I., Bonifaz II., Leo) und Kaisern (Karl der Große, Heinrich II.) in Verbindung bringt. Gemeinsam ist endlich allen diesen Messen die Verheißung eines unbedingt eintretenden Erfolges, sei es für Verstorbene, sei es für Lebende.

Es wurde bereits bemerkt, daß die Kirche die dreißig Gregorius-Messen billigt unter Ausschluß jeder abergläubischen Observanz und mit der Maßgabe, daß sie nur für die Verstorbenen und zwar ununterbrochen durch dreißig Tage — mit Ausnahme der Tage, an welchen die Celebration von Privatmessen nicht gestattet ist (die drei letzten Tage der Charwoche) — gelesen werden[1]). Bei der Persolvirung der Messen sind die Bestimmungen des Kirchenkalenders und der Meßrubriken zu befolgen.

Mit der einfachen Persolvirung der Messen war man aber im Mittelalter nicht zufrieden. Man wollte für jede Messe ein besonderes Meßformular gebrauchen und suchte unter den vorhandenen solche aus, denen man eine besondere Kraft zuschrieb. Als diese Messen werden in alten französischen Meßbüchern bezeichnet[2]): 1) Dominica prima adventus; 2) Nativitas Domini; 3) Stephanus; 4) Johannes Evangelista; 5) Innocentes; 6) Epiphania; 7) Octava Epiphaniae; 8) Purificatio B.M.V; 9) Septuagesima; 10) I. vel III. dominica in Quadragesima; 11) Dominica II. in Quadragesima; 12) Dominica IV. in Quadragesima; 13) Annuntiatio; 14) Dominica Palmarum; 15) In coena Domini; 16) Pascha; 17) Ascensio; 18) Pentecoste; 19) Trinitas; 20) Dominica II. post Pentecosten; 21) Dominica III. post Pentecosten; 22) Johannes Baptista; 23) Petrus et Paulus; 24) Magdalena; 25) Laurentius; 26) Assumptio B. M. V.;

---

1) Die einschläglichen Decrete der römischen Congregationen von dem Decret der Ritencongregation vom 28. October 1628 bis zu dem letzten Decret der Congregatio indulgentiarum verzeichnet und bespricht Eberle S. 41 ff.

2) Thiers a. a. O. II, 401; Eberle S. 38; Schulting II, 84.

Digitized by Google

27) De Cruce sive de exaltatione Crucis; 28) Michael; 29) Gregorius sive de omnibus sanctis; 30) Missa pro defunctis.

Ein Papst Innocenz soll, wie die einleitenden Bemerkungen besagen, einen Ablaß von drei Jahren und drei Quadragenen jedem verliehen haben, der diese Messen liest oder lesen läßt. Der Priester aber, welcher die Messen liest, soll vorher den hl. Geist anrufen, die Nocturn dieses Tages beten, sowie die sieben Bußpsalmen sammt den Versikeln und Orationen. Nach der Messe soll er die Todtenviglien beten. Manche beten sogar — wie bemerkt wird — das ganze Psalterium bis zum Psalm 109 und fasten täglich. Nach jeder Messe sind noch drei Orationen zu beten und in den Messen selbst muß eine zweite Oration gebetet werden, welche des hl. Gregorius und seiner mächtigen Fürbitte für die Verstorbenen gedenkt.

Diese Reihenfolge der Gregorianischen Messen soll, wie versichert wird, in Rom bei St. Sebastian, wo der Tricenar mit Vorliebe persolvirt wurde, in Uebung gewesen sein[1]). Ein westdeutsches Missale, welches Schulting benützte, empfiehlt die dreißig Gregorianischen Messen nach der Form von St. Sebastian in Rom auch für die Lebenden als sehr wirksam und begründet dies unter Berufung auf Papst Innocenz; wahrscheinlich ist der auch sonst für ähnliche Andachtsübungen citirte Papst Innocenz IV. gemeint. Derselbe sei in großer Bedrängniß gewesen; er ließ die dreißig Messen lesen, wurde sofort erhört und erhielt die Gnade, die er erflehte. Darum verlieh er für diese Messen besondere Privilegien. Wer sie liest oder lesen läßt, wird aus jeder Trübsal sicher befreit, wie man oft erfahren habe[2]).

In den deutschen Missalien, die ich eingesehen habe, ist mir jene Sebastianische Form der Gregorianischen Messen nicht begegnet; sie scheint in Deutschland weniger verbreitet gewesen zu

---

1) Eberle S. 38. 62.

2) Schulting II. 85: ‚Quas si quis celebraverit vel celebrari fecerit contra quamcunque tribulationem, ab eadem verissime liberabitur, quod saepissime experimento probatum est.'

Digitized by Google

sein. Dagegen finden sich viele andere Combinationen von Messen, welchen die Gregorianischen als Vorlage gedient haben mögen.

In der Münchener lateinischen Handschrift 3661 Bl. 193, einem Missale aus dem 15. Jahrhundert, werden 45 Messen als Gregorianische und Bonifacianische eingeführt und zwar: ‚3 de trinitate, 5 de s. cruce, 7 de s. Spiritu, 9 de angelis, 4 de s. Joanne Baptista, 12 de apostulis, 4 de beata Virgine, 1 de omnibus sanctis.' ‚Subsequentes missae — heißt es — reuelate sunt pape Gregorio et Bonifacio pro animabus in purgatorio ardentibus; ita quod quicunque eas legere fecerit pro se ipso vel pro una anima vel pro pluribus, tunc iste anime seu anima liberabuntur ab omni pena absque dubio, etsi deberent mansisse in pena usque ad diem iudicii.'

In dieser Combination hat man sich an die alten Wochenmessen — mit Ausnahme der Messen de s. Johanne Baptista und de omnibus sanctis — angeschlossen. Aehnlich ist eine Reihe von Gregorianischen Messen zusammengestellt, die mir in einer St. Florianer Handschrift[1]) begegnete. Hier werden 44 Messen gefordert. Das Verzeichniß stammt aus dem 15. Jahrhunderte und ist deutsch abgefaßt:

‚Wer dy nachgeschribn mess ainer sel frumbt daz man die list nach einander an underlass, dieselb sel wirt erlöst an zweifl und ob der mess aine versambt wird, so hulf es nicht man hueb denn wider an von neuem; der heilig pabst Gregorius [sagt] daz das also war ist.

Von erst dry mess von der hailigen driualtikait: Benedicta sit sancta trinitas.

Item fünf mess von den heiligen fünf wunden unsers herrn: Nos autem gloriari oportet[2]).

Item siben mess von den siben gaben des heiligen geistes: Spiritus domini repleuit etc.[3]).

---

1) Cod. Flor. XI, 338, Bl. 250.

2) Fer. IV post Palm.

3) Pfingstmesse.

Digitized by Google

Item neun mess von den neun kören der engel: Benedicite dominum omnes angeli [1]).

Item vier mess von den vier patriarchen: De ventre matris mee [2]).

Item XII mess von den heiligen Zwelifboten: Mihi autem nimis honorati.

Item IIII mess von unser liben frawen: Rorate celi. Suscepimus. Gaudeamus. Salue sancta parens [3]).

S. XLIIII mess.

Ein Vergleich zeigt, daß diese Reihe aus derselben Quelle entstanden ist, wie die vorige. Die Messe von den vier Patriarchen ist versehentlich hineingekommen statt der Messe de s. Johanne Baptista, dessen Messe (De ventre matris mee) angeführt ist. Die Messe de IV patriarchis hatte einen andern Introitus [4]). Ausgelassen ist hier noch die Messe de omnibus sanctis.

Dieselbe Herkunft haben auch offenbar die von Schulting [5]) mitgetheilten 41 Messen, wenngleich ein ganz anderer Ursprung angegeben wird. Die mit der Chronologie arg in Widerspruch stehende geschichtliche Einleitung erzählt Folgendes: Im Jahre 1314 [!] soll Kaiser Heinrich der Heilige († 1024) nach dem Tode seiner Gemahlin Kunigundis († 1033) Gesandte zum Papst geschickt haben mit der Bitte, daß er aus dem Schatze des Leidens Christi in seiner apostolischen Machtfülle der Seele seiner Gemahlin ein geistliches Hilfsmittel gewähre, durch welches dieselbe, sowie jede im Fegfeuer befindliche Seele so schnell als möglich befreit würde. Daraufhin verlieh der Papst das Privileg, daß jede Seele, für welche 41 von ihm bezeichnete Messen gelesen würden, aus dem Fegfeuer befreit werde, selbst wenn sie bis zum jüngsten Tage die Peinen des Fegfeuers zu ertragen hätte [6]). Diese Messen aber

1) In festo ss. Angelorum Custodum.

2) Das ist die Messe von Johannes Baptista.

3) Roratemesse, die Messen an Purificatio, Assumptio und Nativitas.

4) S. oben S. 127.

5) A. a. O. III, 105.

6) A. a. O.: ... tunc summus pontifex ex plenitudine potestatis Apostolicae ad instantiam Imperatoris praescripti concessit omnibus

Digitized by Google

sind: 3 de trinitate, 5 de cruce, 9 de IX choris angelorum, 12 de apostolis, 4 de evangelistis, 7 de spiritu sancto, 1 de domina nostra.

Eine andere Reihenfolge von dreißig Messen nennt sich zwar nicht Gregorianisch, ist aber nach der Analogie der Gregorianischen Messen gebildet. Misse pro defunctis — beginnt der Vorbericht — ‚ut meritis subscriptorum festorum liberentur. Item prime tres misse de annunciacione b. Marie virginis, item tres misse de nativitate domini, item tres misse de sancto Joanne evangelista, item tres misse de epiphania domini, item tres misse de sancta cruce, item tres misse de resurreccione domini, item tres misse de ascensione domini, item tres misse de spiritu sancto, item tres misse de trinitate, item tres misse de nativitate b. Marie virginis' [1]).

Diese dreißig Messen hat, wie nach der Aufzählung derselben weiter gemeldet wird, der hl. Egidius für den Kaiser Karl gelesen, und wer sie liest oder lesen läßt, wird in kurzer Frist aus jeder Noth befreit [2]). Chronologische Schwierigkeiten gab es für die Erfinder solcher Wundermessen nicht, warum sollte der hl. Egidius nicht für Karl den Großen Messe gelesen haben?

Ueber den Ursprung der sieben sog. Gregorianischen Messen, die wohl auch die ‚septem missae aureae beati Gregorii'

---

et singulis animabus in purgatorio laborantibus, pro quibus per quemcunque sacerdotem Christifidelem 41 sequentes Missae vicissim sine intermissione legantur aut legi ordinentur, quod eadem anima post completionem earum missarum a purgatorio liberetur etiamsi usque ad diem extremi iudicii esset purganda.'

1) Handschrift der Trierer Stadtbibliothek Nr. 283 aus dem 15. Jahrh. Bl. 264' (vgl. Keuffer, Beschreibendes Verzeichniß der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier III, 80) aus St. Alban.

2) ‚Has triginta missas sanctus Egidius celebravit pro Karolo imperatore, ut quicunque eas pro se vel pro quocunque homine dixerit, si in penis fuerit, vel quacunque necessitate, liberabitur in brevi.'

Digitized by Google

genannt wurden, ist bereits oben einiges bemerkt worden. Sie lehnen sich offenbar an die Feier des Siebenten an. Zu ihrer Verbindung mit dem hl. Gregor gab die erwähnte Erzählung des Priester Johannes Anlaß, die Gregor in seinen Dialogen mittheilt. Der Septenar fand zugleich mit dem Tricenar zunächst in den abendländischen Klöstern Eingang [1]). Man liest jedoch nicht, daß ihm jene Wirkungen zugeschrieben werden, welche man an dem Tricenar auf Grund des Berichtes Gregors rühmte. Wie man aber für die dreißig Gregorianischen Messen besondere Meßformulare auswählte, so suchte man auch für die sieben Messen Formulare aus, die sich größeren Vertrauens erfreuten. Die ältere Reihe dieser Messen schließt sich an die Wochenmessen an; die jüngere, welche erst im 14. Jahrhundert entstanden zu sein scheint, ist besonders der Verehrung des Leidens Jesu, des Quelles der Erlösungsgnaden, gewidmet. Die Verehrung der Leidensgeheimnisse ist zwar altchristlich — ich erinnere nur an die Kreuzfeste —, aber die Messen zur Verehrung bestimmter Leidenswerkzeuge, der Wunden Christi u. a. drangen erst im 14. und 15. Jahrhunderte in weitere Kreise. Die hl. Gertrud [2]) von Helpede kennt den Gregorianischen Septenar nicht und auch der hl. Brigitta († 1373) war er unbekannt. Man ist berechtigt, das anzunehmen, weil beide ex professo über die Mittel, den armen Seelen zu helfen, handeln, ohne diese Messen zu erwähnen. Sie erwähnen freilich auch den Gregorianischen Tricenar nicht.

Aus der älteren Meßreihe lasse ich zwei Formulare folgen [3]):

---

1) Ich verweise auf Eberle S. 22. 23. 24, wo Belege für den Tricenar und Septenar in großer Zahl beigebracht werden.

2) Bei der hl. Gertrud kommen in Betracht lib. V, 1—17 des Legatus divinae pietatis (Edd. Benedd. Solesmenses. Paris 1875. I, 497 sqq.); bei der hl. Brigitta Revelat. lib. IV, 9; VI, 10 und Revell. extravagantes c. 56 (ed. Romae 1606. p. 247. 485. 829). In lib. IV, 9 ist zwar die Rede von dreißig Messen; sie sind aber von den Gregorianischen wesentlich verschieden. S. unten.

3) Sie sind dem Vorblatte des Clm 2873 (Kloster Aldersbach 14./15. Jahrh.) entnommen.

Digitized by Google

I.	1. De trinitate	3	lumina	3	elemosine
	2. De angelis	9	—	9	—
	3. De prophetis	10	—	10	—
	4. De apostolis	12	—	12	—
	5. De septem donis spiritus sancti	7	—	7	—
	6. De s. cruce	5	—	5	—
	7. De s. Virgine	1	—	1	—
II.	1. De trinitate	3	lumina	3	elemosine
	2. De s. Michaele	9	—	9	—
	3. De s. Johanne Ev.	3	—	3	—
	4. De s. apostolis	12	—	12	—
	5. De spiritu sancto	7	—	7	—
	6. De cruce	5	—	5	—
	7. De beata Virgine	10	—	10	—

Das erste Formular trägt die Aufschrift: ‚7 misse Gregorii', das zweite ‚pro una anima liberanda'; unter den Formularen steht noch die Bemerkung: ‚pro tribulacione sive angustia hominis.' Beide Formulare verrathen deutlich den Anschluß an die Wochenmessen durch die Messen de trinitate, de spiritu sancto, de angelis, de cruce und de beata Virgine. Das zweite Formular schreibt auffallender Weise die sonst in solchen Combinationen nicht üblichen Messen de s. Michaele und de s. Johanne Ev. vor. Die erste Messe erklärt sich daraus, daß St. Michael der Führer und Repräsentant der Engel ist. Bei der andern wird man einen Irrthum des Schreibers annehmen müssen, der statt Ev. schreiben mußte Bapt. Johannes Baptista ist aber der Repräsentant der Propheten. Somit stimmen die Formulare materiell überein.

Die Zahl der Kerzen und Almosen ist nicht willkürlich; sie steht im Zusammenhang mit den Heiligen oder mit dem Geheimniß, zu dessen Ehren die Messe gelesen wird. Bei der M. de trinitate ergab sich leicht die Zahl 3, für die M. de angelis bezeichneten die 9 Engelchöre die Zahl der Kerzen und Almosen, die auch für einen Engel beibehalten wird. In der Apostelmesse

Digitized by Google

wurden 12 Kerzen gebrannt, die Messe de spiritu sancto verlangte wegen der sieben Gaben des hl. Geistes 7, die de cruce wegen der fünf Wunden 5; die M. de beata Marie hat regelmäßig 1 Kerze und 1 Almosen; die Zahl 10 im zweiten Formular dürfte ein Schreibfehler sein. Warum St. Johannes Ev. 3 Kerzen erhält, ist ebenso wenig ersichtlich, wie die Zutheilung von 10 Kerzen für die Prophetenmesse [1]).

In der Diöcese Augsburg war diese Meßreihe unter dem Namen ‚Misse b. Marie nuncupate Confitemini' noch 1555 und darüber hinaus bis zur Einführung des Missale Romanum (1597) in officiellem Gebrauch. Die Reihe hat am Dienstag die missa de Johanne Baptista et omnibus prophetis cum XIV candelis [2]).

Beliebter als diese Reihe wurde eine andere, welche nur Messen zur Verehrung des Leidens Christi und der hl. Jungfrau enthält. In einem süddeutschen Meßbuche aus dem 15. Jahrhundert [3]) sind die sieben Messen in folgender Weise bezeichnet:

1) De dominica palmarum in memoriam vinculorum Christi;

2) de feria III post palm.: Nos autem gloriari [die heutige Messe]; in memoriam false adiuracionis Christi;

3) de feria IV post palm., in memoriam clavorum;

4) de s. cruce, in memoriam amarissime passionis;

5) requiem eternam, in memoriam sepulture domini;

6) de resurreccione, in memoriam resurreccionis;

7) de assumpcione virginis, in memoriam gaudii et tripudii marie.

In einer Einleitung wird der Ursprung der Messen so erzählt: ‚Sequuntur hic septem misse que videntur efficacie magne pro animabus in purgatorio existentibus pro celeriori liberacione prout manifeste [. . festate] sunt Gregorio pape

1) Ueber die Bedeutung und die Zahl der Kerzen und Almosen s. unten.

2) Vgl. Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie in der Diöcese Augsburg. Augsburg 1889. S. 339.

3) Clm 23960 Bl. 1.

Digitized by Google

ut ipse legeret pro expiacione reatus matris sue.' Eine Thatsache aus dem Leben Gregors I., auf welche sich diese Bemerkung beziehen könnte, ist nicht bekannt; sie ist eine freie Erfindung, die den Messen ein größeres Ansehen verschaffen sollte. Denselben Zweck verfolgt die fernere Bemerkung, daß Papst Leo III. diese Messen Karl dem Großen übersandt und Papst Innocenz sie bestätigt habe. Eine Seele sei einem Priester erschienen und habe ihm mitgetheilt, daß sie bis zum jüngsten Tage leiden müsse, wenn ihr nicht mit den sieben Messen geholfen würde. Der Priester las die Messen und die Seele erschien ihm wieder und verkündete ihm dankbar ihre Erlösung. Das erzählte der Priester von der Kanzel herab. Zwei Frauen, die dies hörten, versprachen sich gegenseitig, daß die zuerst Verstorbene erscheinen und über ihren Zustand berichten solle. Für die zuerst Verstorbene ließ ihre Freundin die sieben Messen lesen; die Seele erschien und meldete, daß sie erlöst sei. Daraufhin verkündete ein großer Doctor des Predigerordens die sieben Messen überall.

Durch diese Messen kann man aber auch, wie endlich mit Nachdruck bemerkt wird, sein künftiges Fegfeuer abkürzen, wenn man sie bei Lebzeiten lesen läßt, ja sie sind dann noch viel nützlicher [1]).

Die letztere Empfehlung enthält auch ein von Schulting [2]) benütztes Missale, wo überdies noch vorgeschrieben wird, daß bei jeder Messe sieben Almosen gegeben, die Vigilien und fünfzehn Pater noster und Ave Maria gebetet werden sollen. Die Bestätigung der Messen soll hiernach im Jahre 1411 durch Papst Innocenz erfolgt sein; wahrscheinlich ist Papst Innocenz VII. (1404 bis 1406) gemeint.

---

1) ‚Aduertendum eciam quod quilibet sacerdos deuotus potest easdem legere missas pro se eo existente in uita vel eciam pro alia persona laycali que desiderat sibi haberi huiusmodi missas, cum non minoris efficacie sunt pro celeriori liberacione a penis purgatorii post mortem ipsorum quam si post decessum eorum pro eis fuissent habite et lecte.'

2) Schulting III, 104: ‚Efficaciores autem sunt, si quis adhuc vivens pro se has legat aut legi faciat, quam post mortem.'

Digitized by Google

Ein Passauer Franziscaner-Missale aus dem 15. Jahrhundert leitet die sieben Messen wie folgt ein[1]: ‚Item quicunque voluerit animas a penis celeriter liberare celebret septem missas, quas sanctus Gregorius una cum indulgentiis instituit.' Auf demselben Blatte werden die Messen ‚umb welche so thuet oder last' in deutscher Sprache beschrieben.

Die Ausgaben des ‚Legatus divinae pietatis' der hl. Gertrud, jenes merkwürdigen Buches, welches die Offenbarungen der gottinnigen Aebtissin von Helpede († 1292) wiedergibt, enthalten eine Anweisung zur Persolvirung der sieben Gregorianischen Messen. Dieselbe entspricht im Allgemeinen den in den Missalien und sonstigen Büchern des 15. Jahrhunderts vorkommenden Belehrungen über jene Messen. Sie stammt jedoch nicht von der hl. Gertrud her und bildet auch keinen integrirenden Theil des ‚Legatus divinae pietatis'. Die Wiener Handschrift, welche der Ausgabe der Benedictiner von Solesmes zu Grunde liegt, hat diesen Passus nicht[2]). Letzterer führt sich sogar selbst als einen Zusatz ein. Der Heiligen waren diese Messen unbekannt. Schon die Erklärung des ‚magnum psalterium', einer langen und anstrengenden Gebetsübung für die Verstorbenen, erscheint als Zusatz eines Abschreibers[3]). Daran schließt nun derselbe oder ein anderer

1) Clm 11225 Bl. 335.

2) S. Gertrudis Magnae Legatus divinae pietatis edd. Benedictini Solesmenses. Paris. 1875. I, 574. Landsperg hat diesen Passus in seine Ausgaben aufgenommen; daher entnimmt sie die Benedictiner-Ausgabe.

3) A. a. O. S. 571. Die hl. Gertrud erfährt auf ihr Befragen vom Heiland die Wirkungen des ‚magnum psalterium'. Daran fügt ein späterer Schreiber — wie leicht erklärlich — eine Belehrung über diese nicht Vielen geläufige Gebetsübung. A. a. O. l. V, 18, p. 568. 571—573. Ueber das ‚magnum psalterium' erhält die Heilige folgenden Bescheid des Heilandes auf die Frage, was es bewirke: ‚Secundum quod cuiusquam affectus meretur.' Et subiunxit Dominus: ‚Amor ingenitae benignitatis meae instigat me quod ad cuiusquam preces nimium numerum absolvam animarum. Tamen ad quemlibet versum psalterii tres animas assigno redimendas.' Er sichert dann der Heiligen zu: ‚Tot multitudines assigno ad orationes tuas absolvendas, quot vicibus linguam commoveris ad aliquod verbum psalterii huius proferendum.'

Digitized by Google

Abschreiber die Erklärung der sieben Gregorianischen Messen[1]): ‚Ceterum hic non absurde adjiciendas putamus VII missas beato Gregorio Papae divinitus, ut majorum nostrorum habet traditio, revelatas, eo quod ad liberandum animas a poenis suis mirae sint virtutis, utpote quae meritis Christi, quibus omne debitum solvitur, potissimum sunt subnixae. Debes autem sub qualibet harum missarum, si facultas adsit, in honorem passionis Christi VII luminaria accendere et VII diebus quolibet die 15 Pater noster et Ave Maria legere et VII eleemosynas dare et unam vigiliam defunctorum legere quolibet horum dierum.'

Solche Vorgeschichten finden sich, wie gezeigt, sowohl beim Tricenar, wie bei anderen Meßreihen. Für die sieben Messen werden nun folgende Anweisungen gegeben:

Prima itaque missa est ‚Domine ne longe', cum Passione integra et in die Palmarum. Sub cuius memoria rogandus est Dominus per captivitatem suam, qua sponte se tradidit in manus peccatorum, ut liberet animam a captivitate poenarum quam sua propria meruit voluntate.

Secunda missa ‚Nos autem gloriari' cum Passione Domini ut feria tertia post Palmarum. Sub qua rogandus est Dominus per iniustam condemnationem ad mortem, ut animam liberet a iusto iudicio suo, cui sua propria voluntati se ream fecit.

Tertia missa ‚In nomine Domini' cum Passione sicut feria quarta post Palmarum. Sub qua rogandus est Dominus per innocentem sui affixionem pendentiamque dolorosissimam in cruce, ut liberet animam a debitis poenis quibus sua se voluntate affixit.

Quarta missa erit ‚Nos autem gloriari' ut supra, cum Passione ‚Egressus Jesus' ut in die Parasceves. Sub qua

---

1) Lib. V, 1—17, p. 497—566 enthält eine große Zahl von Beispielen über die Wirkung der Messe und einzelner Theile derselben für die Verstorbenen, aber kein Wort von den sieben Gregorianischen Messen, wiewohl es nahe lag, davon zu reden.

Digitized by Google

rogandus est Dominus per suam acerbissimam mortem et transfixionem Cordis, ut sanet animam a poenis et vulneribus peccatorum, quae sua voluntate contraxit.

Quinta missa ‚Requiem aeternam'. Sub qua rogandus est Dominus per sanctam sepulturam suam, qua ipse coeli terraeque dominator dignabatur in terra recondi, ut animam eruat a fouea peccatorum, in quam sua voluntate cecidit.

Sexta missa ‚Resurrexi', ut per gloriam iucundissimae resurrectionis suae animam ab omnibus peccatorum maculis mundare et suae gloriae participem facere dignetur.

Septima missa est ‚Gaudeamus', ut in die Assumptionis beatae Mariae, qua Dominus Jesus et Mater sua rogandi sunt per gaudium, quod in die Assumptionis suae suscepit ipsa Mater misericordiae, ut detur animae, precibus et meritis ipsius gloriosae Virginis, ab omni impedimento absolvi et coelesti sponso feliciter sociari.

Haec si pro aliis feceris, in hora mortis oratio tua in sinum tuum multiplicato fructu revertetur. Si autem haec ipse pro te feceris, dum vivis, hoc utique longe melius est quam post mortem ea ab aliis expectare; et fidelis Dominus qui occasionem benefaciendi quaerit custodiet reddetque ea tibi in tempore suo, per viscera misericordiae suae in quibus visitavit nos Oriens ex alto (Luc. I, 78).

In dieser Form, welche die Tradition des 15. Jahrhunderts repräsentirt, haben sich die sieben Gregorianischen Messen lange über das 16. Jahrhundert hinaus erhalten. In der Ueberlieferung wird auch der Frauen gedacht, die das oben erwähnte Abkommen getroffen haben, und des Barfüßer-Mönches, welcher die Uebung empfohlen und verbreitet hat. Auch die sieben Kerzen und sieben Almosen und die 15 Pater noster und Ave Maria nebst der Todtenvigilie werden vorgeschrieben [1]).

1) So in dem Clm 26286, einem handschriftlichen Anhang zu dem 1521 in Wien bei Singrenius erschienenen Rituale Bl. 1 ff., deutsch und lateinisch:

Digitized by Google

Schon im 15. Jahrhunderte wurden statt dieser sieben Gregorianischen Messen nur sechs gelesen. Man ließ die Missa ‚Requiem aeternam', die fünfte Messe, weg, während man die anderen sechs beibehielt. Als Empfehlung der sechs Messen wurden dieselben angeblichen Vorfälle erzählt, mit welchen man die sieben Messen als wirkungskräftig empfahl [1]). Da predigt ein Minorit über die Kraft dieser sechs Messen; zwei Frauen treffen das bekannte Abkommen; die sechs Messen werden für die zuerst Verstorbene gelesen und letztere erscheint dann in solcher Herrlichkeit, daß die überlebende Freundin vor ‚allzu großer Herzensfreude drei Tage ohne Speise und Trank blieb' [2]). Auch der Priester, welchen eine arme, bis zum jüngsten Tage für's Fegfeuer bestimmte Seele um die sechs Messen bittet, figurirt hier und erfährt dann von der Seele, daß sie erlöst sei, und daß die sechs Messen allen armen Seelen helfen [3]).

‚Di siben mess', ‚Septem missae aureae beato Gregorio a deo revelatae suffragantes animae ignibus purgatoreis'. Die handschriftlichen Aufzeichnungen stammen aus dem Jahre 1591 (Bl. 7).

1) Trierer Stadtbibliothek Cod. 215 (Sermones u. a. 15. Jahrhundert), Bl. 32—34 ‚De septem vel sex missis pro animis in purgatorio existentibus legendis'. Im Texte ist nur von sechs Messen die Rede; man sieht aus der Ueberschrift, daß sowohl sieben wie sechs gelesen wurden.

2) Daselbst Bl. 32': ‚Mortua autem utra et missis pro ea lectis reversa est anima in tanta claritate quod altera pre nimio gaudio tribus diebus sine omni refeccione cibi et potus remansit.'

3) Daselbst: „. . . reversa presbytero dixit: Ego sum ista anima pro qua sex missas legisti, per quas sine dubio omnibus penis sum liberata et ideo immediate rursum evolabo; et istud idem sepius exemplo et veritatis testimonio est probatum'. In einer Sammelhandschrift des ehemaligen Benedictinerstiftes Mondsee im Salzkammergut rühmt ein frommer Mönch das Verdienst derer, welche diese Messen lesen oder lesen lassen in überschwenglichen Worten und schließt seine Empfehlung, wie folgt Cod. Vindob. 3859 Bl. 177, 15. Jahrh.): ‚Ich rate euch auch treulich dasz im ein jedlich mensch in seinen leben selben mesz selbs lesz oder lasz lesen ee dan er stirbt, wan es im gar nutz ist zw dem ewigen leben; wan in dem charthusz orden ist es vast geworden dasz ainer für den andern spricht dy selbigen messen an iren lesten czeytten.'

Digitized by Google

Diese sechs Messen haben sich im katholischen Volke bis zum heutigen Tage erhalten und werden in Tractätlein, die natürlich ohne kirchliche Druckgenehmigung erscheinen, verbreitet. Thalhofer[1]) gibt den Inhalt von solchen wieder. Es steht darin nichts anderes, als was leichtgläubige Mönche und Weltgeistliche im 15. Jahrhunderte empfahlen und verbreiteten, nur ist zeitgemäß aus dem Barfüßer ein ‚hochgelehrter, gottseliger Priester aus der Gesellschaft Jesu' geworden.

Die sechs Messen sind, wie gezeigt, aus den sieben Messen durch Weglassung der fünften Messe entstanden. Da man alle Messen für die Verstorbenen las und der Cyclus eigentlich der Verehrung des Leidens Jesu gewidmet war, glaubte man die fünfte Messe (Requiem aeternam) entbehren zu können. Ob man die Sechszahl gewählt hat, weil am Sonntag wegen der Application pro populo keine Privatintention statthaft ist, darf man wohl bezweifeln. Thalhofer nimmt es an; ich glaube indessen, daß eine solche Erwägung den Betheiligten fern gelegen hat. Hätten sich doch immer reichlich Priester gefunden, welche den Sonntag für Privatintentionen frei hatten. Solchen Bildungen liegen oft Willkürlichkeiten und Zufälligkeiten zu Grunde oder auch fromme Meinungen, von welchen sich die Betheiligten leiten ließen. Man reducirte die Zahl der Messen aber nicht bloß auf sechs, sondern auch auf fünf.

Für letzteres bietet ein deutsches Formular aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts einen interessanten Beleg[2]). In der Einleitung wird von der Predigt des Barfüßers und von den beiden Frauen dasselbe erzählt, was von den sieben und sechs Messen berichtet wurde. Dann folgen die ‚Manungen', die man bei jeder

1) Das von Thalhofer (Linzer Quartalschrift 1884. S. 362) besprochene Tractätlein: ‚Nützlicher Bericht von sechs hl. Messen für Lebendige und Abgestorbene' ist in Reutlingen 1838 erschienen. Auch der darin empfohlene Gebrauch der Messen für Lebende findet sich,, wie oben gezeigt, in mittelalterlichen Meßreihen.

2) Es steht im Clm 4391 (St. Ulrich in Augsburg) aus dem J. 1343 Bl. 122' und ist von einer Hand aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts geschrieben.

Digitized by Google

der fünf Messen an ‚unsern herren' richten solle. Sie entsprechen den oben mitgetheilten Gebetsanweisungen. Da aber die sechste und siebente Messe weggelassen ist, fehlen auch die Gebete zu denselben. Die Fünfzahl entspricht den fünf Wunden des Herrn, wie denn auch bei den Votivmessen de cruce fünf Kerzen angezündet und fünf Almosen gespendet wurden. Am Schlusse wird endlich, wie bei der Empfehlung der sieben und sechs Messen, berichtet, daß eine arme Seele einem Priester erschienen sei und von ihm die fünf Messen erbeten habe. Die Handschrift gibt die fünf Meßformulare nicht an, aber die ‚Manungen' an die Gefangennahme, das Gericht, die Nägel, die Wunden und das Begräbniß zeigen, daß die Formulare eins, zwei, drei, vier und fünf der sieben Messen neuerer Reihe gewählt sind. Ich lasse das Ganze folgen:

‚Swer diz funf mess sprichet ainer sel mit andacht, die wird erlost und solt si bis an den iungsten tag in dem fegfur sin. Daz bregot uns ain barfuss an ainer offen predig horren zu frawen, die gehiessen an anders wedrin êe sturb, daz ir die ander die mess wel frummen, und die da starb die chom her wider nauch den funf messen und was also schon, daz die lebent also frolich wart — das si huntz an den dritten tag was ann essen und ann trinken.

Die erste mess ist daz man unsern herren sol manen der unschuldigen vanknuss; das er gevangen wart umb mich und umb dich und umb als menschlichs kunn; daz er durch der unschuldigen vanknus willen die sel welle loesen von der vanknus, darin si sich selber hant gelait mit rechten zugen und von ihrem aigenn willen.

In der andern mess sol man unsern herren manen des unschuldigen gerichtz, daz er zegericht gefueret wart umb dich und umb mich und umb alles menschlichs kunn; das er die sel well loesen von dem schuldigen gericht darin si sich selber hant gelait mit rechten zugen und von irem [1]) aigenn willen.

1) In der Hdschr.: irenim.

Digitized by Google

In der dritten mess sol man unsern herren manen des unschuldigen neglens, daz er an das crutz wart genegelt umb mich und umb dich und umb alls menschlichs kunn; und die sel well loesen von den schulden, dar in die sel genegelt ist mit rechten zugen und von irem aigenn willen.

In der vierten mess sol man unsern herren manen der wunden sines herzen und sines ellenden todes, den er an dem crutz nam umb mich und umb dich und umb alles menschlichs kunn; daz er die sel well hailen an iren wunden, die sie empfing von totlichen sunden mit rechten zugen und von irem aigenn willen.

In der funften mess sol man unsern herren manen der begrabt, daz er wart begraben in daz ertraich der da ain herr was und ist himelrichs und ertrichs, daz er die sel well loesen von der begrept ires fegfurs, das si hant verschult mit rechten zugen von irem aigenn willen.

Die funf mess tat ain sel ainem prister kunt und bat in, daz er si sprech; die solt huncz an den iungsten tag in dem fegfur sin gewesen und wart erloest; daz set si selber, welcher sel man es tut mit andacht die in dem fegfur ist, die wirt erloest; das dik bewert.'

Meß-Novenen waren selten; mir ist eine einzige zu Gesicht gekommen und zwar auf dem Deckel eines dem 14. Jahrhunderte entstammenden Missale aus dem Braunschweigischen, das sich heute in der Bibliotheca *Beveriana* zu Hildesheim befindet[1]). Den neunten Tag feierte die griechische Kirche für die Verstorbenen; sie unterschied sich in der Todtenfeier von der lateinischen auch dadurch, daß sie den vierzigsten statt des dreißigsten beging[2]), welche Tage auch die apostolischen Consti-

1) Cod. 681.

2) *Goar*, Euchologion sive Rituale Graecorum. Venet. 1730. p. 435 sqq. Die Palästinensische Kirche feierte übrigens mit der lateinischen den 3., 7. u. 30.; vgl. Usener, Der hl. Theodosios. Leipzig 1890. S. 135. 136.

Digitized by Google

tutionen festsetzten [1]). Die griechische Feier entsprach den heidnischen Novendiales. Aus diesem Grunde wurde sie von den Lateinern abgelehnt. Indessen erhielten sich die Novendiales doch wenigstens in Frankreich, wo die römischen Sitten tief eingewurzelt waren, bis in's späte Mittelalter. Pseudo-Alkuin erwähnt sie [2]), und Johannes Beleth [3]) bringt den Neunten sogar in Verbindung mit den neun Engelchören; beide aber und auch Durandus [4]) halten die Novendiales — Pseudo-Alkuin unter Berufung auf Augustinus — für unstatthaft, weil sie dem Heidenthum entstammen. Als Rest der Gepflogenheit, den Neunten zu feiern oder durch neun Tage für die Todten das hl. Opfer darbringen zu lassen, haben sich hie und da noch Meß-Novenen erhalten [5]). Auch die noch bestehenden neuntägigen Andachten hängen wohl mit den Novendiales zusammen.

Die Meß-Novene des oben genannten Meßbuches besteht aus folgenden Messen:

1) Dominica: missa de trinitate, 3 lumina, 3 elemosine;

2) feria II: de angelis, 9 lum. et 9 elem.;

3) feria III: de apostolis, 12 lum. et 12 elem.;

4) feria IV: de evangelistis, 4 lum. et 4 elem.;

5) feria V: de sancto spiritu, 7 lum. et 7 elem.

6) feria VI: de sancta cruce, 5 lum. et 5 elem.;

7) sabbato: de sancta Maria cum uno lumine et una elemosina;

8) die dominica: de omnibus sanctis;

9) feria II: de omnibus fidelibus defunctis.

Die ersten sieben Messen sind die sieben sog. Gregorianischen; es ist nur statt der missa de prophetis die de evangelistis

1) Lib. VIII, 42 bei Migne P. G. I, 1446.

2) De divinis officiis bei Hittorp p. 296.

3) Explicat. divin. officii c. 160, Bl. 575'.

4) A. a. O. VII, 35, Bl. 453.

5) In Frankreich waren die Novenen-Andachten schon im 14. und 15. Jahrhunderte beliebt und verbreitet. Gerson spricht wiederholt von denselben. Opp. ed. Dupin Antverp. 1706. II, 409; III, 471. 473.

Digitized by Google

gewählt. Zugesetzt sind die Messen des zweiten Sonntags und des zweiten Montags. Für dieselben sind keine lumina und keine eleemosynae bestimmt. Ohne Zweifel ist das Novene-Formular aus dem Septenar entstanden.

Unabhängig von den Gregorianischen Messen hat sich die Meinung gebildet, daß die drei Messen ‚Dominus dixit', ‚Puer natus est' und ‚Nos autem gloriari oportet' eine ganz besondere Kraft zur Befreiung der Seelen aus den Peinen des Fegfeuers besitzen. Die ersten beiden Messen sind die erste und dritte Weihnachtsmesse. Die Stunde, in welcher die erste Weihnachtsmesse (Christnacht) gelesen wurde, war im Glauben des Volkes geheimnißvoll und wunderbar. Da öffnet sich Himmel und Erde, um die Menschen zu beglücken, da ist es denen, welche geheime Künste zu gebrauchen verstanden, gestattet, in die Zukunft zu blicken und auch die Wunder der Gegenwart zu schauen. Es kann darum nicht befremdlich erscheinen, wenn man den Messen dieses hochheiligen Tages eine besonders wirksame Kraft beimaß. Die zweite Weihnachtsmesse ließ man bei Seite; statt derselben wählte man die Missa de cruce, um gleichsam den Anfang und das Ende des Opferlebens Jesu Christi, aus welchem den Lebenden, wie den Verstorbenen die Gnade zuströmt, zu verbinden. ‚Sunt tres missae sequentes' — so werden die Messen eingeleitet [1]) — ‚tantae efficaciae, ut etiam anima usque ad diem extremi iudicii purganda liberetur a poena horribili'. Sie heißen darum auch die ‚drey guete mess' und sind gelehrt ‚von einer göttlich stimbe aus der oblatum einen briester da er gottes leichnam in seiner handt hatte'. ‚Wer si spricht einer seel die leiden sol bis auf den jungsten tag die wird ledig in 30 tag' [2]).

Eine eigenthümliche Reihe von dreißig Messen findet sich in den Offenbarungen der hl. Brigitta († 1373). Für die Rettung einer Seele, die viel im Fegfeuer zu leiden hatte, gibt ihr ein Engel u. a. folgende Mittel an: Sie solle dreißig Kelche

1) Bei Schulting III, 105.

2) Clm 26286 Bl. 7' Handschrift aus dem Jahre 1491.

Digitized by Google

schenken zum Gebrauch in der Messe; dann solle sie dreißig fromme Priester aussuchen, von welchen jeder dreißig Messen lesen soll, wann er kann, nämlich ‚9 de martyribus', 9 de confessoribus, 9 de omnibus sanctis, 1 de angelis, 1 de sancta Maria und 1 de Trinitate' [1]). Es waren also neunhundert Messen zu lesen. Die Zahl dreißig könnte vielleicht auf die Bekanntschaft mit den Gregorianischen Messen schließen lassen; indessen steht die Klausel ‚quando possunt' zu der Gregorianischen Bestimmung, daß die Messen ohne Unterbrechung gelesen werden müssen, in schroffem Gegensatz. Die Messen werden also nicht als die Gregorianischen angesehen werden können. Die hl. Brigitta scheint die letzteren entweder nicht gekannt oder von deren großer Wirksamkeit nicht überzeugt gewesen zu sein. Denn so oft in ihren Offenbarungen als Mittel zur Befreiung der armen Seelen die Persolvirung von Messen empfohlen wird, sind es immer andere Meßreihen, als die Gregorianischen. So empfiehlt keine Geringere als die Gottesmutter selbst der Heiligen, für ihren verstorbenen Freund folgende Messen lesen zu lassen: Je eine Messe zu Ehren jedes Festes des Herrn, d. h. je eine de nativitate, de circumcisione, de corpore Christi, de passione, de pascha, de ascensione, de pentecoste; ferner je eine von den Festen Mariens, die aber nicht specialisirt sind; man wird die vier Feste purificatio, annuntiatio, assumptio und nativitas annehmen können; dann neun Messen zu Ehren der neun Engelchöre und endlich eine Messe für die Verstorbenen. Das sind zusammen 22 Messen, für welche Zahl Vorgänge fehlen [2]).

---

1) Revelat. l. IV, 9 ed. Romae 1606. p. 247: ‚Secundum Vae fuit quod non timuit Deum, ideo pro isto absolvendo eligantur XXX sacerdotes devoti iudicio hominum, quorum quilibet dicat XXX Missas, quando possunt, IX de martyribus, IX de confessoribus, IX de omnibus sanctis, XXVIII. de angelis, XXIX. de sancta Maria, trigesimam de sancta Trinitate.' Ein anderes Mittel, die Seele zu befreien, ist die an dreißig Armen zu vollziehende Fußwaschung, die zugleich mit Speise, Trank und Kleidung zu versehen sind.

2) Revelat. VI, 10 p. 485: ‚Ideo dicatur una missa de qualibet solemnitate filii mei, scilicet una de Nativitate, una de Circumcisione,

Digitized by Google

In einer andern Offenbarung nennt der verſtorbene Gatte der Heiligen, Wulf Gudmarſon, als Meſſen, von deren Perſolvirung er die raſche Erlöſung aus dem Fegfeuer erhoffte, die Meſſen de s. Maria, die ‚Salvatrix' genannt wird, de angelis, de omnibus sanctis, pro defunctis, endlich de passione. Die Meſſen ſollen durch ein Jahr hindurch ununterbrochen geleſen werden [1]). Dieſe Meßreihen haben aber trotz der Verehrung, welche die hl. Brigitta im 15. Jahrhunderte in Deutſchland gewann, keine Verbreitung gefunden.

---

una de Epiphania, una de Corpore Christi, una de Passione, una de Pascha, alia de Ascensione et una de Pentecoste. Item una missa de qualibet solemnitate, quae in honore meo celebratur. Item novem missae in honorem novem ordinum angelorum, quae missae angelorum cum celebrantur novem pauperes colliguntur, quibus victus et vestitus ministretur, ut angeli quibus ad custodiam datus fuit et quos multipliciter offendit, per hanc modicam oblationem placari possint, et animam eius deo suo offerre valeant. Deinde una missa generaliter pro omnibus defunctis dicatur . . .

1) Revelat. extravag. c. 56, p. 829: „. . . rogate ut per annum integrum facias continue celebrare missas de Salvatrice nostra sanctissima Maria, de Angelis et de omnibus sanctis et pro defunctis. Insuper de Passione Christi Salvatoris nostri, quia spero me liberari citius.

(Fortſetzung folgt.)

Digitized by Google

XXIV.

Zur Streitfrage über Dürer's religiöses Bekenntniß.

(Von Anton Weber.)

H. Keiter hat bei einer Besprechung meiner Schrift: „Albrecht Dürer" (2. Aufl. Regensburg 1894) im ‚Deutschen Hausschatz' (20, 287) erklärt: „Die Hauptstreitfrage, Dürer's Glaubensbekenntniß, wird für jeden ruhigen Denker endgiltig entschieden; ob sie freilich damit auch begraben wird, ist trotz Weber's überzeugenden Ausführungen eine Frage." Dieselbe Meinung sprach F. Konrad im fränkischen ‚Hausschatz' (1894 Nr. 27) mit folgenden Worten aus: „Die Hälfte der Schrift erörtert die Frage, ob Dürer protestantisch oder katholisch war. Eingehend werden die Urtheile für und gegen erwähnt und nach ihrem Werth geprüft .... Wir glauben, daß ein unbefangener Leser der Anschauung, daß Dürer im Leben und Sterben ein Katholik war, nicht widerstehen kann. Es ist ja wahr, daß beim Beginne der Neuerung nicht nur bei Laien, sondern auch bei wahrheitssuchenden Theologen ein gewisser Zustand des Zweifelns und unsicheren Tastens vorhanden war, bis es diesen im weiteren Verlaufe der Kirchenspaltung wie Schuppen von den Augen fiel, und sie erkannten, in welches Wirrsal die neuen Lehren führen mußten. So war es auch bei Dürer. Auch er mußte sich zur katholischen Ueberzeugung durch mancherlei Zweifel durchringen; aber Weber's Biographie läßt uns klar erkennen, daß Dürer im Grund genommen katholisch war und blieb und als Katholik gestorben ist. Freilich wird auch trotz Weber's klarer Beweisführung die Opposition nicht verstummen, wie es ja fast unmöglich ist, historische Irrthümer, wenn die Confession im Spiel ist, endgiltig aus der Welt zu schaffen."

Die beiden Schriftsteller hatten sich in ihrem Urtheile nicht getäuscht.

Digitized by Google

1. So hat M. Zucker in der ‚Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte' (1895) im Ganzen seine Gedanken wiederholt, die er in seiner Broschüre: „Dürer's Stellung zur Reformation" (1886) bereits ausgesprochen hatte. Dieselben waren größtentheils dem großen Werke M. Thausing's (Dürer, Leipzig 1876) entnommen. Darin gab sich dieser Dürerforscher alle Mühe, den Nürnberger Meister zum Protestanten zu machen, aber später sah er sich, unter dem Gewichte seiner weiteren Studien, gezwungen, seine Ausführungen durch das Geständniß in den „Wiener Kunstbriefen" (Leipzig 1884, S. 102) zu widerrufen: „Es wäre ganz unhistorisch, Dürer zu einem Protestanten stempeln zu wollen" und: „Wir dürfen immerhin annehmen, daß Dürer im vollen Vertrauen auf seine Rechtgläubigkeit als Katholik gestorben sei." Zucker, Lange und andere Gegner wiederholen nun die Gründe Thausing's, verschweigen jedoch, daß dieser am Schlusse seines Lebens durch obige Sätze seine früheren Behauptungen zurückgenommen und in anerkennenswerther Weise seinen Irrthum eingestanden hat. Dieser Widerruf des berühmtesten Dürerkenners macht eine ausführliche Widerlegung der neuerdings von Zucker und Lange vorgebrachten Einwände überflüssig; sie haben übrigens in meinem Buche ihre Erledigung gefunden. Zwei Punkte jedoch, welche ich seiner Zeit nicht erörtert habe, sollen jetzt nachgeholt werden.

Dürer berichtet in seinem Tagebuche der niederländischen Reise, daß er seine Osterpflicht als gehorsamer Sohn der Kirche verrichtet habe. Durch das allgemeine Concil vom Jahre 1215 ist verordnet, daß man wenigstens einmal im Jahre beichten und zur österlichen Zeit die hl. Communion empfangen solle. Gewöhnlich werden aber Beicht und Communion verbunden. Dürer beichtet[1]) daher an der Wende des Monats März 1521 und verehrte dem Priester eine freiwillige Gabe. „Ich habe meinem Beichtvater zehn Stüber gegeben." Der Katholik nennt aber nur den Welt- oder Ordensgeistlichen, dem er wirklich gebeichtet hat, seinen Beichtvater. Die ansehnliche Spende, acht Mark nach heutigen Werthverhältnissen, ist ein Beweis der Dankbarkeit des

1) Luther hatte die Beicht, wie vieles Andere bereits „abgethan".

Digitized by Google

Künstlers für die gehabte Mühe; denn die Beichtväter dürfen für ihre Bemühung absolut nichts verlangen. Kurz darauf folgt die Aufzeichnung: „Vier Stüber dem Beichtvater." Es ist möglich, daß diese Gabe der Osterpflicht von Seiten seiner Frau und seiner Magd gegolten hat. Zum Beginne des Juni 1521 merkt er ein weiteres Geschenk an: „Dem Mönche, bei dem meine Frau gebeichtet hat, dem habe ich acht Stüber gegeben." Dürer zeichnet nur seine Ausgaben auf; er und seine Frau könnten noch öfter die hl. Sacramente empfangen haben, ohne daß sie dem Priester ihren Dank durch eine finanzielle Ehrung erwiesen.

Mit diesem Auszuge aus dem Tagebuche vergleiche man die auffallende Darstellung Zucker's: Dürer „berichtet weder von einem mehrmaligen Beichten, noch daß er selbst gebeichtet habe, sondern er erwähnt dies nur einmal von seiner Frau" (S. 60). Dürer sagt gerade das Gegentheil. Oder sollte er seinem Beichtvater den Beichtpfennig für eine nicht abgelegte Beicht bezahlt haben?

Dürer's Bekenntniß in seiner „Unterweisung der Messung" vom Jahre 1527: „Das Wort Gottes bleibt ewiglich, dies Wort ist Christus, aller Christgläubigen Heil", faßt Zucker S. 30 als Kennzeichen des Lutherthums auf und ruft pathetisch aus: „Gewiß ein sehr bestimmtes Zeugniß." Aber der Katholik betete damals und betet in der Gegenwart dreimal des Tages beim Aveläuten: „Das Wort ist Fleisch geworden", und die katholische Kirche hat „das Wort Gottes", wie es durch die hl. Schrift und die Tradition überliefert wird, unverfälscht bewahrt, während den Protestanten vor lauter Kritik von der Bibel fast nur der Einband unversehrt geblieben ist.

Zucker steht in beiden Fällen als Protestant vor den Katholiken leicht zu erfassenden Gebräuchen, wie ehedem der Wanderer vor der räthselaufgebenden Sphinx, ohne so glücklich wie Oedipus zu sein. Doch erkennen wir Zucker gegenüber gern an, daß er seine Fehde nicht leidenschaftlich gestaltete.

2. Anders geht E. Mummenhoff in den „Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg" (Nürnberg 1898, S. 37), von Lutherzorn erregt, zu Werke. Mit allgemeinen, kurzen Phrasen, ohne alle Begründung fällt er ein absprechendes Urtheil

Digitized by Google

(über die erste Auflage meiner Schrift), stößt aber, sich widersprechend, den Schreckensruf aus: „Tendenzschrift der gefährlichsten Sorte." Mir imponiren allgemeine Lob- oder Tadelanzeigen nicht, diese können nach Gunst oder Mißgunst geschaffen werden, ohne daß der Recensent das Buch liest. Mummenhoff's paar Sätze verdienen daher keine weitere Beachtung.

3. In demselben Tone ergeht sich K. Lange in den ‚Grenzboten' (55 [1896], 1, 266 ff.). Seine Polemik bewahrt nicht jene Ruhe und Sachlichkeit, welche eine wissenschaftliche Frage erfordert; vielfach mußten Verdrehungen, Verdächtigungen und beleidigende Vorwürfe den Mangel an Gründen ersetzen. Bei der Kühnheit aber, mit welcher Lange für seinen alten Standpunkt eintritt, hätte man ein kräftiges Beweismaterial erwarten dürfen. Allein bei einem Ueberblick seiner Argumente gewinnt man den Eindruck, daß er mit verbrauchten Waffen und gegen ein selbstgezimmertes Luftschloß kämpft; denn ich hatte nicht in Abrede gestellt, daß Dürer, wie so viele, sogar Theologen, für den vermeintlichen frommen und für das Wohl der Kirche besorgten Ordenspriester Martin bis in das Jahr 1521 begeistert war. In diesem Jahre, da über Luther der Kirchenbann und die Reichsacht verhängt wurden, mußten sich die Geister scheiden. Aber auf alle unrichtigen Auffassungen und Beweisführungen will ich nicht eingehen, weil über diese bereits von Thausing vorgebrachten, von Zucker wiederholten Ansichten der aufrichtige Forscher sich aus meinem Buche ein sachliches Urtheil bilden kann. Einige weitere Bemerkungen füge ich jedoch hier an.

Lange erhebt zunächst den Vorwurf der „Tendenz", ohne zu bedenken: „Wer im Glashause sitzt, soll nicht nach anderen mit Steinen werfen." Gegen dieses Schlagwort kann ich mich im Allgemeinen mit den Worten seines Confessionsgenossen F. Paulsen (Geschichte des gelehrten Unterrichts, 2. Aufl. Leipzig 1896, 1, 195 f.) gegen Th. Kolde wehren: „Auch die Darstellung hat man tendenziös gescholten ... Als ob ich daran Schuld wäre, daß in der Reformationsgeschichte Thatsachen vorkommen, die einem eifrigen Lutherbiographen unbequem sein mögen. Oder meint man etwa, die Thatsachen dadurch aus der Welt zu bringen, daß man sie in der Darstellung übergeht? Was man in Wirklichkeit erreicht, ist

Digitized by Google

allein dies, daß die katholische Geschichtsschreibung nun die übergangenen Dinge an's Licht zieht, in den Vordergrund stellt und damit zugleich die Wahrhaftigkeit protestantischer Darstellungen überhaupt dem Leser verdächtig macht. Janssen's Geschichte des deutschen Volkes hätte nicht den großen Eindruck machen können — auch eine unbequeme Thatsache für manche protestantische Kreise —, wenn nicht die protestantische Geschichtsschreibung der Neigung, die unbequemen Thatsachen zu übergehen, so sehr nachgegeben hätte." Vom Standpunkte der Wissenschaft aus bedauern wir es, daß in dieser Weise confessionelle Voreingenommenheit in einer rein historischen Frage, die zudem dem Katholicismus und Protestantismus keinen Nutzen oder Schaden verursacht, eine Rolle spielt. Es mag allerdings schwer fallen, die Wahrheit zu erkennen und anzuerkennen, wenn dieselbe den eigenen Wünschen nicht entspricht oder der eigenen Confession entgegen zu sein scheint, aber das berechtigt doch nicht, die von anderer Seite erfolgte Bekundung der Wahrheit als tendenziös hinzustellen.

I. Um Einzelnes anzuführen, so legt Lange den „Apostelbildern" Dürer's eine protestantische Deutung unter. „Daß Dürer gerade in den letzten Jahren seines Lebens besonders gern Apostel oder Evangelisten dargestellt hat, erklärt sich natürlich nur aus seiner und seiner Mitbürger evangelischer Geistesrichtung während dieser Zeit" (S. 273). Ist das ein wissenschaftliches Urtheil? Haben nicht unzählige Bildhauer und Maler vor dem Auftreten des sächsischen Mönches mit Apostelgestalten die Kirchen außen und innen geschmückt? Ich erwähne nur die Statuen „del incomparable portico de la Gloria" der Cathedrale von Santiago de Compostela aus dem 12. Jahrhundert. Selbst große Kirchen wurden allen Aposteln oder einzelnen derselben errichtet. Sind die Stifter und Künstler Anhänger des Lutherthums gewesen? Hier trifft die Mahnung des Mephistopheles zu:

„Mein theurer Freund! Ich rath Euch d'rum:
Zuerst Collegium logicum!"

Im Jahre 1526 übergab Dürer zwei Flügelbilder mit den Aposteln Petrus, Paulus und Johannes und dem Evangelisten

Digitized by Google

Markus, welche die vier Temperamente nach dem Zeugnisse seines Gehilfen Neudörfer versinnlichen, dem Nürnberger Rathe. Dazu bringt Lange den ähnlichen Trugschluß: „Wenn er diese Apostelbilder dem Rathe der Stadt Nürnberg zum Geschenke macht, so kann das, da der Rath der Stadt Nürnberg gut lutherisch[1]) war und die Reformation seit zwei Jahren eingeführt hatte, selbstverständlich nur einen specifisch lutherischen Sinn haben" (S. 273)

Ueberdies setzt sich Lange mit seinen eigenen Worten in Widerspruch, welche ein paar Seiten später stehen: „Ich habe immer die Meinung vertreten, daß Dürer als Künstler durchaus auf dem Boden der katholischen Kirche gestanden habe" (S. 277). Ganz richtig führt er aus: „Zahlreiche Holzschnitte und Kupferstiche Dürer's und viele seiner Bilder sind dem katholischen Marien- oder Heiligencultus gewidmet. In streng katholischer Gläubigkeit schildert er den Eustachius, dem auf der Jagd der Hirsch mit dem Crucifix im Geweih begegnet, den heiligen Gregorius, dem bei der Messe auf dem Altare der todte Christus mit den Leidenswerkzeugen erscheint, den heiligen Franziscus, der die Wundmale empfängt, das Martyrium der heiligen Katharina. Zweimal hat er die gräßliche Ermordung der zehntausend Martyrer, nicht weniger als fünfmal den heiligen Christophorus mit dem Christkinde dargestellt. Durchaus katholisch sind die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus gedacht, die das Schweißtuch der Veronika halten, durchaus katholisch der Büßer, der vor dem Altare kniet und sich den Rücken mit der Geißel schlägt"[2]).

Aber Unrecht hat Lange[3]), wenn er einen Zwiespalt in die Person Dürer's setzt, dem Künstler die katholische Auffassung zuschreibt und den Menschen für das Lutherthum in Anspruch nimmt. Nein, Dürer war ein ganzer Mann; wie er fühlte, gab er sich.

---

1) „Das Volk und der Rath waren zur Zeit des Auftretens Luther's noch durch und durch katholisch; erst den winkenden Kirchengütern gelang es, einen Umschwung in Nürnberg herbeizuführen." ‚Beilage zur Augsburger Postzeitung' 1898 Nr. 65. Ein Theil des Rathes blieb jedoch katholisch.

2) Grenzboten 51 (1892), 1, 391 f.

3) Grenzboten 55 (1896), 1, 277.

Digitized by Google

Der Charakterlosigkeit, katholische Kunst auszuüben [1]) und lutherisch zu denken, machte er sich nicht schuldig. Die Zumuthung eines doppelten Gebrauches der Freiheit als Künstler und als Schriftsteller wäre Auflösung der sittlichen Persönlichkeit. Diesen Versuch hat schon A. Springer mit den Worten zurückgewiesen: „Bei Dürer darf man Werk und Persönlichkeit nicht trennen. In jenem spiegelt sich stets hell und klar die Stimmung, das innere Leben des Künstlers wieder." „Künstler und Mensch decken sich bei ihm vollkommen" [2]). Den gleichen Gedanken vertritt H. Grimm: „Wir verlangen von einem Künstler, wenn ihm dieser Ehrenname zuertheilt werden soll, Harmonie der ganzen Existenz mit den Werken" [3]).

Die Unterschriften aber, welche der Schönschreiber Johann Neudörfer fertigte, können nicht als Beweismittel lutherischer Gesinnung Dürer's dienen. Die vorausgehende Mahnung: „Alle weltlichen Regenten in diesen gefährlichen Zeiten nehmen billig acht, daß sie nicht für das göttliche Wort menschliche Verführung annehmen; denn Gott will nicht zu seinem Worte gethan noch davon genommen haben", scheint sogar gegen Luther gerichtet zu sein. Dieser Professor war es ja, welcher z. B. das Wort „allein" dem Bibeltexte hinzufügte, um seiner Hauptlehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben eine biblische Färbung zu geben, der ganze Bücher des Alten und des Neuen Testamentes verwarf. Zum ersteren seien nur folgende Worte Luther's angeführt: „Wenn Mose dich einschüchtern will mit seinen dummen zehn Geboten, so sage nur flugs: packe dich zu den Jüden; kehre dich nicht an sein Schrecken und Drohen, sondern halte ihn verdächtig als den ärgsten Ketzer, verbannten und verdammten Menschen, der noch ärger ist als der Papst und der Teufel" [4]). Als Beweis in Bezug auf letzteres sei an sein Urtheil über den

---

1) Baumgarten drückte sich aus: „Seine Kunst ging nach Brod." Freiburger Tagblatt 1897, Nr. 28.

2) A. Dürer, S. 136. 160.

3) A. Dürer, Berlin 1866. S. 38.

4) Al. Redner, Streifzüge. Mainz 1897. S. 17.

Digitized by Google

Brief des hl. Apostels Jakobus erinnert: „eyn rechte stroern Epistel", welche „keyn Euangelisch Art" an sich habe.

Ferner ist jedem der vier Heiligen eine Stelle aus seiner eigenen Schrift beigefügt. Ihre Wahl war sicherlich beeinflußt von dem Evangelium des hl. Matthäus (7, 15—21), das vor falschen Propheten warnt, dagegen zur Vollbringung guter Werke auffordert; sie sind eine Art Parallele. In diesen Stellen, welche seit Jahrhunderten jedes Jahr auf den 7. Sonntag nach Pfingsten — der Zeit der Niederschrift Neudörfer's — in jeder katholischen Kirche feierlich verlesen werden, kann nur Voreingenommenheit ein Bekenntniß des Lutherthums sehen.

Auch die Nürnberger des 17. Jahrhunderts wußten nichts davon, daß die vier Heiligen und die Unterschriften lutherischen Geist athmen sollen. Denn als Kurfürst Maximilian von Bayern die Ueberlassung der Dürerbilder wünschte, der Rath aber sie für Nürnberg erhalten wollte, suchte man nicht den gut katholischen Fürsten durch den Hinweis auf den in den Bildern oder den Beischriften liegenden Protestantismus von seinem Verlangen abzubringen. Das Gutachten, zu dem der Rathsconsulent Dr. Oelhafen am 23. August 1627 aufgefordert worden war, gibt als Beweggründe für die Abtretung nur an: 1) Die Copie „streiche nicht weit von dem Originale"; 2) ist das Original defect, der Kurfürst werde die Copie behalten; 3) ist dem Markus das ganze Gesicht und dem Johannes der Rock sehr schadhaft; 4) „sind dem Originale aus den vier Evangelisten solche Sprüche von Widerchrist, von Menschensatzungen und Hoffahrt beigegeben, daß die Jesuiter zu München ohne Zweifel die Zurücksendung desselben anrathen werden", und 5) sei der Rath ja noch im Besitze einiger Dürer'schen Kunstwerke[1]). Das Rathsschreiben selbst vom 27. August 1627 enthält nur die harmlosen Worte: Wir „haben Ewer Churfürstlichen Durchlaucht Camerdiener[2]) beides, die originalia vnd copien, verfolgen lassen vnd wollen Ewer Churfürstliche Durch-

1) Joseph Baader, Beiträge zur Kunstgeschichte Nürnbergs. Nördlingen 1860. S. 13.

2) Secretär Augustin Haimbl.

Digitized by Google

laucht vnderthänigst haimgestellt haben, welche Sie vnder denselben behalten oder vnß gnädigst wiederumb zukommen laßen wollen“ [1]).

Wir schließen: Dürer's Kunst mit Einschluß der Münchener Heiligenbilder ist katholisch, und unter den Hunderten von Werken findet sich keines, das die Neuerung verherrlicht oder katholische Lehren, Gebräuche oder Personen (Weltgeistliche oder Ordensleute) verhöhnt, wie dies bei Lukas Kranach der Fall ist.

II. Aus Dürer's schriftlichem Nachlaß sollte ferner ein Verzeichniß von sechzehn Schriftchen Luther's die lutherische Gesinnung des Künstlers beurkunden. Ich wies diesen Versuch zurück, zumal der Meister die Büchertitel vor Verhängung des Kirchenbannes und der Reichsacht über Luther aufgezeichnet hat.

Hält Herr Lange wirklich den Syllogismus für richtig: Wer Titel lutherischer Schriften verzeichnet, ist Lutheraner. Nun schrieb Dürer — sage sechzehn — (deutsche) Titel von Luther's Schriften auf, also war er Lutheraner?

Auch ein nicht scholastisch Gebildeter erkennt den Fehlschluß. Professor Lange verzichtete aber keineswegs auf diesen „Beweis für Dürer's lutherische Gesinnung“, sondern fand ihn sogar „sehr interessant“ [2]). Es ist jedoch „sehr unstatthaft, in dem Verzeichnisse die häretische Gesinnung des Mannes erblicken zu wollen. Vielmehr ist in dem plötzlichen Abbrechen des Verzeichnisses ein Fingerzeig für das Gegentheil gegeben“ [3]).

Lange glaubt ferner mit „Keulenschlägen“ für die Behauptung, Dürer sei von der katholischen Kirche abgefallen und ein Anhänger der neuen Lehre geworden, einzutreten, wenn er auf jene verworrene Stelle des Tagebuches hinweist, welches Dürer auf der niederländischen Reise von Juli 1520 bis Juli 1521 führte. Damit hat es folgende Bewandtniß. Nachdem Luther infolge des Befehls seines Kurfürsten auf die Wartburg gebracht worden war, um ihn den Folgen der Reichsacht zu entziehen, streuten seine An-

---

1) Baader, Beiträge. Zweite Reihe. Nördlingen 1862. S. 74.

2) Grenzboten 55 (1896), 1, 275.

3) Aus der Besprechung meines Buches „Dürer“ in der ‚Innsbrucker Zeitschrift‘ 19 (1895), 764.

Digitized by Google

hänger aus, er sei von den „Papisten" gegen das kaiserliche Geleit verrätherisch aufgegriffen und gefangen, vielleicht ermordet worden. Ueber diesen (erlogenen) Verrath war Dürer entrüstet und ließ sich zu dem heftigen Erguſſe hinreißen. Aber „sein scharfes Urtheil über diesen erdichteten Eingriff in die persönliche Freiheit eines Menschen, welcher unter dem Schutze des Kaisers stand, hat indeß nichts zu thun mit einer Erhebung gegen die katholische Kirche, zu der sich der Meister sogar in engstem Zusammenhange mit jenen leidenschaftlichen Sätzen bekennt" [1]).

Lange beharrt auf seiner Meinung, daß Dürer im Jahre 1523 durch eine Bemerkung auf einem Holzschnitte Albrecht Altdorfer's, den jedoch Lange dem Michael Ostendorfer irrthümlich zuschreibt, sich gegen die Marienverehrung geäußert habe.

Der große Holzschnitt, der die Kapelle der „schönen Maria" zu Regensburg darstellt, wird jetzt auf der Veste Koburg bewahrt; ich reiste deßhalb zu genauer Informirung dahin und gelangte zu folgendem Resultate.

Die Aufschrift nebst Monogramm Dürer's hat sicherlich ein Besitzer im Jahre 1523 hinzugefügt in der Meinung, das Blatt rühre von A. Dürer her, oder absichtlich, um dem Blatte einen gefeierten Namen zu geben und im Falle des Verkaufes einen höheren Preis zu erzielen, wie ja auch der Hamburger Buchhändler G. Ludwig Froben Altdorfer's Schilderung des Sündenfalles und der Erlösung des Menschengeschlechtes in vierzig kleinen Holzschnitten im Jahre 1604 unter Dürer's Namen fast vollzählig neu abdrucken ließ. Die Schrift in Koburg weicht von der Dürer's ab; dieser führte in der Regel eine kräftigere Hand, während hier mehr nachgekritzelt, als im freien Zuge die Feder gebraucht ist. Zugleich erscheint eine große Verschiedenheit zwischen den hier verwendeten Buchstaben D, v, w, z und den anerkannt ächten Dürer's. Ueberdies weist der unbeholfene Stil der Inschrift nicht auf den gewandten Schriftsteller Dürer hin.

Später sah man ein, daß der Holzschnitt nicht Dürer zugetheilt werden könne; man vermuthete jetzt einen anderen Künstler

1) Zeitschrift für katholische Theologie 19 (1895), 764.

Digitized by Google

und schrieb: „A. S. Beham" (?) unten an den Rand hinzu, indem man wohl an Hans Sebald Beham als Verfertiger des Blattes dachte. Ein späterer, besser unterrichteter Besitzer durchstrich diesen Namen und schrieb den wirklichen Künstler „A. Aldorfer" rechts darüber. Die Zahl „78" könnte das Jahr 1578 bedeuten als die Zeit, in welcher die Umtaufe geschah.

Betrachten wir nun die Worte selbst. Sie lauten in Uebersetzung: „Dieses Gespenst hat sich wider die heilige Schrift erhoben zu Regensburg und ist vom Bischofe verhängt worden, zeitlichen Nutzens halben nicht abgestellt. Gott helfe uns, daß wir seine werthe Mutter nicht also unehren, sondern ehren in Christo Jesu. Amen." Die Zeilen enthalten nichts gegen den rechten Mariencult bei ruhiger Erwägung[1]), und Lange schießt über das Ziel hinaus, wenn er Dürer den Mariencultus verurtheilen läßt. Daß das Muttergottesbild an sich als Gespenst bezeichnet worden war, „ist keineswegs nothwendig anzunehmen"[2]). Erst ein Mißbrauch oder eine abergläubische Ausschreitung, somit ein Gegensatz „wider die hl. Schrift", stempelt es dazu. Auch gibt der Schreiber zu, daß von Seite des Bischofs den Gefahren, bezw. einer übertriebenen Verehrung, entgegengetreten worden ist[3]), freilich wegen des Interesses des Stadtrathes, der sich die Alleinherrschaft über Kirche und Opfer anmaßte, ohne besonderen Erfolg. Ja, wir sehen sogar den Verfasser für die reine Heiligenverehrung eifern: „Gott helfe uns, daß wir seine werthe Mutter nicht also verunehren, sondern ehren in Christo Jesu." Denn die Katholiken ehren Maria, wie die Heiligen überhaupt wegen der Gaben und Vorzüge, welche sie von Gott haben; sie preisen demnach in den Heiligen Gott selbst, der sich in denselben so mächtig und gnadenreich erwiesen hat.

Bei der Annahme, die Unterschrift und das Monogramm

1) Vgl. Detzel in der Tübinger Quartalschrift 1886. S. 136.

2) Zucker, Dürer's Stellung zur Reformation. S. 25.

3) Lange schreibt eigenthümlicher Weise: „Dürer wirft dem Bischof vor, daß er aus Geldrücksichten diesen maßlosen Heiligencultus nicht abgestellt habe" (Grenzboten 55, 1, 272). Das ist doch eine vollständige Verdrehung von Thatsachen.

Digitized by Google

rühre von Dürer her, muthet man dem ehrlichen Manne eine Unredlichkeit zu. Dürer klagte wiederholt, daß man fremde Werke mit seinem Namen bezeichne und wandte sich deßhalb an die Behörden; und nun sollte er selbst auf das Werk eines andern Meisters eine Inschrift und sein Monogramm gesetzt haben? Lange (S. 273) sucht die Sache zu rechtfertigen, indem er meint, „daß sich Dürer mit diesem Monogramm nicht als Schöpfer des Holzschnitts, sondern nur als Urheber der Bemerkung über das ‚Gespenst' bezeichnen wollte". Wir halten den Versuch mißglückt und sagen: Der redliche Dürer steht einem solchen Unterfangen fern.

Wir wiederholen aber, daß die Unterschrift selbst sich ungezwungen katholisch erklären läßt; noch heutigen Tages könnte jeder Katholik dieselbe niederschreiben unter der Voraussetzung, daß bei jener Verehrung manche Unregelmäßigkeiten vorgekommen waren[1]). Für das Lutherthum Dürer's jedoch erbringen die Worte keinen Beweis, so sehr auch Lange (S. 268) diesen hineinzuinterpretiren sich bemüht.

Dürer's altgläubige Gesinnung bezeugen seine Berichte über den Tod seines Vaters und seiner Mutter. Lange sucht zwar ihre Beweiskraft zu schwächen durch die Bemerkung, sie stammten aus den Jahren 1502 und 1514; aber für diese Annahme besteht kein zwingender Schluß; Dürer kann auch später die Aufzeichnungen gemacht haben. Da jedoch der Meister am Ende des Jahres 1524 sich auf diese Mittheilungen beruft und keinen katholischen Ausdruck daran zu ändern hat, so beweisen sie auch für das Jahr 1524 die katholische Denkweise des braven Sohnes.

---

1) „Daß ungereimtes, unvernünfftiges unter so grosser Menge oder einige Gleißnerey und falsche Vorstellungen darbey sich mögen ereignet haben, dieses will ich nit in Abred stellen," schreibt Abt Joannes Baptista Kraus (Mausoloeum, 4. Aufl. Regenspurg 1752. S. 434).

(Schluß folgt.)

Digitized by Google

XXV.

Die Mainzer Bibeldrucke.

Man kann mit gutem Rechte Mainz eine Bibeldruckstätte nennen. Dieser Stadt gebührt vor allem der unbestrittene Ruhm, im 15. Jahrhunderte die ersten und zugleich durch Schönheit ausgezeichneten Drucke von Bibeln der gelehrten Welt gegeben zu haben. Daneben brachten die folgenden Jahrhunderte eine erkleckliche Anzahl von lateinischen und deutschen Ausgaben, deren innerer Werth vielfache Anerkennung und deren Ausstattung meistens Lob verdient.

Da wie andere Wissenszweige, so auch die Bibliographie in den letzten Jahrzehnten merkliche Fortschritte verzeichnet, die auch der Bibelkunde zu gute kommen, so dürfte es erwünscht sein, davon Kenntniß zu erhalten, wie das im Folgenden durch eine summarische Uebersicht aller Mainzer Bibeldrucke geschehen soll.

I. Die lateinischen Bibeldrucke.

1. Die 42zeilige Bibel um 1455. So bezeichnet jetzt die Bibliographie die erste gedruckte Bibel nach der Zahl der Zeilen auf einer Seite und schreibt sie Gutenberg zu. Bekanntlich trägt kein einziges Erzeugniß der Presse Gutenbergs seinen Namen, noch Druckort oder Druckjahr mit Ausnahme des Catholicons. Daß damit der Vermuthung viel Spielraum gestattet ist, versteht sich von selbst.

Für diese 42zeilige Bibel läßt sich ziemlich genau die Vollendungszeit feststellen. Die Nationalbibliothek zu Paris besitzt nämlich ein aus Mainz stammendes Exemplar (2 Bände) dieser Bibel, in welches der Buchbinder, der Stiftsvicar Heinrich Cremer von St. Stephan, hineingeschrieben hat, wann er mit Rubriciren, mit Illuminiren und mit Einbinden der Bände zu Ende gekommen war, nämlich im Jahre 1456, und zwar war am 15. August der

Digitized by Google

zweite Theil, am 24. August der erste Theil, also später, fertig geworden. Setzt man mindestens ein Jahr für die Drucklegung an, so kann man ungefähr das Jahr 1455 als Druckjahr annehmen.

2. Die 36zeilige Bibel, so benannt wiederum nach der Zeilenzahl. „Während noch — sagt Dziatzko S. 48 [1]) — an der 42zeiligen Bibel gedruckt wurde, hatte Gutenberg den Druck der zweiten Bibel, der sog. 36zeiligen, höchst wahrscheinlich mit Albrecht Pfister eingeleitet." Auch sie erschien ohne Angabe der Firma.

3. Die Fust-Schöffer'sche Bibel von 1462. Ihre Endschrift: per Johannem *Fust* civem et Petrum *Schoiffer* [2]) de Gernsheym clericum consummatum Anno Dom. MCCCCLXII in vigilia ass. virg. Marie überhebt uns der Nachforschung nach dem Druckherrn und der Zeit.

4. Die Schöfferbibel von 1472. Sie fällt in die Zeit nach Fustens Tode, weßhalb die Endschrift sagt: consummatum per Petrum *Schoiffer* de Gernsheym Anno Dom. incarnat. mill. quadring. septuages. sec. in vig. Mathiae ap.

Diese vier ersten Bibeldrucke sind wahre Meisterstücke der Typographie und Hauptschätze der großen Bücherssammlungen [3]).

5. Die Erasmus-Ausgaben des N. Testamentes. Erasmus von Rotterdam, dessen Leben und Thätigkeit jedes Compendium der Welt- und Kirchengeschichte behandelt, ließ sein N. Testament wiederholt zu Mainz in Druck ausgehen; die erste Edition fällt in's Jahr 1521. Was ihn bestimmte, den Druck der Schöffer'schen Firma in Mainz zuzuwenden, mag sich aus seinen mehrfachen Beziehungen zu dieser Stadt erklären. Mit dem Cardinal Albrecht

---

1) Dziatzko, Universitätsbibliothekar zu Göttingen, hat auf Grund eines Vergleiches der 42- und 36zeiligen Bibel festgestellt, daß die 42zeilige zeitlich vorangeht. Vgl. Dziatzko, Gutenbergs früheste Druckerpraxis 1890 (Heft 4 der Sammlung bibliothekwissenschaftlicher Arbeiten. Berlin bei A. Asher).

2) Dialectausssprache für Schäfer, daher opilio in anderen Schlußschriften; clericus bedeutet hier einen Schreibkundigen, wie heute noch Notarclerk.

3) Die Auctionspreise für Gutenbergbibeln stiegen in den Jahren 1824 bis 1882 von 3980 bis 78,000 Mark. Das Psalterium von 1459 erreichte 1882 in Paris 99000 Mark.

Digitized by Google

ſtand er in Briefwechſel [1]), ebenſo mit dem bekannten Ulrich von Hutten, deſſen Schriften ebenfalls in Mainz erſchienen. Die Mainzer Ausgaben des Erasmus ſind folgende:

a. Testamentum novum omne, ad Graecam veritatem Latinorumque codicum emendatissimorum fidem iterum diligentissime a. D. Erasmo Roterdamo recognitum. Moguntiae in aedibus Joannis Schöffer mense Junio MDXXI — 653 S. Octav.

b. Die folgende Ausgabe von 1522 iſt betitelt: Novum testamentum omne, tertio [2]) iam ac diligentius ab Erasmo R. recognitum, non solum ad graecam veritatem, verum etiam ad multorum utriusque linguae codicum fidem.

c. Der Titel der nächſten Ausgabe lautet: Test. nov. totum . . . iuxta tertiam editionem Erasmi R . . . . recognitum et emendatum cum aliis nonnullis novis, quorum titulos reperies a tergo huius pagellae 1523.

Darauf erſchienen folgende Ausgaben; ſie ändern ihre Titel, welche zugleich die Vermehrung der einzelnen Ausgaben ankündigen, nämlich:

d. 1535 Nov. Test. nouissime recognitum [3]).
e. 1536 „ „ editio posterior cum calendario.
f. 1537 „ „ „ „ concordantiis illustr.
g. 1539 „ „ „ postrema concord. et cal. illust.
h. 1541 „ „ „ „ conc., calend. et indice.
i. 1542 „ „ „ „
k. 1543 „ „ „ „ wie 1541.
l. 1545 „ „ „ postrema wie vorausgehend.
m. 1548 „ „ „
n. 1551 „ „ „ postrema.
o. 1556 „ „ „ concordantiis illustr. [4]).

1) Briefe von 1519 an ihn in May, Der Churfürſt... Albrecht II. Bd. I. Urkk. S. 69. Erasmus hatte ſchon 1516 ſeine Paraclesis in Mainz drucken laſſen.

2) Sie iſt ein Nachdruck der Ausgabe von Baſel. Froben 1522.

3) Roth, Buchdruckerfamilie Schöffer S. 110 u. 241 mit den weiteren Nachweiſen aller oben vorgeführten Drucke.

4) Erasmus ſtarb 12. Juli 1536.

Digitized by Google

6. Die Vulgata-Edition 1609. Sie fällt mitten in die Zeit, wo zu Mainz eine ganz bedeutende Druckthätigkeit sich entfaltet hatte. Die Hauptdruckherren (1610 bis 1620) Johann Albin und Balthasar Lipp reihen sich würdig an die früheren Firmen Schöffer und Behem. Es wäre einer eigenen Arbeit würdig, die gewaltige, besonders der theologischen Literatur zugewendete Thätigkeit der genannten Firmen darzustellen, für welchen Zweck ich gute Vorarbeit bereitstellen könnte.

Die mit 140 guten Kupfern [1]) gezierte, dem Erzbischof Schweikard von Cronenberg von Joa. Theobald. Schonwetter Mog. civis et bibliopola francofurtensis gewidmete Bibel trägt den Titel:

Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V jussu recognita *Moguntiae* apud Johannem *Albinum* 1609 impensis Joannis Theobaldi Schonwetter et Jacobi Fischeri

und zählt 574 + 226 + 263 Seiten in Quart [2]).

Als auffallend darf bezeichnet werden, daß diese 1609er Ausgabe so selten in den Büchersammlungen sich findet. Erst seit Sommer 1898 befindet sich ein Exemplar in Mainz, um zehn Mark erstanden. Diese Edition war die letzte lateinische Ausgabe [3]), welche Mainz zur Druckstätte hat.

II. Die deutschen Bibeldrucke.

Vor Luther waren erschienen vierzehn hochdeutsche Bibeln und vier niederdeutsche. Im Jahre 1518 erschien die letzte hochdeutsche Bibel vor Luther; die vierte niederdeutsche fällt in's Jahr 1522.

Die Doctrin M. Luther's stellte sich angeblich einzig auf die Bibel, und von ihr aus bestrebte sich nunmehr die Controverse auf

---

1) Sie rühren von dem vielgenannten Kupferstecher Jo. Th. de Bry Sohn (1561—1623) her.

2) Die früheren Bibelausgaben beliebten eine Dreitheilung; das A. Test. war nämlich in zwei Theile getheilt.

3) Wenn wir absehen von der Gratz'schen Ausgabe des griechischen N. Test. mit nebenstehendem latein. Texte (Mainz, Fl. Kupferberg 1851).

Digitized by Google

katholischer Seite, jene Doctrin zu bekämpfen und die katholische fest zu begründen. Das führte zu tieferem Bibelstudium auf beiden Seiten. Auf Luther's Uebersetzung [1]) folgten alsbald von katholischer Seite neue Uebersetzungen, so von Hier. Emser das Neue Testament 1527. Die wichtigste und verbreitetste Uebersetzung rührt von Dietenberger her.

1. Die ganze Bibel, von Joh. Dietenberger übersetzt, erschien 1534 zu Mainz und 1540 zu Köln; sie ist seitdem nachweislich 57 mal aufgelegt worden, sei es in Mainz (9 mal), Köln (33 mal), sei es in Würzburg, Nürnberg und Augsburg.

Des Weiteren überhebt mich die Monographie, welche Herr Wedewer über Dietenberger und sein Werk im Jahre 1888 veröffentlicht hat; es sind 78 Bibliotheken, in welchen er bezüglich der Bibel Dietenberger's Nachfragen angestellt hat; doch werden noch andere Editionen sich nachträglich finden [2]).

Die Mainzer Drucke fallen in die Jahre 1534, 1562, 1600, 1602, 1603, 1609, 1617, 1662.

2. Die Katholische Mainzische Bibel 1662. Etwa hundert Jahre nach der Dietenberg'schen Uebersetzung trat die Uebersetzung des aus Westphalen gebürtigen Kölner Pfarrers Caspar Ulenberg in den Vordergrund; er starb 1617, seine Uebersetzung aber erschien erst 1630. Sie konnte wegen der Spracheigenthümlichkeiten nicht ganz durchdringen, infolge dessen erschien 1662 zu Mainz die

Bibel — das ist die heilige Schrift — Alten und Neuen Testaments — Nach der uhralten, gemeinen Lateinischen — von der cath. Kirchen bewehrten, und in derselbigen — bißhero allzeit gebrauchten Version oder — Uebersetzung — auf Gnädigsten Befelch, und Beförderung — deß Hochwürdigsten in GOtt Fürsten und Herrn, Herrn — Johan Philipsen .... Churfürsten, Bischoffs zu Würzburg .... von etlichen, der heiligen Schrift gelehrten, und Teutscher Sprach erfahrnen, darzu verordneten Personen treulich — verteutscht.

1) 1517 erschienen die Psalmen; Stück für Stück folgten die anderen Theile, 1521 erschien die Septemberbibel. Janssen-Pastor VII, 545.

2) Bei den Carmeliten in Wien (mit 500 Büchern über Bibel und Exegese) fand ich einen Dietenberger, Nürnberg 1728.

Digitized by Google

Bei Joh. Andreä Endtner und Wolfgang des Jüngern hinderlassenen Erben in Nürnberg wie auch — Bey Christoph Wusten in Frankfurt zu finden.

Es waren Jesuiten, welche bei dieser Uebertragung thätig waren, ohne daß wir ihre Namen aus dem Buche oder sonstwoher erführen.

Die „Vorrede an den christlichen Leser" verbreitet sich über die Grundsätze der Uebersetzung und fährt dann fort:

„Nun seynd zwar von vielen Jahren her underschiedliche, Gottesfürchtige, Geistreiche und Gelehrte Männer gefunden worden, welche in Uebersetzung der Bibel in unsere Teutsche Sprache sehr löblich und nützlich gearbeitet haben, als nemlich Hier. Emser, der das neu Test., Joh. Dietenberger und Casp. Ullenberg, die sowohl das Alt. als das N. Test. treulich verteutscht haben: wobey jetztgemelter C. Ullenberg . . . umb desto höher zu schätzen ist, weil er sich vor andern an die Lat. Vulgata . . . unaußsetzlich hat gehalten: wie wol ihm die hochteutsche, in diesen obern Landen gebräuchliche Sprache nicht allerdings wöllen folgen, bey dessen Text man auch, wo es sich thun lassen, verblieben ist."

Dieser so verbesserte Ulenberg blieb ein ganzes Jahrhundert in Geltung; er hieß allgemein „Die catholische Maynzische Bibel."

Der Bibliograph Panzer, Versuch einer kurzen Geschichte der römisch-catholischen deutschen Bibelübersetzung. Nürnberg 1781, widmet S. 167 einen eigenen Abschnitt dieser „Catholischen Maynzischen Bibel".

3. Einschalten wollen wir hier, daß im Jahre 1644, noch ehe der Osnabrücker Friedensschluß die Ruhe für literarische Arbeiten hergestellt und gesichert hatte, zu „Maintz in Verlegung des Joh. Ludw. Pfeiffer, gedruckt bei Nicolao Heyll", ein dickleibiges Octavbändchen erschien, des Titels: „Das Newe Testament teutsch — durch — Hieronymus Emser."

Es ist mit leidlichen Kupfern geziert und fast nicht bekannt in der Bibliographie [1]).

1) Panzer, Geschichte der röm. kath. Uebers., kennt diesen Mainzer Emser von 1644 nicht.

Digitized by Google

Wiederum ein neues Testament erschien zu Mainz 1705. Der Titel besagt:

4. Biblia sacra — das ist die heil. Schrifft, Alten und Neuen Testaments, Nach der u. s. w. auß ... Befehl und Beförderung deß weiland Hochw.... Johann Philipsen ..... anjetzo durch verschiedene Theologos und Schrifft-Erfahrne revidirt und sowol von Druck- als andern Fehlern — verbessert. — Mit gnädigster Permission deß Hochw... Herrn Lotharii Francisci ...[1]) von neuem gedruckt ... 1705 zu Maintz in Verlegung Joh. Casp. Bencards, Buchhändlers zu Augspurg und Dillingen.

Die Widmung an den Erzbischof belehrt, wie folgt:

Gleichwie ... der Herr Joh. Philipp ... vor allbereit 40 Jahren ... die verdeutschte, hernach so genannte Mayntzische Bibel zum ... Druck kommen lassen, also haben Ihre Churf. Gn., nachdem vom erstern Auflag alle Exemplarie aufgangen, dieses so hochschätzbare Werk, das A. und N. T., welches von vielen Jahren her, durch verschiedene Theologos und Schriftverständige durchlesen und von den befindlichen Fehlern verbessert worden, zum zweitenmal abzudrucken gn. erlaubt. —

Nun ist es auffallend, daß nur das neue Testament ohne das alte erschien, und dieses Buch ist so selten, daß ich erst in diesem Jahre, mehr aus zufälliger Aufmerksamkeit, ein Exemplar aus Rosenthal's Antiquariat zu Gesichte bekam; keine Mainzer Büchersammlung besaß dieses N. Test. von 1705[2]).

5. Das Jahr 1740 brachte einen stolzen Folianten, dessen schwarz und roth gedruckter Titel uns belehrt:

Catholische Mayntzische Bibel, das ist — die gantze — Heilige Schrifft — Alten und Neuen Testamentes — auf hohe Verordnung des Herrn Philipp Carl[3]). Nach dem 1662 in Maintz gedruckten Exemplar mit großem Fleiß übersehen — mit zweihundert Vier und Dreißig Kupfer gezieret u. s. w.

---

1) von Schönborn 1695—1729.

2) Die Mainzer Stadtbibliothek ist erst seit 1898 Besitzerin dieses Exemplars. Panzer kennt diese Ausgabe nicht, noch auch der sonst zuverlässige Gla, Repertorium.

3) Aus dem gräflich Eltz'schen Hause

Digitized by Google

In Franckfurt am Mayn — Verlegt und zu finden bey Philipp Hutter auf dem Pfarreisen[1]) — Gedruckt bey Heinrich Ludwig Brönner 1740.

Die Widmung erwähnt die früheren Bestrebungen in Verdeutschung der Vulgata. „Sonderlich hat den Preis hierbei errungen die in reinere teutsche Redens-Art von denen Mayntzischen Theologis 1662 gebrachte Ulenbergische Version, welche inmittelst vielen andern Auflagen zum Vorbild gedient." Die Vorrede erwähnt dann noch, daß dieses Werk durch Kurf. gnädige Verordnung zu Stande gekommen. Die Widmung ist unterzeichnet von Amos[2]).

III. Die griechischen Bibeldrucke.

Für Mainz lassen sich zwei griechische Drucke nachweisen, welche beide der neueren Zeit angehören, nämlich:

Novum D. N. J. Chr. Testamentum *graecum* cum variantibus lectionibus etc. Cura et opera P. Hermanni *Goldhagen* s. J. Moguntiae, Varrentrapp 1753—58[3]). Goldhagen, ein Mainzer, wirkte an der Universität als Lehrer der Exegese[4]). Der Mainzer Historiker Peter Schunk war sein Schüler. Derselbe schrieb Folgendes über seinen Lehrer nieder:

---

1) Das Pfarreisen, eine Vorrichtung an der Umfassung des Friedhofes um den Dom, um die Thiere abzuhalten. Anderwärts nannte man diese Vorrichtung crurifragium, Beinbrecher. Vgl. Kriegk, Bürgerthum. II, 138.

2) Johann Amos, Pfarrer zu Frankfurt und Sachsenhausen, Dechant im Bartholomäusstift und kurmainz. geistl. Rath. Ein Mann von großem Ruhm und Verdiensten und von den Protestanten ebenso geschätzt, wie von Katholiken verehrt. Er starb 13. August 1777. Im Jahre 1740 gab er eine zu Mainz gedruckte katholische Bilderbibel in Folio heraus, wozu er sich der Merianischen Kupferstiche bedient hat (Schunk'sche Aufzeichnung in seinen Papieren auf der Seminarbibliothek). Man kennt ferner von J. Amos Lob- und Trauerrede auf Friedr. Carl v. Schönborn, Fürstb. von Bamberg und Würzburg. Offenbach 1746; Predigt über das hl. Meßopfer.

3) Einen Nachdruck dieser Ausgabe veranstaltete P. Kersten. Leyden 1839. Gla, Repertorium S. 179.

4) Streber im Kirchenlexik. s. v. verzeichnet seine exegetischen Schriften. Goldhagen folgte dem Complutenser, strenge genommen dem Plantinischen Texte. Kaulen im Kirchenlex. II², 608.

Digitized by Google

„Hermann Goldhagen, geb. zu Mainz 14. April 1718, ward Jesuit 1735, that Profeß 1751, war 1761 bis 1765 Professor der hl. Schrift und der orientalischen Sprachen zu Mainz. Er hat vorzüglich große Kenntnisse und Stärke in der lateinischen und griechischen Sprache [1]), worin er sich auch berühmt gemacht hat. Bei der Aufhebung des Ordens war er Rector im Noviziathause und wohnet seitdem zu Mainz. Leute, welche von dem noch fortdauernden Zusammenhang der Jesuiten nähere Kenntniß zu haben glauben, behaupten, daß er seit der Aufhebung des Ordens schon zweimal Provinzial gewesen.

Er ist beständig mit Bücherschreiben beschäftigt. Er wohnte nach Aufhebung des Ordens anfangs bei Buchhändler Alef, hernach im Augustinerkloster, verließ Mainz bei Beginn der Kriegsunruhen und verfügte sich zu seinem Bruder, dem Geh. Rath Goldhagen, nach München 1792, wo er am 18. April 1794 gestorben ist" [2]).

2. Novum Testamentum graece et latine exhibens textum *graecum* ad exemplar complutense expressum cum vulgata interpretatione latina editionis Clementis VIII. Ed. P. A. *Gratz*, th. doct. et prof. Editio nova. Moguntiae apud Florianum Kupferberg 1827 [3]); eine Titelausgabe 1851 zu Mainz bei demselben. Gratz folgt gleichfalls dem complutensischen Texte.

Gratz, geb. 17. August 1769 zu Mittelberg im Allgäu, kam an die Universität Ellwangen 1812, gründete mit Anderen die Tübinger Theol. Quartalschrift, erhielt einen Ruf an die neu errichtete kathol.-theol. Facultät zu Bonn 1819. Hier gab er den in seiner Art recht verdienstvollen „Apologet des Katholicismus" (Mainz 1820—24. 9 Hefte) und sein griechisch.-latein. Testament

1) „1764 und 1765 habe ich diese seine Vorlesungen frequentirt, und von der Zeit an seinen freundlichen Umgang und Unterricht genossen", bemerkt P. Schunk außerdem. Schunkiana im Seminar zu Mainz.

2) Das Kirchenlexicon gibt den 22. April als Sterbetag an.

3) Diese Mainzer Edition ist die zweite, die erste war 1821 zu Tübingen bei Fues erschienen und in mehr als 2000 Exemplaren gedruckt worden. Vgl. Einl. zur 2. Aufl.

Digitized by Google

heraus. Nach ersprießlicher Thätigkeit auf pädagogischem Gebiete [1]) in Ruhestand versetzt, starb er zu Darmstadt am 1. November 1849. F. Falk.

XXVI.

Das Problem der Cultur.

Es gibt nicht viele Worte, welche die moderne Welt mehr im Munde führte, als das Wort Cultur. Alles spricht und schreibt über Culturaufgaben und Culturfortschritt, über Culturmenschen und Culturvölker, und noch vor zwei Jahrzehnten galt ja der „Culturkampf" als die höchste Aufgabe des modernen Staatswesens und als die höchste Entfaltung aller „edlen" Menschenkräfte.

Und doch ist die ungläubige Wissenschaft nach ihren eigenen Bekenntnissen nicht im Stande, den Begriff der Cultur genau zu bestimmen. So bekennt Joh. Jak. Honegger ausdrücklich, es sei schwer ihn festzustellen und bisher nicht gelungen [2]). Er versichert auch, durchaus nicht Willens zu sein, sich mit gedachtem Problem zu plagen. Und doch hat er bis Ende 1897 sechs Werke in elf Bänden über Cultur und Culturgeschichte geschrieben, wovon manches in zwei Auflagen erschien.

Bei Bestimmung der Bedeutung eines Wortes kommt es vor allem auf den Sprachgebrauch an, d. h. auf das, was sich die Mehrzahl der Menschen unter jenem Worte denkt. Wenngleich man selten einer ernst gemeinten und als genaue Definition gedachten Bestimmung des Wortes Cultur begegnet, so ist doch so oft von Cultur, Culturfortschritt, von größerer und minderer Cultur

1) Ein vorzügliches Augenmerk richtete er auch auf die Obstbaumzucht, worin die Lehrer unterweisen mußten. Ortschaften, die keine Obstbäume kannten, erhielten bald die schönsten Obstgärten. Es gab Prämiirungen von 10—20 Thalern. Kirchenlex. s. v.

2) Katechismus der Culturgeschichte. 1. Aufl. Leipzig 1879. S. 3. S. Nostitz-Rieneck, Das Problem der Cultur S. 3.

Digitized by Google

u. dgl. die Rede, daß sich daraus ganz gut entnehmen läßt, was die Einzelnen unter den Hauptmerkmalen und Maßstäben der Cultur sich denken.

Allerdings erhalten wir auf die Frage, welche Vorstellung die Menschen bei dem Worte Cultur sich bilden, die verschiedensten Antworten.

Ein verbissener „Culturkämpfer" der siebenziger Jahre würde uns erklärt haben, er denke sich bei diesem Worte die Ausrottung des „Ultramontanismus" mit seiner „Volksverdummung" und „Staatsgefährlichkeit". Gegen diese Theorie wollen wir nur bemerken, daß der nächstbeste Papua-Häuptling auch den größten „Culturkämpfer" übertrifft, denn der „Culturkämpfer" ließ die katholischen Bischöfe und Priester nur einkerkern, während der Papua-Häuptling die Missionäre bratet und verspeist.

Solche, die viel mit Eisenbahnen zu thun haben, meinen, den Maßstab der Cultur eines Landes in der Kilometerzahl seines Eisenbahnnetzes zu finden. Die Eisenbahn ist nichts anderes als ein Mittel, rasch von einem Orte zu einem anderen zu gelangen. Wenn aber die Möglichkeit, von einem Orte rasch zu einem anderen zu gelangen, ein Hauptfactor der Cultur wäre, dann wären die Hasen mit ihren schnellen Füßen und gar die Schwalben mit ihren Flügeln der Menschheit in Bezug auf Cultur bedeutend überlegen.

Engländer haben schon als Maßstab der Cultur eines Volkes seinen Seifenverbrauch bezeichnet. Gegen dieses Kriterium dürften unsere lieben Mitbürger, die via Galizien aus dem Oriente kamen, lauten Protest erheben. Und diesmal können wir ihnen doch nicht so ganz unrecht geben. Was ist Seife anderes, als ein Mittel der äußeren Reinlichkeit; und wenn es bei der Cultur nur darauf allein ankäme, dann wäre wiederum eine Katze in puncto Cultur dem gelehrtesten Menschen weit überlegen, denn erstere hat Zeit, den ganzen Tag ihre Pfoten und ihr Fell zu lecken, während der Gelehrte dieser Culturarbeit nur eine bescheidene Aufmerksamkeit zu schenken vermag.

Nicht viel höher steht die Culturanschauung der Genußmenschen, der Lebemenschen. Nach ihnen ist eine Stadt oder ein Volk desto cultivirter, je mehr Theater, je gentlemanikere Bäder, je mehr

Digitized by Google

Luxus und Bequemlichkeit man bei ihm findet. Bei dieser Annahme hat es wohl kaum ein cultivirteres Volk gegeben, als die Römer zur Kaiserzeit. Und doch war Rom damals nur der Sammelpunkt von einigen tausend vornehmen und einer Million von elenden Müßiggängern, die aber alle darin einig waren, zu applaudiren, wenn in der Arena des Colosseums Tausende von Gladiatoren sich gegenseitig zum Ergötzen des Pöbels abmordeten oder wenn man Tausende von Christen oder Sklaven von wilden Thieren zerfleischen ließ.

In Lehrerkreisen ist die Ansicht nicht ohne Anhänger, ein Volk sei desto cultivirter, je weniger Analphabeten es hat. Gewiß kommt diese Ansicht der Wahrheit schon bedeutend näher. Und wenn nach diesem Maßstabe z. B. von allen Kronländern Oesterreichs Tyrol und Vorarlberg so ziemlich obenan zu stehen kommen, so soll das noch nicht gegen seine Richtigkeit sprechen. Allein denken wir uns z. B. einen mohammedanischen Seeräuberstaat, in dem ein jeder seinen Koran lesen kann, in dem es zwar keine Analphabeten, aber desto mehr Räuber gibt: so ist doch klar, daß auch das nicht der richtige oder wenigstens nicht der alleinige Maßstab ist.

Nationalökonomen und Geldmenschen sind geneigt, das Geld zum Maßstab der Cultur zu machen und zu sagen: je reicher ein Volk, desto cultivirter. Aber auch hiemit hat es sein Bedenken. Entweder stellt man als Maßstab den nationalen Reichthum überhaupt auf, ohne Rücksicht auf die Vertheilung, mag nun von hunderttausend Einwohnern einer eine Milliarde und alle anderen nichts besitzen, oder mag die Milliarde gleichmäßig vertheilt sein, oder man setzt einen nationalen Reichthum voraus, der so ziemlich allen gleichmäßig zu gute kommt. Nach der ersten Annahme hätte es kaum je ein gebildeteres Volk gegeben, als die Römer zur Kaiserzeit. Rom war damals der Riesenmagen, der die Producte der ganzen Welt verzehrte, der Riesenräuber, der die ganze Welt von Gibraltar bis zum Tigris, von Schottland bis Aegypten brandschatzte. Dann wäre heute wohl London die Idealstadt der Cultur, obwohl es das traurige Privilegium des Hungertodes so mancher Armen des East-end besitzt, oder vielleicht Paris, das

Digitized by Google

Babel an der Seine, das allen Unflath und Unrath aus den Millionärkreisen der ganzen Welt wie ein Riesenmagnet an- sich zieht. Hält man jedoch die gleichmäßige Vertheilung für richtig, dann war Europa nie so civilisirt, als am Ende des Mittelalters; es erfreute sich da die ganze Bevölkerung eines solchen materiellen Wohlstandes, wie wohl niemals früher und auch seitdem nicht bis auf unsere Tage. Dann dürfte es heute kein hervorragenderes Culturvolk geben, als die Cherokee-Indianer, ein Stamm von etwa 30000 Köpfen, der bei der Regierung der nordamerikanischen Vereinigten Staaten für verkaufte Ländereien ein Depot von etwa einer Milliarde Doll. besitzt (Monatschr. für christl. Socialreform 1892. S. 621).

Was ist also Cultur?

Keines der vorgenannten Güter ist die Cultur selbst; manche gehören als Bestandtheile zu ihr, ohne jedoch deren ganzen Umfang zu erschöpfen und deren eigentliches Wesen zu begründen.

Cultur ist die Summe aller jener Güter, die den Menschen vervollkommnen.

Hiemit ist aber wenig gesagt, wenn nicht feststeht, was Vervollkommnung des Menschen ist und welche jene Güter sind, die als Mittel zu dieser Vervollkommnung dienen.

Der Mensch ist desto vollkommener, je mehr er seine Bestimmung erfüllt; und seine Bestimmung ist eine doppelte, eine für die Ewigkeit und eine für das irdische Leben.

Die Bestimmung für die Ewigkeit ist: hier auf Erden ein gottgefälliges Leben zu führen, um nach dem Tode ewig selig zu werden.

Die Bestimmung für das irdische Leben ist, die ganze Natur durch Wissen zu beherrschen und sich dienstbar zu machen.

Demnach hat die menschliche Natur zwei Ziele: sittliche Veredlung der Seele und Beherrschung der ganzen geschaffenen Natur. Alles, was den Menschen diesen zwei Zielen näher bringt, gehört zur Cultur, ist ihr Bestandtheil, ihr Gut.

Culturgüter sind also alle Tugenden, Tugendmittel, Tugendbeispiele, Erziehung, Unterricht, Schulen, Wissenschaft und Kunst.

Digitized by Google

Culturgüter sind ein geordnetes Familienleben, öffentliche Zucht und Sitte, Hintanhaltung von Verführung und Aergernissen.

Culturgüter sind ferner Ackerbau, Viehzucht, Industrie, Gewerbe, Handel, Verkehrsmittel, Maschinen und andere technische Erfindungen und Errungenschaften sammt der Naturwissenschaft im weitesten Sinne des Wortes.

Culturgüter sind endlich ein geordnetes Staatsleben mit seiner Gesetzgebung, Verwaltung, Rechtspflege und bewaffneten Macht, nebst allen Rechts- und Staatswissenschaften.

Es umfaßt daher die Gesammtsphäre der Cultur ein dreifaches Culturgebiet: ein ethisch-religiöses, ein ideales (wissenschaftlich-künstlerisches) und ein social-ökonomisches. In dieser Aufeinanderfolge ist auch der Grad der Würde und objectiven Wichtigkeit der einzelnen Culturgebiete angedeutet.

Für den Christen muß als Hauptziel die Erreichung der ewigen Seligkeit maßgebend und die übrigen Culturgüter müssen ihr je nach dem Grade angereiht werden, in welchem sie als Vorbedingung und Mittel zu ihr in näherer oder entfernterer Beziehung stehen. In diesem Sinne hätten wir — im Lichte katholischer Wahrheit — etwa die folgende Rangordnung der hauptsächlichsten Culturgüter aufzustellen:

1. Heiligmachende Gnade.
2. Deren nächste Mittel sammt der Kenntniß der nothwendigsten religiösen Wahrheiten.
3. Ein geordnetes Familienleben.
4. Wenigstens mittelmäßiger materieller Wohlstand.
5. Ein geordnetes Staatswesen mit Sicherheit des Lebens und Eigenthums.
6. Wissenschaft und Kunst.
7. Höherer Grad von materiellem Wohlstande.
8. Mittel dieses Wohlstandes: Maschinen und sonstige technologische Erfindungen.

Das Ideal der Culturmenschheit wäre also: alle Menschen im Zustande der heiligmachenden Gnade, wohl unterrichtet in den Heilswahrheiten, gefestigt gegen jede Versuchung zu schwerer Sünde; geordnete gesellschaftliche Zustände in Bezug auf Ehe, Familie,

Digitized by Google

Staat; materieller Wohlstand, der allen ein sicheres Auskommen böte sowohl zur Gründung eigenen Hausstandes, wie auch für die Zeit des Alters und den Fall von Arbeitsunfähigkeit; Blüthe von Kunst und Wissenschaft; Erleichterung der Arbeit durch Maschinen u. dgl.

Je nachdem eine Gesellschaft diesem Idealzustande näher kommt oder fern bleibt, unterscheiden wir unzählige Grade von Culturzuständen, welche in concreten Fällen oft sehr schwer mit einander in Vergleich zu bringen sind. Selbst wenn es möglich wäre, eine genaue Statistik über alle Culturgüter verschiedener Völker aufzustellen, so wäre das apodictische Urtheil, welchem die Palme höherer Cultur gebühre, in vielen Fällen noch immer schwer; die Culturelemente sind ja so heterogen, oft so incommensurabel, daß kaum zwei Beurtheiler in ihren Entscheidungen mit einander übereinstimmen.

Immerhin lassen sich mit mehr oder weniger scharfer Abgrenzung drei Hauptstufen von Cultur unterscheiden: der uncivilisirte Zustand, die Barbarei und die Civilisation.

Der uncivilisirte Zustand ist die niedrigste Stufe der Cultur. In ihm sind alle Culturgebiete weniger entwickelt, namentlich das ökonomische. Neben hochgradigem Rückstand auf den übrigen Culturgebieten ist der Mangel des Ackerbaues, Grundeigenthums, der Seßhaftigkeit ein wesentliches Merkmal des uncivilisirten Zustandes.

Die uncivilisirten Völker werden gewöhnlich Naturvölker genannt. Dieser Ausdruck scheint nicht gerade glücklich gewählt zu sein, da die Voraussetzung, der uncivilisirte Zustand sei der Menschheit „natürlich", jeder Begründung entbehrt (Weiß, Apologie des Christenthums II, 17 [1]).

Ein wesentlich höherer Culturzustand ist derjenige, der von neueren Culturhistorikern Barbarei im engeren Sinne des Wortes genannt wird. Die Barbarei kann auf einer ziemlich hohen Stufe materieller Cultur stehen; ihr Charakteristikum ist das mangelhafte Rechtsgefühl dem Schwächeren gegenüber, das sich hauptsächlich in räuberischen Kriegszügen, Sklavenhandel, Unterdrückung des weiblichen Geschlechts in Verbindung mit Polygamie äußert. Selbst die Kunst des Barbarismus hat ihr eigenes Gepräge. Das einzig

Digitized by Google

anerkannte Ideal ist das der rohen Naturkraft, wie es z. B. in den massiven Gestalten der Reliefs der assyrisch-babylonischen Ruinenfelder sich zeigt.

Der civilisirte Zustand (Culturzustand κατ' ἐξοχήν) ist die dritte und höchste Gruppe der Culturstufen; in ihr kommt außer der materiellen auch die ideale und ethische Cultur zur Geltung und äußert sich in Gerechtigkeit und Nächstenliebe gegen alle, im Schutz des Schwachen, in naturgemäßer Werthschätzung des weiblichen Geschlechtes, in der Institution der Monogamie. Je mehr ein Volk in allen seinen Schichten und Gliedern die ethischen Culturgüter erringt, desto mehr werden diese auch die übrigen Güter im Gefolge haben, ein desto höherer Rang wird jenem Volke in der Reihenfolge der civilisirten Völker zukommen.

Aus dem Gesagten erklärt sich, weßhalb die ungläubige Wissenschaft keine präcise Definition der Cultur zu Stande bringt. Cultur ist abhängig von dem Ziele der Bestimmung des Menschen. Wer von einer objectiven Bestimmung des Menschen nichts wissen will, entbehrt auch jedes objectiven Maßstabes und jeder Grundlage für eine Definition der Cultur. Man kann dann wohl mit mehr oder weniger Genauigkeit die einzelnen Materialobjecte der Cultur beschreiben, allein der letzte Grund, warum sie alle zur Cultur gehören, das Formalobject der Cultur bleibt ewig ein Räthsel.

Entwickelung und Fortschritt hat nur dann einen Sinn, wenn es einen terminus ad quem, ein sicheres Ziel gibt, dem die Menschheit zustreben soll. Andernfalls gibt es keine Norm, nach welcher Fortschritt und Irrweg, Renaissance und Rückschritt von einander unterschieden werden können. Culturfortschritt als letzte Norm der Sittlichkeit (nach Krause, Ahrens, Wundt, Carus) ist ein Unding. Ohne objective Sittlichkeit keine objective Cultur; eines zerrinnt im anderen und endet nothwendig in vagem Eudämonismus (Cathrein, Moralphilosophie I, 178[2] ff.).

Subject der Cultur sollen alle Menschen sein. Die ethische Cultur ist obligatorisch für alle und die Güter der irdischen Cultur sollen je nach dem Grade der Mitarbeit allen zu gute kommen; sie den Arbeitsunfähigen zukommen zu lassen, ist Aufgabe der Charitas. Auch hier befindet sich die christliche Culturanschauung in directem

Digitized by Google

Gegensatz zum heidnischen Egoismus, dessen alte Vertreter die Sklaven und dessen moderne Adepten die Alltagsmenschen (nach Nietzsche „Heerdenthiere") von der Theilnahme an den Culturgütern ausschließen.

Mitarbeiter des Culturzustandes sind alle; die einen bauen und die anderen reißen nieder und leider scheinen gerade auf ethischem Gebiete die destructiven Elemente zeitweise die Oberhand zu gewinnen. Auf irgend eine Weise ist ein jeder Mensch Mitarbeiter des Culturwerkes der Menschheit. Das Beispiel, das er gibt, findet Nachahmung und diese findet wieder eine und so geht es fort bis an's Ende der Zeiten. Der Stein, den jemand in's Meer der Culturentwickelung der Menschheit warf, zieht seine Ringe weiter und weiter bis in die uferlose Ewigkeit. Mögen die Millionen und Milliarden von Wanderern längst verschollen sein, der Weg, den sie ausgetreten: er bleibt einmal ausgetreten, und je mehr er ausgetreten ist, desto mehr neue Wanderer dürfte er finden.

Opera illorum sequuntur illos (Apoc. 14, 13) — die Werke folgen ihnen nach zum Richterstuhle Gottes; aber nicht ganz, in ihrem Andenken, in ihrem Beispiel der Erbauung oder Verführung bleiben sie hier auf Erden. Und was von ihnen hier auf Erden bleibt, trägt nicht zum mindesten dazu bei, ihr Gewicht vor Gottes Richterstuhl zu vermehren. Gewiß ist dies auch einer der Gründe des Prophetenwortes: Qui ad justitiam erudiunt multos (fulgebunt) quasi stellae in perpetuas aeternitates.

Wien. Dr. August Fischer-Colbrie.

XXVII.

Literatur.

Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. Für die Seelsorger dogmatisch dargestellt von Dr. Nik. Gihr. Freiburg, Herder 1897 Bd. I. *M.* 8.

Es war ein sehr glücklicher Gedanke des Verf., in derselben Weise wie das hl. Meßopfer, so die Sakramente in einer zunächst für die Seelsorger berechneten Darstellung dogmatisch zu bearbeiten.

Digitized by Google

Wie jenes erste Werk gleichsam Gemeingut aller Priester geworden, so ist dasselbe von der vorliegenden Sakramentenlehre zu erwarten. Die Vorzüge der ersten Schrift finden sich auch hier wieder und kommen hier zum Theil noch entschiedener zur Geltung. Es ist die klare durchsichtige Darstellung, die gemeinverständliche, bis in's kleinste Detail eingehende Erörterung der Fragen, besonders die frommgläubige praktische Richtung des Autors, welche seine Schriften so populär macht. Der Verf. erklärt ausführlicher hier manches, was in einem streng-wissenschaftlichen Werke als selbstverständlich gelten möchte, wie er andererseits theologisch-dogmatische Streitfragen, welche in wissenschaftlichen Werken sehr ausführlich behandelt werden, kurz faßt, aber immer doch so präcis und klar, daß jeder Priester die nöthige Orientirung finden kann. Trotzdem ist das vorliegende Werk zu einem ungewöhnlichen Umfange angewachsen. Wir haben zunächst nur den 1. Band mit 687 Seiten, in welchem erst die Sakramente im Allgemeinen, die Taufe, Firmung und Eucharistie, behandelt sind. Diese große Ausdehnung kommt außer der erwähnten sehr in die Breite gehenden, weil auf weitere Kreise berechneten Darstellung auch von den zahlreichen Citaten, welche der Verf. mit staunenswerthem Fleiße gesammelt und theils in den Text eingeflochten, theils in Fußnoten gegeben hat. Ueber die Nothwendigkeit bezw. Zweckmäßigkeit eines so immensen literarischen Apparates, zumal in einem für Seelsorger bestimmten Handbuche, könnte wohl discutirt werden. Indeß verbietet der bekannte Charakter des Verf.'s, an jene leidige Sucht neuerer Schriftsteller zu denken, welche sich durch die Masse der Citate den Schein der Gelehrsamkeit verschaffen und den Mangel an eigenen selbständigen Gedanken durch Schmücken mit fremden Federn ersetzen wollen. Vielmehr will er offenbar seinen eigenen Ausführungen mehr Nachdruck, Autorität und Weihe durch die Aussprüche von Vätern und Theologen geben. Was aber die neueren Theologen anlangt, so haben manche der von ihm citirten kaum eine so bedeutende Autorität, daß er die seinige durch sie zu stützen brauchte. Und was die älteren vor Thomas anbelangt, so war zu ihrer Zeit der Begriff des Sakramentes noch nicht genug geklärt. So kann ich z. B. dem Hugo von St. Victor keine so hervorragende Bedeutung

Digitized by Google

beimessen, da seine Lehre über die Zahl der Sacramente und seine Auffassung von dem Wesen des Sakramentes einer Correctur oder doch einer Präcisirung durch die Theologen der scholastischen Blüthezeit und selbst noch der großen Theologen des 16. Jahrhunderts bedurfte. Die Victoriner sind zu sehr Mystiker, als daß sie in theologischen wissenschaftlichen Fragen eine entscheidende Stimme beanspruchen könnten. Indeß gebe ich zu, daß für die Leser der Gihr'schen Schriften eine mystische Auffassung von höherem Interesse ist, als eine streng wissenschaftliche. Hugo v. St. Victor faßt z. B. die Sakramente bezw. die sinnlichen Elemente wie das Wasser als Gefäße der Gnade, um sie recht nachdrücklich mit den hl. Vätern als wirkliche Gnadenmittel zu bezeichnen. Viel genauer bezeichnen sie später Lombardus, St. Thomas als Werkzeuge der Gnade und setzen das eigentliche Wesen des Sakramentes nicht in das Element [1]), sondern in die Handlung, die Verbindung des Wortes mit dem Elemente. Die Fassung Hugo's würde sehr entschieden für eine physische Wirksamkeit der Sakramente sprechen, die genauere Fassung der späteren Scholastiker läßt aber auch eine moralische zu.

In dieser viel erörterten Frage, ob moralische oder physische Causalität der Sakramente, vertheidigt der Verf. sehr entschieden die letztere. Man kann ihm auch kaum widersprechen, wenn er erklärt: „Offenbar zeichnet die dargelegte Auffassung sich aus durch Tiefe und Erhabenheit: sie verherrlicht in gleicher Weise die Allmacht Gottes, die Menschheit Christi und die Sakramente der Kirche. Zu ihrer Empfehlung dient vornehmlich auch der gewichtige Umstand, daß sie und zwar sie allein, in vollem Einklang steht mit den Worten der Schrift, der Väter und der Liturgien, welche sämmtlich darin übereinstimmen, daß in unseren Sakramenten die göttliche Macht unter der Hülle sinnenfälliger Dinge das Heil des Menschen ganz im Verborgenen wirkt („divina virtus *secretius* salutem operatur")."

1) Der hl. Thomas bekämpft ausdrücklich 3. p. q. 66, a. 1 eine so gefaßte Definition Hugo's von der Taufe, wenn er auch sonst seine Definition vom Sakramente sehr empfiehlt.

Digitized by Google

Wir bestreiten diese physische Wirksamkeit der Sakramente in keiner Weise, obgleich die für dieselben sprechenden Texte offenbar nicht immer im eigentlichen Sinne genommen werden können; denn es ist nicht ganz correct, zu sagen, daß das Wasser die Gnade enthalte, daß das Sakrament ein Gefäß der Gnade sei u. s. w. Solche Ausdrücke mußten von der wissenschaftlichen Theologie richtig gestellt werden. Die Väter sprachen auch fast nur von der Taufe; hätten sie alle Sakramente, auch die Buße und Ehe, in das Bereich ihrer Betrachtung gezogen, so würden sie sich anders in Betreff der Wirksamkeit der Elemente ausgedrückt haben. Bei diesen Sakramenten und in manchen anderen Punkten ergeben sich so eigene Sonderbarkeiten aus der physischen Wirksamkeit, daß ich, um letztere aufrecht zu erhalten, sie auf bloß einige Sakramente einschränken möchte. Der Verf. hat ja allerdings recht, daß Schwierigkeiten für die Vernunft nicht entscheidend sind, wenn es sich um ein Glaubensgeheimniß handelt. Ob aber die Wirksamkeit der Sakramente zu den wirklichen Glaubensgeheimnissen gehöre, kann doch bezweifelt werden; jedenfalls verlangen dies nicht Ausdrücke der Väter, wie geheimnißvolle Kraft, geheimnißvolle Wirkung der Sakramente! Damit soll nur die unsichtbare, nicht von sichtbaren Elementen, sondern von Gottes Macht ausgehende Wirksamkeit näher erklärt werden.

Doch wir bestreiten, wie gesagt, nicht die physische Causalität der Sakramente, sondern haben schon in dem Tractat von der Menschwerdung nachzuweisen gesucht, daß die Handlungen Christi wie zu Lebzeiten, so im Sakramente des Altars und in den Sakramenten überhaupt nicht bloß moralisch, sondern auch physisch die Gnade bewirken. Aber die Einwände des Verf. gegen die moralische Causalität scheinen uns nicht durchschlagend; auch erachten wir es für verfehlt, neben der physischen die moralische nicht gelten lassen zu wollen. Mit der physischen mag es sich verhalten wie es will, die moralische steht vor allem fest und muß festgehalten werden, auch wenn sie allein nicht ausreichen sollte. Lugo bemerkt ganz richtig: Omnes debent fateri, sacramenta de facto habere causalitatem moralem sive solam sive cum causatione physica. Nam causa moralis est, quae

Digitized by Google

movet agens physicum ad volendum operari: sacramenta autem posita movent procul dubio Deum, ut velit producere gratiam sive ipse solus, sive simul cum ipso sacramento. (Disput. 4, s. 4, n. 33.)

Die moraliſche Cauſalität iſt nämlich eine wahre und eigentliche Cauſalität, ebenſo wirkſamen Einfluß auf die Wirkung ausübend wie die phyſiſche. Von dem kirchlichen Dogma wird aber nicht mehr gefordert, als eine Cauſalität der Sakramente in einem wahren Sinne des Wortes feſtzuhalten. Auch die maßgebenden Texte der hl. Schrift, welche dieſe Wirkſamkeit ſo emphatiſch ausdrücken, werden ganz ſicher auch von moraliſcher Cauſalität gebraucht. Wie wir durch das Waſſer wiedergeboren, durch das Bad der Taufe abgewaſchen werden, ſo werden wir durch das Blut Chriſti gereinigt, abgewaſchen, durch ſeinen Kreuzestod zum Leben erweckt. Das Kreuzopfer, das Opferblut wirkt aber als moraliſche Urſache unſere Reinigung und Belebung. So gewiß alſo das Leiden Chriſti wahre, eigentliche, ja vorzüglichſte Urſache unſeres Heiles iſt, ſo auch die heiligen Sakramente.

Und dies um ſo mehr, als die beiderſeitige Wirkſamkeit im Grunde ganz dieſelbe iſt. Die ſakramentalen Riten, welche der Prieſter als Stellvertreter Chriſti verwaltet, ſind gerade ſo gut Handlungen Chriſti, wie die, welche er im Leben vollbrachte. Sie haben alſo auch denſelben objectiven Werth der Werke Chriſti, ſpeciell des Kreuztodes Chriſti, mit dem bloßen Unterſchiede, daß dies Verdienſt und die Verſöhnung nicht mehr geleiſtet, ſondern nach Anordnung und Einſetzung dieſer beſtimmten Gnadenmittel dem Empfänger durch ſie applicirt werden ſoll.

Den Einwand des Verf., daß die moraliſche Cauſalität, die impetratio, die Wirkung des Opfers nicht der Sakramente ſei, können wir nicht gelten laſſen.

Denn erſtens beruht die moraliſche Wirkung der Sakramente nicht auf einer bloßen impetratio. Das Bitten iſt die ſchwächſte unter allen moraliſchen Cauſalitäten, während den Handlungen Chriſti der denkbar ſtärkſte Einfluß auf den göttlichen Willen zukommt.

Zweitens aber, wenn auch den Sakramenten ganz dieſelbe

Digitized by Google

moralische Causalität wie dem Opfer zukäme, so bleibt der Charakter des Sakramentes gegenüber dem des Opfers doch gewahrt, weil erstere die heiligmachende Gnade ex opere operato verleihen, letzteres aber nur actuale Gnaden, Nachlassung der Sünden u. s. w., und dies ex opere operato nur mit Einschränkung.

Man begibt sich also unnöthiger Weise einer sehr wichtigen und festen Position in der Erklärung und Vertheidigung des Glaubens, wenn man die moralische Causalität der Sakramente bestreitet und sich auf einen weniger sicheren Boden, wie es die physische Wirksamkeit ist, zurückzieht. In diesem Sinne ist es ganz zutreffend, was Dionysius Kartus. sagt: Haec opinio ad intelligendum et defendendum exstat facilior[1]). Gihr hat ja ganz recht, wenn er mit dem hl. Bonaventura erklärt, bei den Geheimnissen sei die Leichtigkeit des Verständnisses nicht maßgebend: aber darum braucht man nicht eine durchaus solide, verständliche Erklärung einer weniger sicheren, geheimnißvollen oder eigentlich schwer begreiflichen zu opfern.

Der Hauptgrund für letztere liegt in den starken Ausdrücken der hl. Väter und der Liturgien, insbesondere in deren nachdrücklicher Verbindung des sakramentalen Elementes mit der Kraft des hl. Geistes, mit der Allmacht Gottes, deren Werkzeuge sie sind. Es ist nicht zu leugnen, daß damit eine Hervorbringung der Gnaden begreiflich gemacht werden soll. Das ist für mich das schlagendste Argument für eine physische Causalität der Sakramente; dasselbe dürfte aber doch nicht so peremptorisch sein. Da die bezüglichen Ausdrücke, wie wir sahen, vielfach gar nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden können, und es auch bei der moralischen Wirksamkeit immer wahr bleibt, daß nur die Allmacht Gottes, der hl. Geist durch die Sakramente die Gnade schafft, wie auch der göttliche Heiland zu Lebzeiten bei seinen actiones theantricae durch den hl. Geist die Teufel austrieb. Jedenfalls haben die hl. Väter die moralische Causalität nicht leugnen wollen, im Gegentheil, sie lassen aus der Seitenwunde des Herrn die Taufe im Wasser, die Eucharistie im Blute fließen. Zugleich betonen sie,

1) De sacr. alt. serm. 2.

Digitized by Google

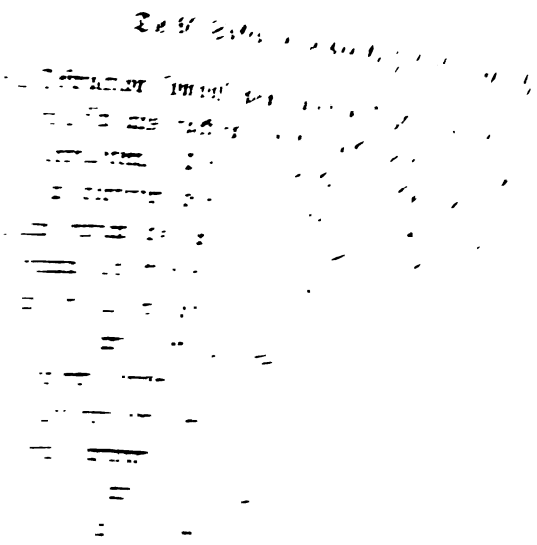
wie der hl. Chrysostomus, der hl. Augustinus, dies große Geheimniß, das in dieser Verbindung liegt. Es bleibt also auch bei der moralischen Causalität noch Tiefe, Erhabenheit, Geheimnißvolles genug, um die Sakramente als durchaus übernatürliche, wunderbare, mystische Gnadenmittel in der Hand der Allmacht Gottes erscheinen zu lassen. Der hl. Bonaventura, der große Mystiker unter den Scholastikern, neigt sich doch der moralischen Causalität zu, obgleich sie zu seiner Zeit noch nicht so gut begründet war wie jetzt. Damals leitete man die Wirksamkeit von der Verheißung Gottes ab, wobei freilich der objective Werth der sakramentalen Handlungen sehr abgeschwächt erscheint.

Darnach glauben wir auf die Frage: Ob moralische oder physische Causalität? antworten zu sollen: Moralische und physische. Die erstere dient uns zunächst dazu, einen festen Boden für das katholische Dogma und seine Begründung zu gewinnen; die zweite, um das Dogma tiefer und allseitiger zu erfassen.

Eine ähnliche Stellung glauben wir in einer andern viel verhandelten Frage den Ausführungen des Verf. gegenüber einnehmen zu sollen, ich meine in der Bestimmung des Wesens des eucharistischen Opfers. Sehr ansprechend und, wie ich glaube, ganz befriedigend ist die Erkärung, welche der Verf. „versucht", nachdem seine Kritik alle bisherigen Auffassungen für mehr oder weniger unbefriedigend befunden hat. Er führt aus:

„Die Doppelwandlung schließt alle jene Momente ein, welche den eigenthümlichen Opfercharakter der Eucharistie begründen, nur muß sie auch unter doppeltem Gesichtspunkte betrachtet werden, sofern sie nämlich eine mystische Schlachtung des eucharistischen Lammes enthält und sofern sie eine reale Darstellung des Kreuzopfers bildet. Die sakramentale Trennung des Blutes vom Leibe Christi macht die eucharistische Feier zu einem wahren Opfer in sich, während die Nachbildung des blutigen Opfertodes am Kreuze ihr den commemorativen oder relativen Charakter verleiht. Das Fundament für den absoluten und relativen Opfercharakter der eucharistischen Feier ist somit eines und dasselbe — die Doppelconsecration —, ähnlich wie auch die vorchristlichen Opfer durch die nämliche sakri-

Digitized by Google



ch
ehr
tlich
taten
erden.
der ge-
ſen und
furſache
tformel,
ſchöpfe
dieſem
eit auf
u zer-
Wel
übe
alle
ſich

Digitized by Google

symbolische Schlachtung der realen sich nähert. Wenn man also solche reale Momente in der Eucharistie aufzeigen kann, so sind dieselben als tiefere, adäquatere Auffassungen des eucharistischen Opfers mit Freuden zu begrüßen. Nun haben aber viele Theologen eine mehr oder weniger reale destructio in der hl. Messe nachgewiesen; ihre Auffassungen also zu widerlegen, scheint mir nicht zweckmäßig.

Offenbar wird die Opferidee viel entschiedener in der Vorstellung des Opfernden zum Ausdrucke gebracht, wenn die Doppelconsecration auf eine wirkliche Trennung des Blutes vom Leibe abzielt. Kraft der Consecrationsworte müßte das Blut ohne den Leib auf dem Altare gegenwärtig werden; dies ist in der Lehre der Kirche enthalten, daß der Leib im Kelche nur per concomitantiam und ebenso das Blut unter den Brodsgestalten nur per concomitantiam gegenwärtig ist. Nur durch ein neues Wunder werden sie nicht getrennt. Es ist also dieselbe wirkliche Schlachtung, wie sie erfolgt wäre, wenn Abraham dem Isaak die tödtliche Wunde zum Schlachten wirklich beigebracht hätte, der Tod und die Blutvergießung aber durch ein Wunder verhindert worden wäre. Ich halte es darum nicht für zweckmäßig, die Opfertheorien von Lessius und vieler anderer Theologen zu bekämpfen. Auch nicht die Theorie von Lugo, welche in der Versetzung des Herrn in statu decliviori eine mehr reale Schlachtung und Herrichtung eines Opferlammes erblickt. Dieselbe kann dazu dienen, die Opferidee in der Vorstellung des Opfernden immer deutlicher hervortreten zu lassen.

Es läßt sich leicht denken, daß in einem Opferact, den die ewige Weisheit selbst angeordnet hat, nicht bloß einmal, sondern mehrfach die Opferidee zum Ausdrucke kommt, wie auch dieselbe Weisheit denselben Worten der hl. Schrift eine große Mannigfaltigkeit von einander ergänzenden Gedanken unterlegt hat.

Die vorstehenden Bemerkungen wolle man ja nicht als Bemängelungen eines so hervorragenden Werkes eines so allgemein und ganz besonders von uns hochgeschätzten Verfassers deuten — wir haben das Werk zur Hand genommen, mehr um daraus zu lernen, als es zu kritisiren —: es sollte nur auf Wege hingedeutet wer-

Digitized by Google

den, auf denen man die heftigen Streitigkeiten über theologische Meinungen beseitigen oder doch abschwächen könne, ja durch eine geeignete Verbindung verschiedener Auffassungen ein volleres Verständniß der Dogmen zu erzielen vermöge.

Fulda. Gutberlet.

De exemplarismo divino seu doctrina de trino ordine exemplari et de trino rerum omnium ordine exemplato. Adiunguntur synopsis maioris operis encyclopaedici in divino exemplarismo fundati, et circuli universalem encyclopaediam figurantes. Romae typis societatis s. Johannis Evang., Desclée, Lefebvre et Soc., Pontif. Edit. 1898. 8°. pag. XXIV, 923. Francs 7.

Das Buch wird eingeleitet durch ein Schreiben Leo's XIII. vom 26. Februar 1898, in welchem der hl. Vater dasselbe bezeichnet als „eine umfassende Arbeit, die Frucht langwährender Bemühungen, welche für Deinen Fleiß und die Schärfe Deines Geistes in der Behandlung der heiligen Wissenschaft Zeugniß ablegt". Dieses Lob ist vollauf begründet. Nicht als wenn der scholastisch ausgezeichnet geschulte Verf. irgendwie dem Inhalte nach neue Ergebnisse dem Leser vorlegte. Wir bewegen uns vielmehr in bekannten Gebieten, die im Bereiche der Philosophie namentlich in der Noëtik (Ideenlehre), in der Theologie in den Tractaten über Gott, die Dreifaltigkeit und die Christologie, behandelt werden. Neu ist die Form, indem der Verf. das Universum der geschaffenen Dinge als Abbild der göttlichen Trinität aufzufassen und auf diese als ihre Wirkursache, ihr Vorbild und ihre Zweckursache zurückzuführen sucht. Es ist das Ringen nach einer Weltformel, die geeignet wäre, die unermeßlichen Ordnungen der Geschöpfe durch einen einzigen Gedanken zu erklären. Veranlassung zu diesem großen Unternehmen bot dem Verf. die moderne Zerfahrenheit auf allen Gebieten des Denkens, wo alles in Kleinarbeit sich zu zersplittern scheint, während große Gedanken zur Erklärung des Welträthsels fehlen. Ihr stellt er seinen Exemplarismus gegenüber, d. h. die Lehre von der göttlichen Vorbildlichkeit, die sich in allen Geschöpfen nachweisen läßt. Als Gesichtspunkte, deren er sich bei der Eintheilung des unabsehbaren Stoffes bedient, treten uns

Digitized by Google

entgegen die dreifache Art, wie die Geschöpfe den Personen der Trinität zugeschrieben werden, sodann die drei Wege der natürlichen Erkenntniß, der Theologie und der Asceſe, auf denen der denkende Menschengeist zur Kenntniß Gottes gelangt, endlich der dreifache Zweck, den wir verfolgen, indem wir das göttliche Vorbild entweder zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniß machen, oder in der Kunst oder im sittlichen Leben nachbildlich darzustellen suchen. Wenngleich in erster Linie positiv verfahrend, geht der Verf., wie namentlich in dem Excurs über die Ideenlehre, die er ausführlich begründet, polemisch vor. Das sechzehnte und letzte Kapitel ist sogar ausschließlich der Widerlegung von Einwürfen gegen sein System gewidmet. Ueberall stützt sich der Verf. auf den hl. Thomas, ohne aber, wie in der Gnadenlehre, der Richtung der Congregation, welcher er angehört, zu entsagen (134). Die Reichhaltigkeit des Buches bezeugen uns unter anderem die Ausführungen über das Wesen der Musik und des kirchlichen Gesanges insbesondere, die ich mit lebhaftem Interesse gelesen (248—251) und die mancherorts an die „Geschichte des Idealismus von O. Willmann" erinnern. Die Natur der Sache bringt die Gefahr mit sich, daß gekünstelte Auffassungen sich geltend machen. Ob der Verf. denselben im Kap. 14, S. 221—229 gänzlich entronnen, möchte ich nicht entscheiden. Auch der Satz: Ergo civilis potestas a Jesu Christo oritur (277) dürfte nur in sensu explicando zu verstehen sein. Aber alles in allem genommen, muß das Buch als eine tiefsinnige Leistung bezeichnet werden. Es ist der Vorläufer eines auf vier Bände berechneten großen Werkes, welches demnächst erscheinen und die hier dargelegten Gedanken eingehend begründen wird [1]). Eine Uebersicht der vier Bände ist im Anhange beigefügt.

Dem Verf. gegenüber würde man eine Ungerechtigkeit begehen, wollte man nicht die schöne, klare, fließende lateinische Diction betonen, die ihn weder auf den Höhen der Metaphysik, noch bei Behandlung der Erscheinungen des modernen Lebens verläßt. Die griechischen Accente (71. 72. 168) bedürfen einer gründlichen

1) Auf das vierbändige Werk subscribirt man um Frcs. 15 für jeden Band.

Digitized by Google

Revision. Nicht ohne Erstaunen haben wir von dem Plane des Verf.'s Kenntniß genommen (77), in seinem größeren Werke „die Aechtheit der Werke des hl. Dionysius des Areopagiten zu beweisen, die heute von Vielen geleugnet wird". Es darf die Erwartung ausgesprochen werden, daß der gelehrte Verf., ehe er an die Ausführung dieses Planes tritt, auch den neuesten Erörterungen, welche Nirschl und Stiglmayr in dieser Zeitschrift, in den Historisch-Politischen Blättern und im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft über die Dionysiusfrage geführt haben, seine Aufmerksamkeit widmen werde. A. Bellesheim.

Die Inspiration der heiligen Schrift nach der Lehre der Tradition und der Encyklika „Providentissimus Deus". Eine theologisch-kritische Studie von Abbé C. Chauvin. In autorisirter Uebersetzung von Georg Pletl, Beneficiat. Regensburg, Nationale Verlagsanstalt 1899. XII, 143 S. *M.* 2.50.

Der Inhalt des verdeutschten Originals mit der Anordnung des gebotenen Stoffes ist durch folgende Uebersicht der Kapitel-Ueberschriften hinreichend gekennzeichnet: 1) Begriff der Inspiration; 2) Die Psychologie der Inspiration; 3) Falsche Theorie über die Inspiration; 4) Die Kriterien der Inspiration; 5) Beweis für die Inspiration der hl. Schrift; 6) Ausdehnung oder Object der Inspiration; 7) Die Controverse über die Verbalinspiration; 8) Folgerungen aus der vollständigen Inspiration der hl. Schriften. — Neben der im Titel bezeichneten Encyklika und älteren Werken wurde bei Ausarbeitung dieser gut durchgeführten Studie insbesondere die seit dem Vaticanum über diesen Gegenstand veröffentlichte Literatur sorgfältig benützt. Dabei wird unser Buch De inspirationis Bibliorum vi et ratione in der Vorrede als „meisterhaftes Werk" bezeichnet. Wie ein Blick auf vorstehende Inhaltsangabe zeigt, kommen alle bedeutenden Fragen, die auf die Inspiration als solche näheren Bezug haben, der Reihe nach zur Besprechung; jedoch scheint uns die Anordnung des Stoffes nicht durchwegs die zweckmäßigste zu sein. Wer die wichtigeren Werke über diesen Gegenstand aus älterer und neuerer Zeit prüfend durchforscht hat, wird hier im Allgemeinen wenig Neues finden.

Digitized by Google

Das Charakteristische dieser Schrift liegt darin, daß durchwegs jene Lehrmeinungen vertreten werden, die den übernatürlichen Einfluß Gottes auf die Entstehung der heiligen Bücher möglichst stark betonen und ihm gegenüber das menschliche Element sehr in den Hintergrund drängen. So redet der Verf. gelegentlich (2. Kap.) auch von einem „Einfluß der inspirirenden Erleuchtung auf die Phantasie"; insbesondere steht er mit Nachdruck für die volle und allseitige Verbalinspiration ein. Was namentlich den letztgedachten Punkt betrifft, so wollen wir die löbliche Absicht, sowie das Geschick in Vertheidigung der gedachten Lehrmeinung bereitwillig anerkennen; wir finden uns aber genöthigt, beizufügen, daß uns weder die beigebrachte Begründung wahrhaft überzeugend, noch der Versuch, die Gegengründe zu entkräften, durchaus zutreffend erscheint. Unser diesbezügliches Urtheil zu begründen, ist hier nicht der Platz.

Bezüglich des Uebersetzers ist vor allem zu bemerken, daß derselbe dem von Chauvin selbst gegebenen Verzeichniß der benützten Werke einige weitere Werke beifügen zu sollen geglaubt hat; und es erscheinen auch in den laufenden Fußnoten mitunter Verweisungen auf die letztgedachte Literatur. Dieser Umstand führt nothwendig auf die Vermuthung, daß einzelne Gedanken und Sätze, sei es in den Anmerkungen oder allenfalls auch im Haupttexte, nicht dem Originalwerke angehören. Der bedauernswerthe Mißstand, daß die fraglichen Zusätze — die Vermehrung des obengedachten Literaturverzeichnisses abgerechnet — nirgends als fremde Beigabe bezeichnet werden, verhindert die Beurtheilung, ob oder inwieweit der deutsche Leser dem Uebersetzer für diese Zusätze zum Danke verpflichtet sei. — Die Uebersetzung selbst liest sich im Allgemeinen recht gut; doch zeigt sie eine gewisse Ungleichheit. Ja, hin und wieder finden sich Stellen, wo dieselbe nicht bloß der Feile, sondern auch der gehörigen Durchsichtigkeit, ermangelt.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Digitized by Google

Einleitung in das Neue Testament von Dr. Franz S. Trenkle, a. o. Professor der Theologie an der Universität Freiburg i. Br. Freiburg, Herder 1897. XI, 487 S. 8°. ℳ 5.60; geb. 7.20.

Vorliegendes Werk behandelt in seinem ersten Theile die specielle Einleitung des Neuen Testamentes, im zweiten die Geschichte des Canon und des Textes.

In der speciellen Einleitung werden die herkömmlichen Fragen nach Ursprung, Inhalt, Zweck, Bestimmung, Aechtheit und Unversehrtheit der einzelnen neutestamentlichen hl. Bücher erörtert. Besonders anerkennenswerth erscheint uns hier die große Sorgfalt, mit der aus den betreffenden Schriften selbst alles zusammengetragen ist, was zur Beleuchtung der in Rede stehenden Fragen dienen kann. Lehrreich sind namentlich auch die Bemerkungen über die Spracheigenthümlichkeiten der hl. Schriftsteller, zumal da, wo es sich um verschiedene Schriften eines und desselben Verfassers handelt. Unseres Erachtens hätte jedoch der Nachweis der äußeren Bezeugung der einzelnen hl. Bücher auch hier im speciellen Theile etwas eingehender geführt werden dürfen; zwar werden die hier gegebenen Bemerkungen theilweise in der Geschichte des Canon vervollständigt, allein auch dort wird eine sachgemäße Exegese und Beurtheilung so mancher von der Kritik hart angefochtenen Zeugnisse nicht geboten. Auch können wir im Hinblick auf eine zweite Auflage, die wir dem mit so reichhaltigem und schätzenswerthem Material ausgestatteten Buche von Herzen baldigst wünschen, die Bemerkung nicht unterdrücken, es möchte das Buch durch schärfere Formulirung der Einwände und deutlichere Gegenüberstellung der Widerlegung, sowie durch klare Hervorhebung der Probleme etwas mehr Uebersichtlichkeit gewinnen. Lehrern wie Lernenden wäre damit gewiß ein großer Dienst gethan.

Die Geschichte des Canon gibt unter Beibringung eines reichen Stoffes ein ausführliches Bild von der Verwendung der hl. Schriften durch die Väter und kirchlichen Schriftsteller. Jedoch wie schon im ersten Theile, so dürfte auch hier das Bestreben, die Einleitungswissenschaft auf das ihr nach S. 9 f. noch verbleibende Gebiet zu beschränken, von dem hochw. Herrn Verf. etwas allzu ängstlich bethätigt worden sein. Sonst wäre wohl der Schwerpunkt

Digitized by Google

der Beweisführung weniger in den Nachweis verlegt worden, daß die neutestamentlichen Schriften ausgiebig verwerthet, als vielmehr in den Nachweis, daß diese und alle diese und nur diese als ganz besondere, von allen profanen Schriften unterschiedene gewerthet worden sind.

Sehr ansprechend ist die Geschichte des Textes behandelt. Die an sich trockene Materie wird hier mit wohlthuender Frische und Lebendigkeit dargestellt. — S. 3, 416 u. 439 heißt es Hugo vom hl. Carus statt Hugo von Saint-Cher oder a S. Charo.

Dem Gesagten zufolge können wir das Buch als einen schätzenswerthen Beitrag zur Einleitungswissenschaft wohl empfehlen.

Mainz. Jakob Schäfer.

Einführung in die hl. Schrift. Ein Abriß der biblischen Geographie, Archäologie, Einleitung in das A. und N. Testament sammt Hermeneutik. Vierte Auflage. Regensburg, Nationale Verlagsanstalt 1899. 494 S. *M.* 3.

Dies Buch, dessen Verf. sich nicht nennt, ist, so aufgefaßt, wie es nach der Vorrede aufgefaßt sein will, recht gut zu nennen. Die im Nebentitel angegebenen Materien werden in der Weise behandelt, daß auf den Abriß der Geographie 30, der Archäologie 120, auf die Einleitung 313 und den Abriß der Hermeneutik 30 Seiten entfallen.

Klar, übersichtlich und oft mit wohlthuender Wärme wird ein aus den besten Quellen geschöpftes Maß positiven Wissens geboten, das kein Theologe bezw. kein gebildeter Leser der hl. Schrift entbehren kann, wenn er mit rechtem Verständniß das Buch der Bücher lesen will. Dabei ist Rücksicht genommen auf die modernen Angriffe gegen die Geschichte des israelitischen Volkes überhaupt, wie gegen einzelne Institutionen dieses Volkes, deßgleichen auf die Angriffe gegen die hl. Schrift und ihre einzelnen Bücher. Endlich wird auch hingewiesen auf die verschiedenen wissenschaftlichen Streitpunkte, z. B. Sionsfrage, Emmausfrage, Frage bezüglich der Allgemeinheit der Sündfluth u. a. m., so daß jeder, dem es darauf ankommt, erkennt, wo noch mehr oder weniger aufzuklärende und zu lösende Probleme sich der Forschung darbieten.

Digitized by Google

Die Literaturangaben dürften freilich stellenweise etwas weniger lückenhaft und unvollständig sein. Einzelnes ist zu berichtigen; so z. B. wird sich Text und Anmerkung über Tatians Diatessaron S. 206, nach Einsicht von Bardenhewer's Patrologie S. 101, 3 und der daselbst verzeichneten Literatur etwas anders gestalten müssen. Ungleichheiten der Schreibweise, wie S. 136 Pascha und S. 149 Pascha, S. 181 Mopsuestia, S. 299 Anm. Mopsvestia und S. 469 Anm. und 485 Mopsuestia, desgleichen zahlreiche Druckfehler müßten beseitigt werden.

Mainz. Jakob Schäfer.

Johann Tetzel, der Ablaßprediger. Von Dr. Nikolaus Paulus. Mainz, Kirchheim 1899. IV, 187 S. *M* 2.50.

Seinen hervorragenden Verdiensten um die Erforschung der katholischen Literatur an der Wende des 15. und 16. Jahrhunderts fügt der gelehrte und unermüdliche Nikolaus Paulus ein neues und glänzendes durch die vorliegende Monographie: ‚Johann Tetzel als Ablaßprediger' hinzu. Die Historie von Tetzel und dessen Ablaßkrämerei bilden seit dem 16. Jahrhundert den dunklen Hintergrund, auf welchem die protestantische Geschichtschreibung die Gestalten der Reformatoren in lichten Farben zeichnete. Tetzel und Luther galten als die Vertreter der beiden Weltanschauungen, die mit einander in gewaltigem Kampfe zu ringen begannen, der alten katholischen und der neuen protestantischen. Tetzel's Ablaßpredigten veranlaßten nach der lange geltenden Meinung die 95 Thesen, welche Martin Luther am 31. October 1517 an der Schloßkirche zu Wittenberg anschlagen ließ, und die ersten Fehden in dem die Welt in Brand setzenden Kampfe knüpfen sich an den Namen Tetzel's. Denn unter seinem Namen gingen die Frankfurter Wimpina'schen Antithesen hinaus, gegen welche Luther im März 1518 seinen ‚Sermon von Ablaß und Gnade' publicirte, und die Tetzel in seiner ‚Vorlegung' und in seinen eigenen neuen 50 Thesen vertheidigte. Nur noch einmal trat Tetzel in den Streit ein, um sich gegen die schweren und unwahren Anschuldigungen wegen Blasphemie wider die Gottesmutter und wegen Ehebruches zu vertheidigen. Dann tritt er ganz zurück. Niedergebeugt von den harten

Digitized by Google

Vorwürfen, die ihm der päpstliche Kammerherr Karl von Miltitz im Januar 1519 gemacht, und schwergekränkt durch die Verleumdungen seiner Feinde, welchen leider selbst der genannte päpstliche Gesandte Nahrung lieh, verschied er schon am 4. Juli 1519.

Haß und Verleumdung folgten dem Ablaßprediger auch in's Grab nach. Was immer der confessionelle Fanatismus erdenken konnte, und was je Verkehrtes von Ablaßpredigern gesagt und gethan oder was denselben angedichtet worden, wurde auf das Haupt des armen Tetzel geladen, und so ward er für die gehässige protestantische Polemik bis zum heutigen Tage eine typische Figur, ein Wau-Wau, mit welchem man den Haß gegen das Papstthum nährte und den Kampf gegen den Katholicismus schürte. Die Tetzelkasten und die erdichteten Ablaßschränke bilden heute noch einen, wie es scheint, eisernen Bestand in der protestantischen Polemik. Mit der Ruhe und Gerechtigkeit eines unparteiischen Richters würdigt nun Herr Dr. Paulus die angeblichen Zeugnisse der Feinde Tetzel's und weist überzeugend nach, daß Tetzel weder die abscheuliche Aeußerung in Betreff der Mutter Gottes gethan, noch den berufenen Innsbrucker Ehebruch begangen, noch sich ungerecht am Ablaßgelde bereichert habe (S. 62 ff., 76 ff.). Allerdings stimmt der Verf. den Lobrednern Tetzel's, die alles zu rechtfertigen suchen und die „ihn sogar als einen heiligmäßigen Missionär hingestellt haben", nicht bei. Er faßt sein Urtheil über ihn in folgenden Sätzen zusammen (S. 166): „Tetzel war ein ‚großer, starker Mann', ‚seiner Sprache beredt', ein ‚weit berühmter Prediger', vor allem ein guter Volksredner und geschickter Ablaßverkündiger, ‚ziemlich gelehrt', wenig bescheiden, vielmehr in seinem Auftreten ‚sehr kühn' und anspruchsvoll. Daß er durch besondere Tugenden sich ausgezeichnet habe, läßt sich aus den Quellen nicht darthun; aber ebenso wenig kann man nachweisen, daß er sich schwere sittliche Vergehen zu Schulden kommen ließ. Er war ‚seines Lebens alsohin' [d. h. mittelmäßig, leidlich], nicht schlimmer, auch nicht tugendhafter, als manche andere Ablaßprediger. Wäre er nicht mit Luther in Conflict gekommen, so würde er wohl heute kaum dem Namen nach bekannt sein."

Damals war Tetzel freilich als Ablaßprediger vielgenannt und weitberühmt. Denn die Ablaßpredigt für St. Peter in Rom

Digitized by Google

war nicht seine erste; schon in den Jahren 1504—1510 war er als Ablaßprediger für den dem Deutschen Orden zur Führung des Krieges gegen die Russen verliehenen Ablaß in Sachsen, Schlesien, am Niederrhein, in Schwaben und Franken thätig. Herr Dr. Paulus stellt zum erstenmal auf Grund von Einblattdrucken der Münchener Staatsbibliothek diese Thätigkeit Tetzel's dar (S. 6—23). Dabei weist er verschiedene, auch aus jener Zeit gegen Tetzel erhobene Beschuldigungen als unbegründet nach.

Was die Ablaßpredigt Tetzel's anlangt, welcher der bei weitem größte Theil der gelehrten Untersuchungen gewidmet ist, so kommt der Herr Verf. zu folgendem Resultate: Bezüglich der Ablaßgewinnung für die Lebenden war die Lehre Tetzel's völlig correkt; er hat weder diesen Ablaß für Geld verkauft, noch gelehrt, daß dazu die Reue nicht nothwendig sei. „Anders steht es mit der Anpreisung des Ablasses für die Verstorbenen. Daß der Dominikaner wenigstens dem Inhalte nach die Lehre vorgetragen habe: Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt, ist keinem Zweifel unterworfen. Er konnte sich dabei auf eine Schulmeinung stützen, die von hervorragenden Theologen vertreten wurde, eine Schulmeinung, die zwar ganz unsicher ist, die jedoch Ablaßpredigern, denen es darum zu thun war, viel Geld zu sammeln, zu ihrem Zwecke trefflich diente. Daß aber bei Tetzel die Absicht, ‚Geld auszugewinnen', zu sehr in den Vordergrund trat, hat ihm selbst ein Zeit- und Ordensgenosse zum Vorwurfe gemacht."

Zu diesem Resultate, das auch durch einen neuerdings von katholischer Seite dagegen erhobenen Widerspruch nicht erschüttert werden kann, gelangt Herr Dr. Paulus auf dem Wege eingehender Untersuchungen über die vortridentinische Ablaßlehre und über die Instructionen, welche den Ablaßpredigern in die Hände gegeben wurden. Der Abschnitt über die Abläße für die Lebenden (S. 88 ff.) könnte — wenn guter Wille vorhanden wäre — die zahllosen unbegründeten Anklagen gegen die mittelalterliche Ablaßlehre und Ablaßpraxis für immer verstummen machen. Denn wenn auch in Folge der leidigen Geldeinsammlung und der Häufung der Abläße Mißbräuche vorkamen, so wird doch auf Grund der Quellen anerkannt werden

Digitized by Google

müssen, daß die Abläſſe keineswegs die demoraliſirenden Folgen gehabt haben, welche Luther und ſeine Anhänger fälſchlich beklagen, daß vielmehr der Ablaß Reue und Bekehrung forderte und nach gewichtigen Zeugniſſen in weiten Volkskreiſen auch gute moraliſche Erfolge erzielte (S. 123 ff.).

Ein wirklich vorhandener ernſter Grund zum Anſtoß und Aergerniß lag demnach nur in der Art und Weiſe, wie der Ablaß für die Verſtorbenen empfohlen wurde. Darin arbeitete aber Tetzel nach dem Beiſpiele früherer Ablaßprediger und nach der Mainzer Inſtruction, welche bei dieſem Ablaſſe Reue und Beichte nicht für nothwendig erklärte (S. 151). Dieſelbe Anweiſung enthalten auch die Inſtructionen des päpſtlichen Legaten Raimund Peraudi zu der Ablaßbulle für die Kirche von Saintes (1476). Dieſe Inſtruction verhieß überdies noch die ſichere Wirkung des Ablaſſes für die Verſtorbenen, erklärte alſo, daß die Geldſpende die Seele aus dem Fegfeuer befreie, eine Anſicht, welche 1482 der Cenſur der Sorbonne verfiel (S. 161). Solche Autoritäten laſſen die zu weit gehenden Empfehlungen des Ablaſſes für die Verſtorbenen ſeitens Tetzel's erklärlich erſcheinen. Der letztere war, wie aus den Frankfurter Theſen nachgewieſen wird (S. 142 ff.), ſo feſt von der Richtigkeit jener Meinung überzeugt, daß er — weit entfernt, den Vorwurf Luther's zu beſtreiten — vielmehr erklärte, die Seele fliege ſogar ſchneller zum Himmel hinauf, als der Groſchen in den Kaſten hinabfalle. So bleibt denn in dieſem Punkte Luther's Vorwurf zu Recht beſtehen, und wenn nur dies den Anlaß zu den Theſen Luther's gegeben hätte, ſo würde freilich Tetzel eine furchtbare Verantwortung zu tragen haben. Dem iſt aber nicht ſo; denn Luther erklärt ſelbſt, daß er es weniger auf Tetzel, als auf den Papſt, den Erzbiſchof von Mainz und die Romaniſten abgeſehen habe (S. 167 ff.). „Er (Tetzel) ſolle ſich unbekümmert laſſen" — damit tröſtete Luther den todtkranken Ablaßprediger —, „denn die Sache ſei von ſeinetwegen nicht angefangen, ſondern das Kind habe viel einen andern Vater". —

Es iſt ein eigenthümlicher Zufall, daß die vielgenannten Tetzel-Wimpina'ſchen Theſen bisher ſtets unvollſtändig abgedruckt wurden mit Ausnahme des Abdruckes in der 1528 erſchienenen Anace-

Digitized by Google

phaleosis Wimpina's. Die Schuld daran trug der unvollständige Abdruck, welcher in der Ausgabe von Luther's Werken 1545 steht, und auf welchem alle späteren Drucke beruhen. Herr Dr. Paulus hat den seit dem 16. Jahrhunderte verschollenen Originaldruck der Thesen in einem Einblattdrucke der Münchener Staatsbibliothek wieder entdeckt und legt nach demselben im Anhange die Thesen vor. Darnach bilden die sonst bekannten 106 Thesen nur einen Theil der Tetzel-Wimpina'schen Thesenreihe. Es schließen sich an dieselben noch sieben Antworten auf Luther's Fragen, sechs Gegenfragen und drei Thesen an. —

Man darf wohl sagen, daß die Tetzelfrage in dem vorliegenden Buche ihren Abschluß gefunden hat, und kann nur wünschen, daß der gelehrte Herr Verf., welcher sowohl in dieser, wie jüngst in der Innsbrucker theologischen Zeitschrift werthvolle Studien über den Ablaß publicirt hat, sich zur Abfassung einer Geschichte des Ablasses entschließen möge. Daß eine solche Geschichte ein dringendes literarisches Bedürfniß sei, bedarf für Kundige keines Nachweises.

Gmunden. Adolph Franz.

Die Adventsperikopen exegetisch-homiletisch erklärt von Dr. *Paul Keppler*, Bischof von Rottenburg. Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg, Herder 1899. 8°. 143 S. *M.* 2.40.

Wie die Berufung des Hochwürdigsten Herrn Verf. auf den bischöflichen Stuhl seiner heimathlichen Diöcese Rottenburg überall da, wo katholisches Leben pulsirt und katholische Wissenschaft blüht, den tiefsten und nachhaltigsten Wiederhall gefunden, so wird auch obige Erstlingsschrift aus der Feder des neuen Oberhirten, welche den vierten Band der von Prof. Dr. Bardenhewer herausgegebenen ‚Biblischen Studien' eröffnet, in der gesammten Geistlichkeit Deutschlands begeisterte Aufnahme finden. Während die drei ersten Bände der Biblischen Studien einen hochwissenschaftlichen Charakter an sich trugen, einige derselben sogar an ganz enge Kreise der Gelehrten sich wandten, haben wir hier eine Leistung vor uns, welche, ohne auch nur im mindesten aus dem Rahmen der Wissenschaft

Digitized by Google

herauszutreten, sich an ein breiteres theologisches Publikum richtet. Es ist der Seelsorgsclerus, und zwar der mit der Predigt des Evangeliums befaßte, welchem der gelehrte Prälat eine Gabe von so hohem und unvergänglichem Werthe spendet, daß sie die deutsche Geistlichkeit zu wärmstem Danke gegen ihn verbindet. Als Professor der Theologie an den Hochschulen von Tübingen und Freiburg das Fach der Homiletik bearbeitend, als Schriftsteller unverdrossen die Erscheinungen auf dem Gebiete der Predigtliteratur würdigend und auf Erneuerung der Predigt im Geiste der großen Kanzelredner und unter fester Anlehnung an die hl. Schrift machtvoll dringend, spendet er jetzt in obigem Heft die ausgereifte Frucht langjähriger Vorlesungen und Beiträge zu wissenschaftlichen Zeitschriften.

An einem concreten Beispiele wünscht der Herr Verf. dem Kanzelredner zu zeigen, wie er die von den großen Vätern der Kirche mit Vorliebe gewählte Form der Predigt, die Homilie, zu behandeln habe. Vorläufig hat er dazu die Perikopen, und zwar die der Evangelien und der Episteln, des Advents herangezogen, behält sich aber vor, auch als Bischof sein preiswürdiges Werk fortzusetzen und noch weitere von der Kirche festgesetzte Lesungen in ähnlicher Weise zu untersuchen. Die Einleitung zeichnet den Plan des Werkes und gibt eine Uebersicht und Kritik der vorhandenen deutschen Literatur, wobei bemerkt sei, daß Dieringer's Epistelbuch, das bis zur Stunde viel zu wenig gewürdigt ist, nicht zwei (S. 7), sondern drei Bände umfaßt. Vor allen Dingen sucht der Verf. in den Geist der Adventszeit einzudringen, um so im Leser die richtige Stimmung zur Aufnahme der großen Lehren der Kirche zu erzeugen. In jeder Abtheilung hat er sich zuerst ein unverrückbares Fundament gemauert durch eine ebenso wissenschaftlich-exacte, wie kirchlich-pietätsvolle Exegese der betreffenden Evangelien und Episteln. Bald sieht man, daß der hl. Chrysostomus einer seiner Lieblingsautoren ist, ohne daß er ihm jedoch sklavisch Folge leistet (S. 45). Auf die protestantische Exegese wird ausführlich da Bezug genommen, wo es sich um die Ablehnung der heute in ihr gang und gäbe gewordenen falschen Auffassung der Stimmung handelt, aus welcher Johannes der Täufer

Digitized by Google

die Gesandtschaft seiner Jünger an den Heiland abordnete. In der Schilderung anmuthender biblischer Scenen oder bedeutender Vorgänge in der Natur (Weltgericht) oder tieferschütternder Seelenstimmungen ist der Verf. ein Meister. Hier reiht sich ein Cabinetsstück an das andere. Wiederholt ist er auch in der Lage, auf die bisherige Unfruchtbarkeit der Homiletiker hinzuweisen, denen es nicht gelungen, dem spröden Stoff tiefe Gedanken abzuringen. Hier hilft er sich durch Anwendung der Allegorie, vermittelst derer er neue Goldadern zu entdecken weiß.

Die mit so viel Fleiß ausgeschachteten Gedanken sind am Schlusse jedes Evangeliums und jeder Epistel zu einer langen Reihe von Homilie-Entwürfen gestaltet. Sie sollen dem Leser zum Zeugniß dienen, welch' reicher Inhalt von Wahrheiten und Anregungen im geschriebenen Worte Gottes enthalten sei und ihn anleiten, nun auch seinerseits selbstthätig aus diesem Jungbrunnen zu schöpfen. Aus diesem Verfahren, so hofft der Verf. und im Anschluß an ihn alle, die mit Ernst das Predigtamt verwalten, werde Erneuerung der Predigt im deutschen Clerus hervorgehen.

A. Bellesheim.

Characteristics from the Writings of Nicholas Cardinal. Wiseman, Archbishop of Westminster. Selected by Rev. *T. E. Bridgett*, C. SS. R. London, Burns and Oates. 1898. 8°. XVI 302 pag. 6 shill.

Meditations on the sacred Passion of Our Lord by Cardinal Wiseman. London, Burns and Oates 1898. 8°. XII, 242 pag. 4 shill.

Meditations on the Incarnation and Life of Our Lord by Cardinal Wiseman. London. Burns and Oates 1898. VI, 275 pag.

1. Bald nach dem im Monat Februar 1865 erfolgten Ableben des hochseligen Cardinals Nikolaus Patrick Stephan Wiseman trugen befreundete Personen sich mit dem Plane, dem heimgegangenen Kirchenfürsten ein vierfaches Denkmal zu setzen. Es handelte sich um die Errichtung eines Grabmals, die Schöpfung einer Domkirche, die Abfassung einer Biographie, endlich um die Sammlung und Herausgabe seiner schriftstellerischen Arbeiten. Das dem Cardinal gesetzte Grabmal wird bald seine dauernde

Digitized by Google

Stelle empfangen in jener Domkirche, für welche Wiseman's Amtsnachfolger Manning den Bauplatz erworben, deren Erbauung Cardinal Vaughan in Angriff genommen und heute schon bedeutend gefördert hat. Wiseman's Biographie von Ward ist den Lesern dieser Zeitschrift jüngst in drei Artikeln vorgeführt worden[1]). Nunmehr erübrigt noch das letzte Denkmal, die Sammlung und Herausgabe seiner Werke.

Um den englischen Katholiken einen Begriff von der Bedeutung der letztern Arbeit zu geben, hat der gelehrte Redemptorist T. E. Bridgett, Convertit aus der Schule von Cambridge und Verfasser der auf ausgedehnten Studien und gesunder Kritik beruhenden fachmännischen Biographien der seligen Thomas More und Cardinal Fisher[1]), die obige Schrift fertig gestellt. Naturgemäß hebt dieselbe an mit einem nach den sorgfältig geführten Katalogen des Britischen Museums angefertigten Verzeichniß sämmtlicher Werke Wiseman's. Wenn der Cardinal in diesen Katalogen die oben genannten drei Namen führt, so ist zu bemerken, daß ihm die Namen Patrick und Stephan bei der Ertheilung der heiligen Firmung beigelegt wurden. Im Drucke umfassen die Titel von Wiseman's Werken fünf und eine halbe Seite. Nicht alle schriftstellerischen Arbeiten des Cardinals sind zum Druck befördert worden. Auch die Sammlungen seiner Beiträge zur Dublin Review, die er im Verein mit O'Connell in's Leben gerufen, können auf Vollständigkeit keinen Anspruch erheben, da von 67 Artikeln nur 35 in jene Aufnahme gefunden haben. Andere kleinere Arbeiten, namentlich Gelegenheitsreden, sowie Ansprachen in römischen Akademien dürfen heute als verschollen angesehen werden. Und doch galt der Cardinal als Meister in Gelegenheitsreden, und die kleinen Aufsätze aus seinen römischen Tagen bilden ebenso viele Ringe in der Kette seiner geistigen Entwickelung und erbringen auf's Neue den Beweis, daß wissenschaftliche Thätigkeit im Schatten des apostolischen Stuhles zu allen Zeiten gedeiht.

---

1) Katholik 1898. I, 97—117, 231—250, 327—348.

2) Vgl. darüber meine Besprechungen im Literar. Handweiser Nr. 456 (Fisher) u. Nr. 525 (More).

Digitized by Google

Bridgett hat aus den vornehmlichsten Arbeiten Wiseman's eine Blumenlese veranstaltet. Sammlungen von charakteristischen Stellen aus den Werken der Cardinäle Manning und Newman hat W. S. Lilly herausgegeben, und eine solche aus denen des Bischofs Ullathorne von Birmingham verdanken wir Glancey[1]). Ihrem Beispiele ist Bridgett gefolgt. Seine Sammlung umfaßt: 1) Polemisches, 2) Doctrinelles, 3) Moralisches, 4) Devotionelles, 5) Vermischtes. Er war bemüht, gerade solche Stellen aus Wiseman's Werken herauszuheben, die man als Perlen bezeichnen darf. In jedem Stücke empfangen wir ein abgerundetes Miniaturbild, welches zugleich auch die Individualität Wiseman's wiederspiegelt. Mehr als einmal, und zwar mit Recht, hat man dem Cardinal vorgehalten, daß seine Prosa hinter den Anforderungen der Jetztzeit zurückbleibe. Ein Vergleich mit der Prosa Newman's läßt den weiten Abstand Wiseman's sofort erkennen. Indeß ist zu bemerken, daß Wiseman bis über die Mitte seines Lebens meist im Auslande lebte und in einer Menge von Sprachen sich auszudrücken wußte, was die Reinheit der Muttersprache in etwa beeinträchtigen mußte. Dem sei, wie ihm wolle — jedenfalls befestigt die Schrift Bridgett's den Leser in der Ueberzeugung, daß Cardinal Wiseman ein Mann von ebenso umfassender, wie tiefer Bildung des Geistes und des Herzens war, welcher die Gegenstände, die er berührte, in origineller Weise auffaßte und behandelte, der mit der Kirche dachte und fühlte, der eine seltene Kenntniß der Bedürfnisse unserer Zeit besaß und der um die Entwickelung des englischen Katholicismus sich unsterbliche Verdienste erworben hat.

Obige Sammlung besitzt ihrer Natur gemäß nur einen vorbereitenden Charakter. Sie möchte Stimmung machen für die Inangriffnahme der Herausgabe der Gesammtwerke des Cardinals. Niemand dürfte zur Uebernahme und Vollendung eines solchen Unternehmens mehr geeignet erscheinen als P. Bridgett.

2—3. Angesichts der großen Bedeutung, welche Cardinal Wiseman für die Erneuerung des Katholicismus im Inselreich und weit

1) Vgl. über diese drei Schriften meine Besprechung im Literar. Handweiser Nr. 479.

Digitized by Google

über dessen Grenzen hinaus besitzt, ist es begreiflich, daß man bald nach dem Erscheinen von Ward's Biographie den Plan faßte, ihm ein zweites Denkmal zu errichten durch Sammlung und Veröffentlichung seiner sämmtlichen Werke. Bis zur Verwirklichung dieses Vorhabens wird wohl noch einige Zeit verfließen. Unterdeß hat ein Verehrer des verewigten Kirchenfürsten, ein praktisches Bedürfniß in's Auge fassend, die beiden obigen Bändchen von Betrachtungen dem Publikum zur Verfügung gestellt. Beide sind pietätsvoll bevorwortet von Wiseman's zweitem Amtsnachfolger auf dem Stuhle von Westminster, Herbert Cardinal Vaughan. Wiseman hat diese Betrachtungen als Rector des englischen Collegs tin Rom (1828—1840) vor den Zöglingen dieser Anstalt gehalte. In aller Frühe sich erhebend, schrieb der geist- und gemüthvolle Mann, in dessen Seele das Feuer des Kelten mit dem zähen Widerstand des Angloſachsen sich verschmolz, seine Gedanken nieder, um sie dann in der Betrachtungsstunde den Alumnen in der Kapelle vorzulesen. Mehr als einmal hat er in späteren Tagen in London Vaughan erzählt, welche Sorgfalt er auf die Auswahl und Bearbeitung passender Stoffe verwendet habe. Einige dieser Betrachtungen waren längst durch den Druck Gemeingut der englischen Katholiken, die meisten dagegen treten jetzt zum ersten Mal an's Licht. Jedes Bändchen enthält vierzig Betrachtungen und bildet ein abgeschlossenes Ganze. Regelmäßig ist jede Betrachtung in drei Theile gegliedert, was die Uebersicht und den Gebrauch erleichtert. Man hat gesagt, Wiseman's Methode habe etwas Künstliches an sich. Mag sein. Jeder Kenner der Sache empfängt aber den Eindruck, daß auch in diesen jugendlichen Arbeiten des Cardinals sein festes dogmatisches Urtheil, seine tiefe Gemüthswelt und seine reiche Erfahrung sich abspiegeln. Nicht alle Betrachtungen dünken uns von gleichem Werth. Am packendsten dürften diejenigen über „die Menschwerdung und das Leben des Heilandes" sich erweisen, und unter diesen ragen wieder jene hervor, in welchen Wiseman solche Saiten im Leben des Erlösers berührt, die in seinem eigenen Leben und Wirken einen besonders mächtigen und dauernden Nachklang hervorriefen. Wenn Cardinal Vaughan von Edelsteinen redet, welche in diesen Betrachtungen dargeboten werden, dann ist

Digitized by Google

dieser Ausdruck in allweg zutreffend. Wer geistliche Lectüre der ansprechendsten Art in englischer Sprache wünscht, der greife zu diesen beiden Schriften, auf die wir gebildete katholische Laien hiermit nachdrücklich aufmerksam zu machen wünschen.

A. Bellesheim.

Tirol im Jubeljahre seines Bundes mit dem göttlichen Herzen Jesu. Gedenkbuch der Säcularfeier im Jahre 1896. Von Dr. Sigmund Waitz, Redacteur der Brixener Chronik. Brixen 1897, Verlag der Buchhandlung des kathol.-polit. Preßvereins. 440 S. mit vielen Illustrationen und einer Beilage in Notendruck. ℳ 4.

Volkssagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol. Gesammelt und herausgegeben von J. A. Heyl. Brixen, Verlag der Buchhandlung des kathol.-polit. Preßvereins 1897. 848 S. ℳ 8.

1. In unserer schnelllebigen Zeit, die aber gleichwohl reich an großen Ereignissen ist, scheint die Besorgniß nicht ausgeschlossen, daß viele, oft nicht unwichtige Geschehnisse der Kenntniß der Nachwelt entzogen bleiben, da die periodische Presse, die über derartige Dinge zu berichten pflegt, meistens eine sehr geringe Lebensdauer hat und nicht selten anziehend und gut geschriebene Darstellungen bald als Makulatur vernichtet werden, andere Aufzeichnungen aber außer den Preßberichten häufig gar nicht gemacht worden sind Wie viel ist z. B. schon aus der sog. Culturkampfzeit der Vergessenheit anheimgefallen, was für später zu wissen von großem. Vortheil sein könnte! Diesen Gedanken scheint auch der Verf. des oben angezeigten Werkes gehegt zu haben, und wir müssen ihm dankbar sein, daß er die, fast möchte man sagen mit Kühnheit anregte und mit einer in unserer Zeit kaum erwarteten Begeisterung durchgeführte Jubelfeier des Tiroler Volkes zur Erinnerung an den vor hundert Jahren geschlossenen Bund mit dem göttlichen Herzen Jesu nun in all ihren Einzelheiten vor der Vergessenheit bewahrt hat. Die Schrift wurde auf besonderen Wunsch des Fürstbischofs Simon verfaßt, der dies in der Approbation und Anempfehlung selbst ausspricht und auch kurz das Buch charakterisirt, indem er sagt: „Das Hauptverdienst der Schrift besteht darin, daß alle einzelnen Kundgebungen der Liebe des Tiroler Volkes

Digitized by Google

zum heiligsten Herzen Jesu, welche im Jahre 1896 und mitunter auch 1897 zum Erstaunen der Welt zu Tage getreten sind, in diesem Buche genau zusammengestellt, codificirt und verewigt worden sind. Alles, was in diesen zwei Jahren in Beziehung auf das Herz Jesu-Jubeljahr gethan und geschrieben wurde, alle öffentlichen Reden, Hirtenbriefe, Feierlichkeiten u. s. w. — insbesondere die wahrhaft erhebende Feier des Herz Jesu-Festes am 14. Juni 1896 — bis in die engsten Thäler hinein — all das findet sich hier in ein großartiges Bild zusammengedrängt: dem Tiroler Volke zur Ehre, für Mit- und Nachwelt zur Lehre!" Ein liebes Andenken wird allen Theilnehmern der Bericht über die Jubiläumswallfahrt nach Rom im Herbst des Jahres 1896 sein. Auch außerhalb Tirols wird man an dem Buche seine Freude haben und wird es in späterer Zeit einmal als Geschichtsquelle dienen können, aus der man ersehen kann, daß auch unserer Zeit die religiöse Begeisterung nicht unbekannt war.

2. Eine sehr fleißige, ausführliche und geschickt geordnete Zusammenstellung der oft so hochpoetischen und ethisch gehaltvollen Sagenschätze des Tiroler Volkes, aus den besten Quellen, d. h. entweder aus dem Munde des Volkes selbst an Ort und Stelle geschöpft oder von anderen zuverlässigen Forschern erhalten. Ein derartiges Werk wird ja freilich weniger zur eigentlichen Lectüre dienen, sondern als Nachschlagebuch und Sammelwerk seinen Zweck erfüllen. Gleichwohl kann dasselbe auch in erstgenannter Beziehung angenehme Stunden bereiten, hinsichtlich seines eigentlichen Zweckes aber erweist es sich sehr brauchbar wegen der systematischen Abtheilung nach den einzelnen Landschaften und darin wieder nach dem verschiedenen Inhalt. Auch das Ortsverzeichniß wird gerade dem Forscher sehr willkommen sein. Quellenverzeichniß und Anmerkungen legen Zeugniß ab von dem Fleiße und der Zuverlässigkeit des Verfassers. Dr. Joh. Praxmarer.

Die gebildete Frau von Leo Horváth. Graz, Verlag Styria 1899. 248 S.

Die wichtige Stellung der Frau in der Familie, wie in der Gesellschaft gibt immer wieder Anlaß zu Erörterungen, Winken

Digitized by Google

und Vorschlägen. Der Verf. vorliegenden Buches sucht seine neuen Unterweisungen mit den Worten des hl. Augustinus zu entschuldigen: „Das nenne ich nicht Geschwätz, wenn das Nothwendige auch noch so oft und weitläufig gesagt wird."

Im ersten Kapitel: „Religion und Bildung" findet die Nothwendigkeit einer erweiterten Frauenbildung nach christlichen Grundsätzen eine eingehende Darlegung. Als erste Bedingung wird selbstverständlich eine umfassende, gediegene Kenntniß der Religion gefordert und zur besseren Erreichung dieses Zweckes den Frauen das Studium der Philosophie empfohlen.

Dasselbe hat vor Jahren schon Abbé Dadolle in seinen Conferenzen ausgesprochen und vor ihm der ausgezeichnete Pädagog Msgr. Dupanloup. Beide sind der Ansicht, daß zur Ausbildung des weiblichen, jedenfalls des französischen Geistes und zur Abhilfe seiner natürlichen Gebrechen — da er sich vielfach durch äußere Dinge abziehen und von der Phantasie sich beherrschen lasse — keine Disciplin die Philosophie zu ersetzen im Stande sei. Abgesehen von hochbegabten Frauen, welche auch auf diesem Gebiete sich gründlich zu orientiren vermögen, darf man in der Regel wohl damit sich begnügen, bei Frauen den Sinn für Philosophie insoweit zu wecken und praktisch auszubilden, um überall das Wahre und Falsche, das Gute und Böse von einander unterscheiden zu können.

Ausgehend von dem Gedanken, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen ist, will der Verf. unter vollendeter Bildung nach jeder Richtung hin die Gottähnlichkeit bei den Geschöpfen zum Ausdruck gebracht wissen. Er wünscht eine vollendete Persönlichkeit, die harmonische Entfaltung alles dessen, was in einer Natur an Reichthum, Kraft, Fähigkeit und Schönheit liegt. Die Erziehung, welche dahin führt, soll so eigentlich eine Fortsetzung des Schöpfungsactes sein. Zum Belege, zur Ergänzung und zum besseren Nachdruck alles dessen, was der Verf. auszuführen bestrebt ist, werden eine große Anzahl bedeutender Autoren mit ihren Aussprüchen herangezogen.

Nachdem die nach höherer Bildung strebende Frau sich mit den logischen Denkgesetzen der Philosophie vertraut gemacht, wird ihr und ihrem Wissensdrange neben den ausführlich besprochenen

Digitized by Google

Pflichten der Nächstenliebe noch ein sehr weites Feld der Bethätigung eröffnet. Hygienisches und pädagogisches Wissen, Aesthetik, Musik und die bildenden Künste werden als nothwendiges Erforderniß in den Kreis der erweiterten Frauenbildung gezogen. Mit besonderem Behagen verweilt das lehrreiche Buch bei der Baukunst, Bildhauerei und Malerei, welche in ihrer Ausführlichkeit allein fast den dritten Theil desselben einnehmen. In Kürze hingegen werden die gesellschaftlichen und häuslichen Gebräuche des guten Tones durchgenommen. Einiges ist hier erwähnt, was bei dem von dem Verf. vorausgesetzten Bildungsgrad der Leserin sich ganz von selbst versteht.

Zum Schlusse bricht der Verf. eine Lanze für das Radfahren der Frauen als ein von den Aerzten warm empfohlenes Communicationsmittel. Das Tanzen wird abfällig beurtheilt, obwohl die Mütter, wenn es mäßig geschieht, weniger Gefahr für ihre Töchter erblicken mögen, da sie dieselben bei diesem Vergnügen überwachen können. Auch gegen das Schießen und Fechten der Frauen spricht sich der Verf. aus. Das ist allerdings für das weibliche Geschlecht eine wenig geeignete Leibesübung. Bis nach Deutschland ist zum Glück dieser neueste Amazonensport noch nicht gekommen. S. Ch.

Theodora von Alexandrien, ein christliches Schauspiel in fünf Aufzügen, von Ferd. Bannenberg. Berlin, H. Walter. *M.* 2.

Vorliegende Dichtung baut sich auf den Martyreracten der hl. Didymus und Theodora auf, welche im Jahre 304 unter der Diokletianischen Christenverfolgung zu Alexandrien in Aegypten enthauptet wurden. Es ist eine glückliche poetische Licenz, welche den tiefen Eindruck des Ganzen nicht wenig vermehrt, wenn Bannenberg den Didymus, den wollüstigen Soldaten der Legende, zum Sohne des Statthalters macht, der als edelgesinnter Heide um die Hand der schönen Theodora wirbt, dabei aber selbst Christ und Beschützer von Theodora's Jungfräulichkeit wird, bis endlich der rühmlichste Tod beide zum ewigen Frieden vereint. Verf., welcher sein ganzes, nicht unbeträchtliches materielles und geistiges Vermögen in den Dienst der katholischen Presse stellt, zeigt sich seinem Stoffe vollkommen gewachsen. Seine Verse fließen glatt

Digitized by Google

dahin. Die Kraft des Ausdruckes und die Eleganz der Form sind bewundernswerth. Das Werk, welches herrliche Begeisterung für das Christenthum und zartes poetisches Gefühl athmet, dürfte besonders katholischen Vereinen zu Aufführungen eine willkommene Gabe sein.

Traubing. M. Raich.

Freiburger Taschenliederbuch. 320 der beliebtesten Vaterlands-, Volks- und Studentenlieder, nebst einigen Sologesängen, zumeist mit Melodie. Freiburg i. Br., Herder. Taschenformat XII, 284 S. In biegsamem Leinwandeinband. ℳ 1.50.

Ein aufmerksames Durchblättern der in deutschen Landen beliebten Commersbücher ruft uns immer wieder die traurige Thatsache in's Gedächtniß, daß in denselben eine namhafte Anzahl von Liedern und einzelnen Strophen enthalten sind, welche nicht nur katholischem Denken und Fühlen, sondern überhaupt den gewohnten Anstandsregeln Hohn sprechen. Nähere Aufklärung über diesen dunkeln Punkt geben: „Ein Blick in deutsche Studentenliederbücher" von H. J. Mörschbacher. Histor.-Polit. Blätter 1888, S. 810 ff. — Weiters: „Das deutsche Commersbuch" von einem Philister (Pastor F. Patzschke in Breslau). Erlangen und Leipzig, Andr. Deichert Nachf. (Gg. Böhme) 1890.

Es ist ein großes, leider von katholischen Studentenkreisen noch nicht genugsam gewürdigtes Verdienst der nicht-farbentragenden katholischen Studentenvereine, daß letztere seit dem Jahre 1876 durch Herausgabe des „Deutsches Commersbuch", welches 1896 durch Gymnasiallehrer Dr. Karl Reisert in Würzburg vollständig umgearbeitet, bei Herder (Freiburg i. Br.) in siebenter Auflage erschien, gegen jene fortgesetzte Verunglimpfung der deutschen Katholiken entschiedenen Protest bekunden.

Nicht viel besser steht es mit den Taschencommersbüchern. Ein entsprechendes Büchlein von katholischer Seite bestand bisher nicht. Das Herder'sche „Burschenbrevier" und Bachem's „Fünfzig Commerslieder" haben zu wenig Umfang.

Hugo Zuschneid, der bekannte Liedercomponist sucht nun mit vorliegender Liedersammlung die vorhandene Lücke auszufüllen.

Digitized by Google

Der Herder'sche Verlag, welcher das Büchlein bestens mit Leipziger Notentypen ausstatten ließ, faßt die Vorzüge desselben in folgende sechs Punkte zusammen:

1. Ausschließung anstößiger Texte ohne engherzige Prüderie.

2. Reichhaltigkeit. — Während die anderen bekannteren Taschenliederbücher mit Noten nur durchschnittlich 150 bis 200 Lieder enthalten, bietet die vorliegende Sammlung, ohne die äußeren Grenzen eines bequemen Taschenbüchleins zu überschreiten, nicht weniger als 320 der beliebtesten Vaterlands-, Volks- und Studentenlieder.

3. Besondere Berücksichtigung des Sologesanges durch Aufnahme einiger leichterer und allemein beliebter Sololieder.

4. Texte meist in authentischem Wortlaut. — Die Texte wurden sorgfältig revidirt und in ihrem ursprünglichen Wortlaut gegeben, soweit nicht besondere Gründe ein Abgehen von demselben erheischten.

5. Melodien ebenfalls meist in ihrer ursprünglichen Fassung nebst Varianten.

6. Ausführliches Sachregister, welches die Möglichkeit bietet, ein passendes Lied für einen bestimmten Anlaß oder ein Lied, dessen Textanfang dem Suchenden entfallen ist, rasch zu finden.

Auch übernimmt genannter Verlag im Falle der Einführung vorliegenden Buches in einem Verbande den Druck eigens gewünschter Lieder in Form eines Anhanges nach besonderer Vereinbarung.

Wir schätzen die aufgezählten Vorzüge um so höher, als dieses Werkchen unserem Ideale eines akademischen Liederbuches nahe kommt. Wir verlangen nämlich von derartigen Sammlungen eine gewisse Noblesse und Salonfähigkeit, die das Unmoralische, Rohe, Triviale, speciell die Travestirung biblischer Stoffe fern hält. Wir wünschen dem Büchlein überall, wo deutsche Zunge klingt, freundliche Aufnahme. Möge es der akademischen Jugend, wie auch dem sangeslustigen Herrn Philister ein angenehmes Vademecum sein, das abends nach Tages Arbeit unter lieben Gästen und nach

Digitized by Google

sauren Wochen bei frohen Festen die Begeisterung für alles Schöne und Gute erhält und weckt.

Traubing. M. Raich.

XXVIII.

Miscellen.

1. **Dormition.** Das kaiserliche Geschenk der Dormitio zu Jerusalem hat in letzter Zeit die Blicke Vieler auf sich gezogen. Auf der Frankfurter Versammlung des Vereins vom heil. Lande wurde der Vorschlag gemacht, das Fremdwort Dormition zu ersetzen durch: Heimgang. Vielleicht wäre diese Uebertragung anders ausgefallen, wenn man von Folgendem Kenntniß gehabt hätte. Im Gebiete der freien Reichsstadt Nürnberg, zu Pillenreuth Eichstätter Bisthums, befand sich ein der Regel des hl. Augustin folgendes Nonnenkloster, welches sich benannte: Maria Schiedung, monasterium quod vulgariter nuncupatur zu unserer Frauen Schiedung, wie der Fundationsbrief des Kaisers Ludwig IV. vom 12. Juli 1345 sich ausdrückt.

Mariä Schiedung ist nichts anderes als Mariä Himmelfahrt. Vgl. Halthaus in seinem Calendarium medii aevi p. 116, § 50[1]).

Andr. Würfel, Geschichte des ehemaligen Nonnenklosters zu Pillenreuth, Mariä Schiedung genannt, in dem Nürnberger Gebiete, aus des Klosters Urkunden zusammengetragen und erläutert. Altdorf 1764 (135 S. Kleinoctav), gibt auf der Titelseite ein in Kupfer gestochenes Abbild des Conventssiegels: Maria auf dem Sterbebette, die Hände gefaltet, dahinter der segnende Heiland auf Wolken mit der Seele (Kindchen) auf dem linken Arme, umgeben von der Schaar der Zwölfe, ein liebliches Bild.

---

1) Potthast, Wegweiser durch die Geschichtswerke des Mittelalters. Suppl. 1 zur 1. Aufl. 1868 S. 451: Dormitio s. Mariae 15. Aug. — Müller-Mothes, Archäolog. Wörterbuch S. 338: Dormitio s. Mariae, Tod Mariä, auch gebraucht statt assumtio.

Digitized by Google

Würfel beschreibt S. 98 dieses Siegel und sagt: Mehreres von Mariä Schiedung und Himmelfahrt siehe in Joh. Fr *Maier* dissertatio de conuentu apostolorum ad mortem Mariae Lipsiae 1671 [1]). Wenngleich das abgebildete Siegel als hinreichend gute Vorlage für ein zu stechendes Siegel gelten kann, so wäre doch eine Nachforschung in den Nürnbergischen Archiven oder im Reichsarchive zu München nach etwa vorhandenen Originalsiegeln zweckmäßig.

Jedenfalls hat eine Verdeutschung „Mariä Schiedung" hohes Alter für sich. „In deutschen Urkunden wird der 15. August benannt: Frowentag, als sie zuo Himmel furd 1269, als sie zu Himmel empfangen ward 1300, — gefürt wart 1401." Auch findet sich „unser Frauentag der Schydung — zu der Schydung — als sie verschyden ist 1402 — als sie begraben ward." Vgl. (Helmsdörfer) die bildlichen Darstellungen vom Tode und der Himmelfahrt Mariä. Eine ikonographische Abhandlung. Frankf. a. M. 1854. S. 2 ff. [2]). F. J.

2. **Die Beichtbüchlein des Jodocus von Windsheim.** Im diesjährigen Januarheft des „Katholik" habe ich ein Beichtbüchlein besprochen, das kurz vor dem Ausbruche der religiösen Wirren Jodocus von Windsheim, der damals Studien halber in Erfurt sich aufhielt, für die Erfurter Studenten veröffentlicht hat: Institucio succincta etc. Erphurdie 1517. In dem Widmungsschreiben vom 13. Februar 1516 bemerkt Jodocus, er habe das Büchlein im vergangenen Jahre zum ersten Male veröffentlicht, jetzt (d. h. im J. 1516) wolle er es für die Fastenzeit in verbesserter und vermehrter Gestalt herausgeben. Diese zweite Ausgabe wird angeführt bei K. G. Scharold (Dr. M. Luther's Reformation in nächster Beziehung auf das damalige Bisthum Würzburg. Würzburg 1824. S. 135): Institutiones succincte in rite faciendam ex vera poenitentia confessionem sacra-

1) Interessant aus der Geschichte des Klosters ist noch, daß es um 1477 ein „Hauß für Büsserinnen oder Reuerinnen erbauet". Damit verfolgte das Kloster den gleichen Zweck, wie in unseren Tagen die Frauen vom Guten Hirten.

2) Detzel, Christl. Ikonographie I, 503 ff.

Digitized by Google

mentalem et pro mortiferis criminibus perfectam plenamque satisfactionem ad communem utilitatem: piumque profectum scholastice iuventutis gymnasii Erphurdiensis. Impressum Erffordie per Mattheum Maler. 1516. 4°.

Eine deutsche Uebersetzung aus dem Jahre 1519 kenne ich nur aus Panzer's Annalen der ältern deutschen Literatur. Bd. I. Nürnberg 1788. S. 422:

Eyn kurze Christenliche unterweysung recht zu bußzen mit unterrichtung ordentlicher beycht formlich zu thun, gezogen aus dem Lateinischen Beycht buch durch Jodocum von windßheim Prediger zu Würczburg. Gedruckt In der Loblichen Stadt Erffordt von Hans Knappen do man zalt M.D.XIX Jar. .22 Bl. 4°.

Hier wird Jodocus als „Prediger zu Würzburg" bezeichnet. Als solcher hatte er im Jahre 1518 ein zweites, von dem erstern ganz verschiedenes Beichtbüchlein herausgegeben:

Christiani poenitentis Confessio latina, ex decem solum preceptis, contractis illuc omnibus ferme peccandi generibus, per Judocum Windshemium apud claram francorum Herbipolim concionatorem. Venundatur Erphordie per Mattheum Maler. 4°.

Auf dem Titelblatt steht ein Epigramm des Humanisten Eoban Hessus. Von der Erfurter Ausgabe dieses zweiten Beichtbüchleins besitzt die Münchener Staatsbibliothek ein defectes, bloß einen Bogen umfassendes Exemplar. Dagegen verwahrt dieselbe Bibliothek zwei vollständige Exemplare einer späteren Ausgabe:

Christiani Poenitentis confessio e decem praeceptis, humanorum morum et officia et errata quamlibet multa perstringens, per Iodocum Vvindshemium apud inclytam Francorum Herbipolim Hagensium concionatorem. Basileae in aedibus Adae Petri an. M.D.XX. 62 Seiten. 4°.

Demnach war Jodocus Prediger an der außerhalb der Stadt Würzburg gelegenen Stiftskirche St. Johann zu Haug. In einem der Schrift vorgedruckten Briefe an Oecolampad, damals noch Domprediger in Augsburg, dd. Würzburg, 5. November 1519, meldet Jodocus, daß er das Beichtbüchlein vor einem Jahre zum ersten Male veröffentlicht habe. Dem Drängen des Freundes

Digitized by Google

Oecolampad nachgebend, der meinte, die Schrift verdiene, bei Froben neu aufgelegt zu werden, habe er nun dieselbe verbessert und vermehrt. In einem andern Briefe vom 13. November 1519, der ebenfalls der Schrift vorgedruckt ist, ersucht Oecolampad den Basler Domprediger Wolfgang Capito, das verbesserte Beichtbüchlein, das er sehr lobt, in Basel, wenn möglich bei Froben, drucken zu lassen.

Was das Beichtbüchlein selber anlangt, so enthält es, nebst zwei Gebeten an Christus, eine weitschweifige Beichte, worin ein büßender Christ dem Beichtvater alle nur möglichen Sünden und Vergehen aufzählt. An praktischem Werth steht diese Schrift dem ersten Beichtbüchlein bedeutend nach. Aus dem Umstande, daß Oecolampad, der bald nachher zum Protestantismus übertrat, das Büchlein lobt, darf man nicht schließen, daß Jodocus protestantische Ansichten vertrete. Wenn er auch verschiedene Mißbräuche ernstlich rügt, so steht er doch auf streng kirchlichem Boden, wie zahlreiche Aeußerungen über die Gebote und Ceremonien der Kirche, über Beichte und Meßopfer, über das Gebet für die Verstorbenen, die Verheirathung der Priester und Ordensleute u. s. w. klar beweisen. Was später aus ihm geworden ist, kann ich nicht angeben. Vielleicht ist er bald nachher gestorben. N. Paulus.

Berichtigung. S. 206 Z. 2 u. S. 217 Z. 7 v. u. ist zu lesen: 14. statt 15. Nisan.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

XXIX.

Beiträge zur Geschichte der Messe im deutschen Mittelalter.

(Von Adolph Franz.)

(Fortsetzung.)

6. Votiv-Bethmessen.

Zur Erflehung der göttlichen Hilfe in Zeiten der Noth war von altersher in der römischen Kirche und in den mit ihr übereinstimmenden Kirchen des Abendlandes eine besondere Messe bestimmt, ebenso wie für Kriegszeiten. Das Sacramentarium Gelasianum bietet für diese Messe mehrere Collecten, Secreten und Complenden, darunter auch die, in welcher wir in der heutigen Messe ‚pro quacunque necessitate': ‚Salus populi', die Rettung aus Nöthen erflehen, nämlich ‚Ineffabilem misericordiam tuam etc.'[1]). Während hier aber die Secreten und Complenden andere sind, wie im heutigen Missale, hat das Sacramentarium Gregorianum dieselben Gebete als Collecte, Secreta und Complenda, wie die heutige Messe ‚Salus populi'[2]). Beide Sacramentarien geben nur die Collecten, Secreten und Complenden unter den Beizeichnungen Missa und orationes in tribulatione.

Damit begnügte sich aber die Frömmigkeit der Altvordern nicht; sie wollten für außergewöhnliche Noth außergewöhnliche Gebetsformen und gegen den überwältigenden Druck der Geschicke starke, durch Häufung und Wiederholung mächtiger wirkende Mittel anwenden. Auch hiebei knüpfte man an die Zahlen sieben und dreißig an, welche in der Geschichte der Liturgie seit den frühesten Zeiten eine bedeutsame Rolle spielten. Wenn die sieben und

1) Muratori, Liturgia Romana vetus I, Job.

2) Daselbst II, 204.

Digitized by Google

die dreißig Messen des hl. Gregor eine so große Macht zu Gunsten der Verstorbenen ausüben, warum sollte man sie nicht auch für die Lebenden lesen lassen?

So erscheinen denn die dreißig und die sieben Gregorianischen Messen schon früh als Nothmessen. Für die dreißig Messen wurden dieselben Formulare gebraucht, wie bei den Messen für die Verstorbenen. Diese Reihe ist bereits oben besprochen worden. Man bediente sich aber auch in Deutschland einer anderen Reihe, die sich schon im 13. Jahrhunderte nach Ausweis einer Wiener Handschrift findet. Sie wird darin als Hilfe in Krankheit und Noth empfohlen[1]). Ich theile sie im Folgenden nach einer aus dem Cisterzienserstifte Salem[2]) stammenden, jetzt in Heidelberg befindlichen Handschrift mit, weil ich sie derselben zuerst entnommen habe. Inhaltlich ist die Reihe in beiden Handschriften völlig identisch. Wenn dieselbe auch einige Messen mit der oben mitgetheilten Reihe[3]) gemeinsam hat, so zeigt sie doch in der größeren Hälfte eine selbständige Conception. Vielleicht stammt sie aus dem Cisterzienserorden, der sich durch die Pflege des Gebetes für die armen Seelen auszeichnete. In der Reihe sind nicht weniger als zehn Messen verschiedener Categorien den Verstorbenen gewidmet. Die Reihe lautet:

1) De beata Virgine: Rorate celi desuper; 2) Puer natus [Weihnacht 3. Messe]; 3) Ecce aduenit [Epiphanie]; 4) Circumdederunt [Septuagesima]; 5) Domine ne longe facias [Palmarum]; 6) Resurrexi [Ostern]; 7) Viri Galilee [Ascensio Domini]; 8) Spiritus Domini [Pentecoste]; 9) Benedicta sit sancta trinitas [Trinitas]; 10) Nos autem gloriari [Inventio crucis]; 11) de beata Virgine: Vultum tuum deprecabuntur [die Messe ist vollständig ausgeführt]; 12) de

1) Cod. Palat. Vindob. 1064 (membr. 13. Jahrh.) Bl. 103': ‚Si quis has missas XXX sicut in textu subter habentur sive pro se sive pro alio amico vel pro quacunque tribulacione aut infirmitate cantauerit aut celebrare fecerit absque dubio infra XXX dies liberabitur. Res enim probata est.'

2) Cod. Salem. VII, 8 Bl. 16 ff. (1466. Papier).

3) S. oben S. 302 f.

Digitized by Google

angelis: Benedicite domino omnes angeli; 13) de apostolis: Mihi autem [ist vollständig ausgeführt]; 14) de martyribus: Intret in conspectu; 15) de confessoribus: Sacerdotes tui induantur; 16) de uirginibus: Gaudeamus omnes; 17) de omnibus sanctis: Timete Dominum; 18) pro cunctis congregationibus: Domine refugium; 19) pro salute uiuorum: Salus populi; 20) pro peccatis; 21) pro animabus omnium pontificum; 22) pro animabus omnium episcoporum; 23) pro defunctis abbatibus; 24) pro defunctis monachis; 25) pro defunctis clericis; 26) pro defunctis monialibus; 27) pro animabus regum; 28) pro animabus omnium laicorum; 29) pro animabus omnium uiduarum et orphanorum; 30) pro animabus omnium defunctorum.

Diese Messen soll ein Bischof von Chur (episcopus Curiensis) ‚in quodam antiquo libello' gefunden haben. Wer sie liest oder lesen läßt, wird am 30. Tage von Krankheit oder Trübsal befreit. Sie müssen aber ‚ab uno sacerdote in continuo 30 diebus' gelesen werden. Dabei sind jedesmal die sieben Bußpsalmen zu recitiren und vor jedem Bußpsalm ist die Antiphon: ‚Veni sancte spiritus' zu beten.

Die Zahl dreißig, die Identität mehrerer Meßformulare, sowie endlich die eben angeführten Vorschriften für die Persolvirung zeigen deutlich, daß diese Meßreihe sich an die sog. Gregorianischen Messen anlehnt. Welche Bewandtniß es mit dem Bischofe von Chur hat, läßt sich nicht ermitteln.

Einer größeren Verbreitung erfreuten sich die sieben Nothmessen. Sie sind mit geringen Varianten dieselben Messen, die wir oben als die sieben Gregorianischen Messen in älterer Zusammenstellung kennen gelernt haben [1]). Wie diese, knüpfen auch jene an die Wochenmessen an; wie diese, so schreiben auch jene den Gebrauch von Kerzen und die Spendung von Almosen vor.

Ein aus einem Dominikanerkloster stammendes, dem 15. Jahrhunderte angehöriges Missale hat die sieben Nothmessen in folgender Form [2]):

1) S. oben S. 308. — 2) Clm 3661. Bl. 200.

Digitized by Google

Quicunque sequentes missas celebrare fecerit si fuerit in aliqua tribulacione, angustia, periculo aut aliqua alia aduersitate liberabitur per dei graciam ab omnibus predictis absque omni dubio, nam sepius probatum est.

Prima missa debet dici dominica die in honore sancte trinitatis et debent ardere tres candele, que debent durare per totam missam et tres denarii offerri cum tribus integris elemosinis et hoc totum in honore sancte trinitatis;

II. missa feria II. in honorem s. Michahelis et novem chororum angelorum, 9 candele, 9 den., 9 elem.;

III. missa feria III. in hon. s. Johannis Baptiste nec non omnium prophetarum, 4 cand., 4 den., 4 elem.;

IV. missa feria IV. in hon. ss. apostolorum, 12 cand., 12 den., 4 elem.;

V. missa feria V. de Spiritu Sancto, 7 cand., 7 den., 7 elem.;

VI. missa feria VI. sancte crucis, 5 cand., 5 den., 5 elem.;

VII. missa sabbato in hon. b. Marie uirginis, 1 cand., 1 den., 1 elem.

Diese Form des Noth-Septenar findet sich fast überall; sie war die gewöhnliche. Hie und da sind kleine, unwesentliche Differenzen bemerkbar. Wo immer sie üblich war, galt sie als untrügliches Mittel zur Befreiung aus großer Noth. ‚Si quis in necessitate et angustia est positus de misericordia dei confidat et istas missas [legi faciat]: dominica die de sancta trinitate etc.‘ beginnt die Reihe in einem aus dem 15. Jahrhundert stammenden Eintrag in ein Passauer Missale aus dem 14. Jahrhundert [1]). Unmittelbar darunter steht ein deutsches Verzeichniß, welches einige Varianten zeigt. Es beginnt: ‚Wer in grossen Notten ist und Angsten und die kirzlich überwinden will, der sol ym dy siben Mess lassen sprechen. Von erst sol man sprechen am Sonntag von der heyligen trivalttikeit und sol dye mess frunen mit dreyn phennigen

1) Cod. Florianus XI, 396. Bl. 2.

Digitized by Google

und sol da prennen III licht als lang dy mess werdt und opfer III ß und geben III almuesen'[1]). Ein anderes deutsches Verzeichniß aus der Trierer Diöceſe[2]) leitet die ſieben Nothmeſſen mit folgenden Worten ein: ‚Du liber mensche so du in grosser not bist und du davon kumen wils gar schnel so acht dass man dir dy selben mess less nach ein and.'

Unter die Nothmeſſen iſt jedenfalls auch die folgende Reihe zu rechnen, die ſich ſelbſt als ‚des heiligen gaistes messen' bezeichnet[3]):

Item am Sontage von der heligen dreifaldikeyt und brenne III lichte unde geben III almoszen.

Item am Montage von den IX koren der engel IX almoszen.

Item am Dinstage von den XXIIII altheren IIII licht IIII almoszen.

Item an der Mittwoche von den XII aposteln XII licht XII almoszen.

Item am Donnerstage von dem heligen geiste VII licht VII almoszen.

Item am Freytage von dem heligen crwcze V licht V almoszen.

Item am Sonnabende von unser liben frawen I licht I almoszen[4]).

Charakteriſtiſch iſt an dieſer Reihe die Dienſtag-Meſſe, die den ‚24 altheren', den im Mittelalter ſo hochgehaltenen ‚XXIV seniores', gewidmet iſt. Dieſe Meſſe findet ſich ſonſt in keiner mir bekannten Meßreihe[5]).

Mit den beiden oben mitgetheilten ſieben Gregorianiſchen

---

1) Daſelbſt. Auch in Clm 11225, Bl. 335 (Paſſauer Franziskaner-Miſſale) findet ſich dieſe Meſſe.

2) Auf dem hinteren Deckel einer Papierhandſchrift der Trierer Stadtbibliothek (Cod. 60) aus dem 15. Jahrhundert.

3) Cod. Palat. Vindob. 14545 (Pap. 15. Jahrh.), Bl. 13.

4) Am Schluß heißt es: Item zau diszen meszen saltu oppern 1 ß, besser wer 1 fl. (1 Floren).

5) Ueber die 24 Seniores ſ. oben S. 128 ff.

Digitized by Google

Meßreihen für die Verstorbenen verglichen, zeigen die Nothmessen kleine Differenzen. Uebereinstimmung herrscht in allen Reihen bezüglich des Sonntags. An diesem Tage hat die Messe de trinitate ihren unbestrittenen Platz. Dasselbe gilt von den Messen am Freitag und Samstag, welche für die Messen de cruce und de beata Virgine bestimmt sind. Das sind auch die Formulare der alten Wochenmessen. Der Montag gehörte bei letzteren der missa de sapientia an, der Dienstag der missa de spiritu sancto, der Mittwoch der missa de angelis, der Donnerstag der missa de caritate. Darin haben die sieben Nothmessen Aenderungen getroffen, indem sie den Montag für die Missa de angelis, den Dienstag für die de s. Johanne Baptista et de prophetis, den Mittwoch für die de apostolis und den Donnerstag für die Messe de spiritu sancto (de VII donis spiritus sancti) bestimmten [1]).

Die Missa de angelis war in Frankreich die Messe für den Montag und mag auch hie und da in Deutschland, wo Durandus' Autorität auch viel galt [2]), als solche in Gebrauch gewesen sein. Bei den Nothmessen und dem Gregorius-Septenar wurde aber auch an diesem Tage die Messe vom hl. Michael gelesen oder, wie die obige lateinische Reihe zeigt, ‚in honorem s. Michaelis et novem chororum angelorum'. St. Michael ist der Repräsentant der Engel; ihm gebührte vor allem ein Platz unter den Helfern, mochte man den Septenar für die Lebenden oder für die Verstorbenen halten. Denn St. Michael ist der himmlische Held, welcher den Satan besiegt und dessen Angriffe zurückweist; er ist aber auch der ‚praepositus paradisi', ‚cui tradidit Deus animas sanctorum, ut perducat eas in paradisum exultationis' [3]). In Oberitalien herrschte im Volke der Glaube, daß St. Michael am Montage im Himmel die Messe lese. Man wird nicht irren, wenn man annimmt, daß diese thörichte Meinung mit dem

1) S. oben S. 16 u. 388.

2) Rationale officiorum l. IV, 1 u. 28. Bl. 91'.

3) Responsorium in der II. Nocturn am Feste des hl. Michael. Die Messe de s. Michaele haben Formular II oben S. 308 und Clm 3661. Sonst steht nur die missa de angelis verzeichnet.

Digitized by Google

Gebrauche, an diesem Tage Votivmessen zu den Engeln, besonders zum hl. Michael, zu lesen, zusammenhängt. In Verona muß dieser Aberglaube stark verbreitet gewesen sein. Man ging darum dort am Montag mit Vorliebe in die Kirche zum hl. Michael, um Messe zu hören und schrieb dieser Messe besondere Wirkungen zu. Der Bischof Ratherius von Verona († 974) fand sich darum veranlaßt, diesen Aberglauben zu bekämpfen und dessen Thorheit nachzuweisen. Das zog ihm aber Feinde und Verdächtigungen seiner Orthodoxie zu. Ein wenig späterer Verehrer des Bischofs glaubte daher zeigen zu müssen, daß der letztere nicht die Messe zum hl. Michael verwerfe, sondern nur die daran geknüpften abergläubischen Meinungen und Erwartungen [1]).

In der Dienstag-Messe weichen die Meßreihen von einander ab. Die oben unter II als Gregorianischer Septenar angeführte [2]) hat — wohl nur versehentlich — die Messe de s. Johanne Evangelista mit drei Kerzen und drei Lichtern, während alle anderen mir bekannten die missa de prophetis [3]) oder de s. Johanne Baptista haben [4]). Diese letztere Messe entspricht auch der

1) *Ratherii* sermo 2 de quadragesima n. 35. Bei *Migne* CXXXVI, 708, wo der Bischof gegen anthropomorphistische Irrthümer redet: ‚Secunda inquiunt feria *Michael archangelus deo missam celebrat.* O caeca dementia! Quae tibi enim videtur causa, quae apud nos primam uel secundam facit feriam? nonne solis ortus et eius occubitus? Et quis est alius sol in coelo nisi sol iustitiae . . . Et in quali templo canit sanctus Michael missam ‚cum Johannes in Apocalypsi dicat: ‚Templum non uidi in ea‘ (Apoc. 21, 22).

Vgl. dazu das Apologeticum contra reprehensores sermonis eiusdem bei Migne a. a. O. p. 713—714: ‚Non dicit Ratherius episcopus, quod malum faciat qui vadit ad ecclesiam sancti Michaelis, aut audit missam s. Michaelis, sed dicit Ratherius episcopus, quod mentitur ille qui dicit, quod conueniat alicui melius in secunda feria ire ad ecclesiam s. Michaelis, uel missam s. M. audire, quam in alio die. Dicit Ratherius episcopus, quod mentitur ille qui dicit, quod s. Michael missam cantet, cum nulla alia creatura missam possit canere, nisi homo solum.‘ ... Die griechische Tradition über den hl. M. s. bei Lücken, Michael. Göttingen 1898. S. 117 ff.

2) Oben S. 308. — 3) Formular I oben S. 308.

4) Clm 3661. Cod. 60 der Trierer Stadtbibliothek hat die Messe ‚van s. Joh. Baptiste und van alle proffeten und altwetern‘. Das Passauer

Digitized by Google

ganzen Construction der Reihe: Trinitas, Angeli, Prophetae, Apostoli. Eine besondere Ausnahme bildet die Messe von den 24 Aeltesten. Johannes Baptista ist der letzte und größte der Propheten; darum gebührt ihm die Stelle an der Spitze der Propheten.

Für den Mittwoch setzen die Septenare die missa de apostolis mit zwölf Kerzen und zwölf Almosen [1]), für Donnerstag die vom hl. Geiste mit sieben Lichtern und sieben Almosen. Am Freitag wurde die missa de cruce gelesen; dabei wurden fünf Kerzen angezündet und fünf Almosen gespendet. Das deutsche Verzeichniß von St. Florian hat hier die missa de omnibus sanctis und weicht darin von den anderen Reihen ab. Da aber die Opferung von fünf Lichtern und fünf Almosen dabei vorgeschrieben wird, mag die Abweichung nur auf einem Irrthume beruhen. Der Samstag ist der hl. Jungfrau geweiht; daher wurde ihre Messe mit der Opferung eines Lichts und eines Almosen an diesem Tage gelesen.

Die Zahl der Kerzen ist bis auf geringe Abweichungen, die auf Schreibfehlern beruhen können, überall gleich und entspricht den gefeierten Heiligen und Geheimnissen. Das Mittelalter liebte die Zahlensymbolik und seine kirchlichen Schriftsteller sind erfinderisch in den Deutungen der Zahlen. Der Pariser Theologe Johannes Beleth, dessen Explicatio divinorum officiorum von Durandus fleißig benutzt wurde, schreibt bei der Erklärung der Kerzen der finstern Metten u. a.: ‚*Duodecim* candelae duodecim exprimunt *apostolos*. At vero *novem* humanum genus significant, quod propter peccatum suum a consortio *novem ordinum* angelorum semotum est et a vera luce exclusum. Per *septem* candelas *septiformis* spiritus sancti declaratur

---

Missale (Cod. Flor. XI, 396) setzt irrig für den Dienstag die Messe der Apostel an, während das darunter stehende deutsche Verzeichniß richtig hat: ‚Item am Czichtag sal man mess sprechen vu sandt Johannes gotztauffers und allen [propheten].'

1) Das lateinische Florianer Verzeichniß hat am Mittwoch die missa de martiribus (vier Lichter und vier Almosen); das deutsche aber richtig die Missa ‚von allen zwelfpotten'.

Digitized by Google

gratia' [1]). Darnach galt es gewissermaßen als Gesetz, bei den Engelmessen neun, bei den Apostelmessen zwölf und bei der Messe zum hl. Geist sieben Kerzen zu opfern. Daß bei der Trinitatismesse drei Kerzen angezündet wurden, erklärt sich von selbst. In der missa de cruce opferte man im Andenken an die fünf Wunden Christi fünf Kerzen. Warum man aber bei der missa de s. Johanne Baptista et de prophetis vier Kerzen weihte, liegt nicht so nahe. Weder in der Zahl der Propheten, noch in ihren Lebensumständen läßt sich eine Erklärung des Brauches finden. Ich glaube ihn aber aus der Stellung, die man im Mittelalter dem Prophetenthum in der Geschichte der Kirche anwies, deuten zu können. Das Prophetenthum bildete nämlich das vierte Weltalter. Das erste war die Zeit Adams, das zweite die Noahs, das dritte die mosaische Zeit, das vierte das Prophetenthum, das fünfte die babylonische Gefangenschaft, das sechste Christi Erscheinung und Erlösung, das siebente die ewige Verklärung [2]). Diese Anschauung von den Weltaltern stammte von keinem Geringern, als von dem hl. Augustinus. Sie war daher Gemeingut aller Theologen geworden. Das erklärt, daß sie auch in der Zahl der Kerzen bei den Nothmessen wieder erscheint. In der missa de beata Virgine wird nur eine Kerze geopfert mit Rücksicht, wie ich glaube, auf Cantic. 6, 8: ‚*una* est columba mea, perfecta mea.'

Der Gebrauch von Votiv-Kerzen — wie ich die bei den Nothmessen zur Verwendung kommenden Kerzen nennen will — hat seinen Ursprung jedenfalls in den Todtenmessen. Bei Begräbnissen erhielten Cleriker und Laien nach der Epistel des Requiems Kerzen, die zum Evangelium, zur Wandlung und Absolutio angezündet wurden [3]). Hie und da besteht die Sitte heute noch.

---

1) Explicatio divinor. offic. c. 101 ed. Francofurti (mit Durandus 1612 Bl. 536'); daraus schöpft Durandus im Rationale offic. VI, 72, Bl. 333'.

2) So Rupert von Deutz, De divinis officiis IV. 6—9 bei Hittorp, De officiis eccles. Paris 1610. p. 912 ff.

3) Vgl. Mühlbauer, Geschichte und Bedeutung der Wachslichter bei kirchlichen Functionen. Augsburg 1874. S. 24.

Digitized by Google

Auch bei sonstigen Todtenmessen wurde das üblich und daher auch bei dem Gregorius-Septenar für die Verstorbenen beobachtet. So übertrug man die Sitte denn auch auf die Nothmessen. Die Kerzen geben der Feier den Charakter des Ungewöhnlichen; sie symbolisiren das Licht des Glaubens, das Feuer der Liebe und die Vereinigung mit dem Opfer, das der Priester auf dem Altare darbringt. Bis zum heutigen Tage hat sich der Gebrauch erhalten, zum Ausdruck dringender Anliegen Kerzen vor Altären und vor Heiligenbildern zu opfern, und während sie brennen, gewisse Andachtsübungen zu verrichten.

Die Vorschriften für die Nothmessen bestimmen, daß die Kerzen während der ganzen Dauer der Messe brennen sollen. Die Feier eines Noth-Septenars verursachte daher — abgesehen von den Almosen — einen Aufwand von 41 Kerzen, die wenigstens so lang sein mußten, daß sie eine halbe Stunde brennen konnten. Die nachher zu besprechende ‚Guldenmeß' schreibt sieben Lichter vor ‚yeglichz als ein daum ellen' [1]. Sonach wären die Kerzen etwa 35 Centimeter lang gewesen [2].

Die Almosen, welche nach jeder Messe zu spenden waren, gehörten den Armen. Der Priester, welcher die Messen las, hatte sie vor den Kerzen an dieselben zu vertheilen [3]. Sie mochten in Geld, in Nahrungsmitteln, Bekleidungsgegenständen bestehen. Bei Begräbnissen wohlhabender Leute pflegte man den Armen reiche Spenden zu machen; in Testamenten wurden Vermächtnisse an Kirchen überwiesen, aus welchen solche Spenden an den Jahrestagen der Verstorbenen zu verabreichen waren. Denn das Almosen befreit von Sünde und Tod (Tob. 4, 11; 12, 9) und unterstützt das Gebet der Gläubigen wirksam; insbesondere hilft es zur Befreiung der armen Seelen und zur Errettung aus großen Nöthen.

1) Clm 9744 Missale Bl. 288'. ‚Daum ellen', mittelhochdeutsch ‚dûm elle', das Maß von der Spitze des Daumens bis zum Ellenbogen. S. Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch s. v. dûm-elle.

2) Man mag sich aber auch mit kleineren, die knapp ausreichten, begnügt haben.

3) Cod. Florian. XI, 396, Bl. 2: ‚Quas elemosinas presbiter vel suus minister ante candelam post missam pauperibus distribuat.'

Digitized by Google

Die Nothmessen kamen daher den Armen gut zu statten, sie brachten denselben 41 Spenden. Da sie doch nicht selten waren, bilden sie ein bedeutsames Moment in der Armenpflege jener Zeit.

Einige der mir bekannten Nothmessen fordern außer den Almosen noch Geldopfer: die Trierer am Sonntag 1 Heller, der deutsche Septenar von St. Florian am Sonntag 3 Heller, am Montag 1, am ‚Czichtag' (Dienstag) 3, am Mittwoch 12, am ‚Phinstag' (Donnerstag) 17, am Freitag 5, am Samstag 3, die Hl. Geistmessen 1 Heller. Da dieses Geldopfer von den Almosen getrennt aufgeführt wird, darf man wohl annehmen, daß es für den celebrirenden Priester bestimmt war[1]). Freilich schreibt das deutsche Florianer Verzeichniß außerdem vor, die Dreifaltigkeitsmesse mit drei Pfennigen zu ‚frunen', d. i. diese Pfennige zu zahlen. Vielleicht ist damit das Stipendium für die Messe gemeint und mit den anderen Hellern das Opfer, welches auf den Altar gelegt wurde. Wie dem immer sei, gewiß ist, daß die Nothmessen einen erheblichen Aufwand erforderten, den zu leisten nur Bemittelte im Stande waren.

Eine längere Meßreihe, die zur Beseitigung von Bedrängnissen empfohlen wird, besteht aus dreizehn Messen. Warum gerade die Zahl dreizehn gewählt worden, läßt sich aus der Meßreihe selbst nicht erklären. Im Allgemeinen liebt die kirchliche Liturgie die ungrade Zahl: drei, fünf, sieben, neun, elf, und die älteren Liturgiker legen diesen Zahlen eine den Vätern, vor allem dem hl. Augustinus und dem hl. Gregorius entnommene, oft wechselnde symbolische Bedeutung bei. Honorius von Autun († 1145) sagt kurz: ‚Sex vel quatuor vel duobus ministrare [ad altare] non licet, quia par numerus dividi potest et ecclesia scindi non debet, et ideo *numero deus impare gaudet*'[2]). Es bestand übrigens eine alte heidnische Tradition, daß den himmlischen Göttern in der ungraden Zahl geopfert werden müsse. Plinius hält Acte, in ungrader Zahl verrichtet, in allen Dingen

1) Die Bemerkung des mit dem einen Heller unzufriedenen Schreibers der Reihe im Cod. Palat. Vind. 14545 stellt das außer Zweifel.

2) Gemma animae I, 11, p. 1184 ed. Hittorp.

Digitized by Google

für kräftiger und wirkungsvoller[1]). Ueber die Bedeutung der Zahl dreizehn findet sich in der mittelalterlichen kirchlichen Literatur keine Auskunft. Im Volksglauben galt die Zahl aber von altersher für verhängnißvoll und unglücklich, für so schlimm, daß sie ‚des Teufels Duzend' genannt wurde[2]). Ob man dabei an den Verräther Judas gedacht hatte, steht dahin; denn nicht Judas, sondern Paulus war der dreizehnte Apostel. Für die Nothmessen-Reihe wählte man vielleicht die Zahl dreizehn, um durch dreizehn gnadenreiche Acte das schlimme Verhängniß, welches durch die Zahl dreizehn symbolisirt wird, zu vertreiben. Vielleicht findet ein Anderer eine bessere Deutung.

Die Meßreihe heißt in einem von Thiers citirten Pariser Missale von 1576 ‚Missae de Gratia'. Sie sind daselbst ohne jeden Vermerk verzeichnet[3]). In einem Salzburger Missale von 1390 sind sie mit folgenden Bemerkungen versehen: ‚Si quis uult clemenciam altissimi saluatoris exorare pro suis peccatis uel aduersitate uel infirmitate dicat uel dici faciat has missas et infra decem dies quidquid a domino pecierit iuste dabitur sibi; et est res probata et affirmata a beatissimo patre dno Innocencio papa quarto.' Papst Innocenz IV. — so wird weiter nach Mittheilung des Formulars bemerkt — habe wegen einer wichtigen Angelegenheit dreizehn Tage im Gebete verharrt und die dreizehn Messen gelesen; in der Messe de beata virgine, der zehnten Messe, sei ihm ein Engel erschienen, der ihm gesagt habe, daß sein Gebet erhört sei, und daß alle, welche diese Messen lesen oder lesen lassen, erhört werden würden: ‚Et ipse dominus papa gauisus de tanto et tali miraculo concessit omnibus dicentibus uel dici facientibus indulgenciam centum dierum pro qualibet missa'[4]).

---

1) Vgl. Wissowa-Paulys Realencyklopädie der klassischen Wissenschaften I², 49.

2) Vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch s. v. Dreizehen II, 1398 und Schmeller, Bayerisches Wörterbuch. München 1872. I², 563.

3) *Thiers*, Traité des superstitions II, 409.

4) Clm 15722 Bl. 68.

Digitized by Google

Vor dem Introitus hatte der Priester, welcher die Messen las, folgendes Gebet zu verrichten:

‚Jesu Nazarene respice tribulacionem infirmitates et necessitates meas que circumdederunt me undique, deprecor te Domine contrito corde humilis et deuotus et supplico tibi, domine, supplici mente et spiritu humilitatis, ut exaudias me de tribulacione pro qua te inuoco, ad te clamo. Alpha et O, Jesu benigne pater omnium credencium atque omnium creaturarum, sicut ueram carnem accepisti de uirgine Maria, ita ueraciter accipiam quod a te peto, Domine deus pater.‘

Die Reihenfolge der Messen war diese: 1) De adventu; 2) de nativitate salvatoris; 3) de apparicione siue ad magos; 4) de dominica septuagesima; 5) de dom. palmarum; 6) de cruce sancta; 7) de resurreccione Domini; 8) de ascensione Domini; 9) de Spiritu sancto; 10) de sancta Maria; 11) de trinitate; 12) de apostolis; 13) de angelis.

Das Augsburger gedruckte Missale von 1555 hat vierzehn ‚misse gratiarum nuncupatae‘ mit der Bemerkung, daß sie ein kräftiges Mittel in Drangsalen seien und daß Innocenz IV. sie eingeführt habe. ‚Cui postquam ordine eas celebrasset, aiunt ab angelo nuntiatum esse, preces eius exauditas esse.‘ Vor und nach der Celebration jeder Messe schreibt das Missale Gebete, die dem betreffenden Geheimnisse angepaßt sind, vor[1]).

Die hl. Sophia galt schon im frühen Mittelalter als mächtige Helferin in großen Nöthen. Eine Messe de s. Sophia steht in der schon erwähnten Pergamenthandschrift von St. Alban in Mainz aus dem 10. Jahrhundert. Es ist die Missa ‚Loquebar‘ aus dem Commune virginum martyrum; die Epistel beginnt aber mit den Worten ‚Sapientiam non uincit malitia (Sap. 7, 30) und das Evangelium ist dem Commune martyrum non virginum (Simile est regnum coelorum thesauro) entnommen. Die Collecten lauten:

1) Hoeynk a. a. O. S. 339.

Digitized by Google

‚Concede quesumus omnipotens deus sanctae Sophiae viduae exultare meritis et eius semper extolli suffragiis. Omnipotens clementissime pater, in cuius potestate cuncta sunt posita, multiplici tua gratia succurre et presta, super nostram orationem non irascaris, sed mentes et preces nostras placatus accipias.

Deus dei filius, patri coeternus, trinus et unus, misericordiam tuam ostende supplicibus et tribue, ut intercessionibus beate Sophiae famulus tuus qui in angustia ponitur potensissima manu tua consoletur. — Spiritus sanctus deus memento famuli tui auxilium de coelo postulantis et presta, ut oratio nostra in commemoratione sancte Sophiae nomini tue mayestatis allata ad salutem ipsius conuertatur, pro quo misericordia tua postulatur‘ [1]).

Die drei Collecten wenden sich je an eine der drei göttlichen Personen und variiren, wie das auch die Secreta und die zwei Complenden thun, das Thema von der Hilfe in augenblicklichen Bedrängnissen.

Ein Hinweis auf einen besonderen Ursprung dieser Messe findet sich in dieser Zeit noch nicht vor. Diesen erfand man erst später, indem man die Messe zur hl. Sophie auf Papst Leo III. zurückführte. ‚Missam quam cantauit Leo papa‘ — so lautet die erklärende Bemerkung zu dieser Messe in einer Schlägler Handschrift [2]) — ‚quando excecatus est a romanis et depulsus a sede apostolica venit ad Carolum cesarem et frequenter cecinit hanc missam pro tribulacione et angustia in honorem sancte Sophie vidue que Dominum deum deprecata est in agone passionis sue pro huiusmodi angustia; itaque si quis homo in angustia uel tribulacione aut pressura iudicum uel potentum hominum iniustorum constitutus fuerit, celebret uel celebrari faciat hanc precedentem missam pro tribulacione sua in honore sancte

1) Cod. Palat. Vind. 1888. Bl. 221.

2) Papierhandschrift des Prämonstratenserstiftes Schlägl 161 Bl. 108‘. 109. Die Messe ist von einer Hand des 14. Jahrh. geschrieben.

Digitized by Google

Sophie vidue et roget dominum intimo corde absque hesitacione et impetrabit veraciter a domino quod petierit'.

Nach dieser Legende soll Papst Leo III. die Messe de s. Sophia in Paderborn gelesen haben, als er sich dort, flüchtig von Rom, wo man ihn in einem verbrecherischen Attentate gemißhandelt hatte, aufhielt. Die angebliche Verstümmelung an Augen und Zunge, deren Gebrauch ihm durch ein Wunder wiedergegeben worden sein soll, gehört in das Gebiet der Dichtung [1]). Die Mißhandlung des Papstes fand am Markustage (15. April) 799 statt; im Juli 799 war der Papst bereits in Paderborn am Hoflager Karls des Großen. In diese Zeit setzt der legendenhafte Bericht die Celebration der Sophien-Messe durch Papst Leo III.

Die Messe ist der oben beschriebenen gleich; aber sie hat sieben [2]) Collecten und ebenso viele Secreten und Complenden. In allen wird Gott auf die Fürbitte der hl. Sophia um Hilfe in der augenblicklich bedrängenden Noth angerufen. Die hl. Sophia war die Mutter der hl. Fides, Spes und Caritas, die unter ihren Augen in Rom gemartert wurden. Die Mutter ermahnte ihre jugendlichen Töchter zur Standhaftigkeit. Sie sammelte — so erzählt die Legende — die theuren Ueberreste der Martyrinnen, warf sich auf das Sepulcrum und betete: ‚Desidero filiae carissimae vobiscum esse.' ‚Sic ergo in pace migravit et ab astantibus sepulta est cum carissimis filiabus sancta Sophia, quae cum singula passa fuerat filiarum tormenta et ideo plus quam martyr fuit.' Ihr geistiges Martyrium ließ sie als mächtige Fürsprecherin in Noth und Bedrängniß erscheinen.

Auch Schulting theilt aus seinen, den Rheinlanden angehörigen Quellen eine missa de s. Sophia mit [3]), welche ihren Ursprung ebenfalls von Papst Leo, der aber irriger Weise der Vierte genannt wird, und aus der Zeit seines Aufenthaltes bei

1) Vgl. Abel-Simson, Jahrbücher des fränkischen Reiches. Leipzig 1883. II, 167 ff., 583 ff.

2) Die Siebenzahl der Collecten erinnert an die sieben Nothmessen.

3) Bibliotheca III, 103. Die Einleitung ist von Sch. fehlerhaft abgedruckt. Offenbar muß es heißen ‚quando cecatus est a Romanis', nicht ‚creatus'.

Digitized by Google

Karl dem Großen herleitet. Die Messe hat aber hier den Introitus ‚Judica Domine nocentes me'; nach jeder der sieben Collecten ist überdies ein Pater noster zu beten; endlich sind sieben Kerzen dabei anzuzünden.

Als Nothmesse wurde auch die missa ‚*de dulcissimo nomine Jesu*', ‚*In nomine Jesu omne genu*' gebraucht. Sie kam im 14. Jahrhundert in Uebung und enthält an sich nichts Anstößiges; man verband aber damit den Glauben an gewisse, angeblich von Papst Bonifacius VI. bewilligte Ablässe. In einem handschriftlichen Anhange zu dem in dem Stifte Schlägl befindlichen ersten gedruckten Prager Missale [1]) aus dem 15. Jahrhundert wird der wohlthätige Papst Bonifacius IV. genannt und die Indulgenz auf tria milia annorum angegeben. Das in Paris bei Wolfgang Hopylius 1519 erschienene Dominikaner-Missale leitet die Messe so ein: ‚Missa de dulcissimo et sacratissimo nomine Domini nostri Jesu Christi, quam qui deuote celebrauerit habebit pro qualibet uice annorum tria milia de uera indulgentia concessa a dno Bonifacio papa VI. Dicitur cum tribus candelis.' Vor dem letzten Segen ist ein langes Gebet um Befreiung von allen Uebeln eingeschoben.

Zwei Missalien der Erzdiöcese Chartres knüpfen noch größere Gnaden an diese Messe: ‚Quicunque hanc missam subscriptam celebrauerit aut celebrari fecerit per *XXX dies Veneris* non morietur sine contritione, confessione et digna satisfactione atque sancta communione; et infra triginta dies post obitum suum ad gaudia perveniet aeterna: et habebit pro qualibet missa tria millia annorum Indulgentiarum a Papa Bonifacio concessarum' [2]).

Eigenthümlich in Inhalt und Form ist eine Nothmesse, welche als ‚dy gulden mess' gerühmt wird. Ich entnehme sie einem Oberaltaicher Missale aus dem 15. Jahrhundert [3]).

---

1) Incunab. 125.

2) Aus den Jahren 1511 u. 1525; s. Thiers II, 465; Aehnliches theilt Thiers II, 468 aus einem Venediger Missale (1513) mit.

3) Clm 9744, Bl. 288'.

Digitized by Google

Dy gulden mess; wer in grossen nötten sey der seel oder des leibs oder des gnecz oder der eren der lass im dyse mess sprechen als sy geschriben stet und wiss für war, wirt sy mit andacht vollbracht, got und sein liebe muetter gewert dich nach deines leibes trost, und wiss auch fur war, und war das muglich, daz got noch mensch solt werden, man erpat in mit disem gepet; man sol auch VII almuesen geben in den eren des heiligen geistes und sol auch VII leiht haben yeglichz als ein daum ellen[1]) und sol die liechter zuntten als der prester die mess anhebt; und der antiffen, und spricht si vor der mess.

Ille est dies quam fecit dominus; hodie dominus afflictionem populi sui respexit et redempcionem misit, hodie mortem quam femina intulit femina fugauit.

Hodie deus homo factus, cum quod fuit permansit et quod non erat assumpsit. Ergo exordium nostre redempcionis deuote recolamus et exultemus dicentes: Gloria tibi Domine.

Introitus misse. Rorate. ℣. Celi enarrant.

Prima oracio: Deus qui de beate Marie virginis utero etc.

Repetitur antiphona: Hodie deus homo etc.

[II. oratio]: Deus qui hodierna die corda fidelium etc.[2]).

Rep. antiph. Hodie deus homo etc.

III. oracio. Concede quesumus ut nos unigeniti tui per carnem nativitas etc.

Rep. antiph. Hodie deus homo etc.

IV. oracio. Omnipotens sempiterne deus qui dedisti nobis famulis tuis in confessione fidei trinitatis etc.

Rep. antiph. Hodie deus homo etc.

V. oracio. Deus qui beate Anne tantam graciam conferre dignatus es, quod Mariam matrem tuam in suo utero portare meruit, da nobis per intercessionem matris et filie propiciacionis habundanciam et quarum memoriam pio amore

1) Ueber Daum ellen s. oben S. 394. — 2) Bl. 289.

Digitized by Google

amplectimur earum intercessionibus ab omnibus peccatis et instantibus angustiis et periculis misericorditer liberemur.

Rep. antiph. Hodie deus homo etc.

VI. oracio. Deus qui presentem diem honorabilem nobis in b. Joannis Baptiste nativitate etc.

Rep. antiph. Hodie deus homo etc.

VII. oracio. Omnipotens sempiterne deus qui nos omnium sanctorum merita etc.

Rep. antiph. Hodie deus homo etc.

Leccio Isaie[1]: Hec dicit Dominus: Egredietur virga . . . renum eius.

Graduale: A summo celo egressio eius. ℣. Post partum.

Sequencia: Ave preclara maris stella . .[2]).

Evangelium: Missus est angelus Gabriel . .

Offertorium: Ave Maria . .

Wenn der priester kumpt das man geopfert hat so knye nider und sprich das gebet:

Herre got ich opfer dir und deiner lieben muetter Maria das gebet und pit dich herr das du dir gedenkts, das ich dein geschöpf pin und du mich erlost hast mit deiner menschheit, erloss mich heut von disen notten nach deinem lob und nach meinem trost. Amen.

Darnach knye nider auf deine pare chnye und hör die mess aus und sprich anders nichts dan ‚aue Maria' als vil du machst.

Es folgen nun sieben Secreten, welche den sieben Collecten entsprechen; nach jeder Secrete wird die Antiphon: ‚Hodie deus homo etc.' wiederholt.

Nach der Communio ‚Ecce virgo' werden die sieben Complenden mit Einschiebung der Antiphon nach jeder derselben gebetet. Für den Schluß der Messe gilt folgende Vorschrift:

‚Und als dye mess ein endt nymbt und hat so knye nider und sprich das gepet mit andacht:

1) Bl. 289'.

2) Bei Mone, Lateinische Hymnen des MA. Freiburg 1854. II, 355.

Digitized by Google

Suesse Kuniginne ich man dich deyner eren das dich Got aus aller der welt erwelt hat, das er sein Gothait mit deiner menschhait veraint hat, nu pys heut mein pott zw deinem lieben kindt, das er mich durch deinen willen erlöz von disen notten und von allen meinen notten amen.'

Die ‚gulden mess' ist die missa ‚de beata virgine in adventu; die Epistel des heutigen römischen Missale ist aus Is. 7, 12—15, die der ‚gulden mess' aus Is. 11, 1—5; auch der Psalm des Introitus ist ein anderer. Ihre Eigenthümlichkeit besteht in der Vor-Antiphon, in den sieben Collecten, Secreten und Complenden und in der Einschiebung eines Antiphon-Versikels nach jeder derselben.

Die Antiphon ist zusammengesetzt aus Stellen, die verschiedenen Festofficien und der hl. Schrift entnommen sind. Der erste Theil ist der Beginn der Osterantiphon; der zweite ‚hodie dominus afflictionem — misit' erinnert an Exod. 4, 31 und Ps. 110, 9; der dritte ‚hodie mortem fugavit' an das Augustinische ‚Mater generis nostri poenam intulit mundo; genitrix domini nostri salutem intulit mundo'; der vierte ‚hodie deus — assumpsit' endlich ist dem officium de circumcisione Domini entnommen. Die ganze Antiphon ist vielleicht einem alten officium de annuntiatione beatae Mariae Virginis entlehnt. Die gehäufte Erwähnung des Geheimnisses der Menschwerdung Christi soll die Dringlichkeit der Bitten ausdrücken, zu deren Erhörung man Gott dem Vater den Beweis seiner größten Liebe, die Hingabe seines göttlichen Sohnes entgegenhielt. Schrieb man doch dem Evangelium-Verse ‚Et verbum caro factum est' eine mächtige, Dämonen und Gewitter vertreibende und Unglück verhütende Wirkung zu. Und so glaubte der Erfinder der ‚gulden mess' eine um so sicherer eintretende Erhörung zu erlangen, je nachdrücklicher und öfter er das Geheimniß der Menschwerdung in seinem Formular hervorhob.

Die sieben Collecten, Secreten und Complenden gehören folgenden Messen an: 1) de beata Virgine in adventu; 2) de Pentecoste; 3) de Nativitate Domini; 4) de Trinitate; 5) de beata Anna; 6) de beato Joanne Baptista; 7) de

Digitized by Google

omnibus sanctis. Weßhalb gerade diese sieben Collecten ꝛc. ausgewählt, läßt sich schwer bestimmen; der fromme Geschmack des Erfinders mag hiebei den Ausschlag gegeben haben. Die Siebenzahl erklärt sich leicht. Eine auffallende Uebung ist die Wiederholung eines Theiles der Vorantiphon nach jeder der Collecten, Secreten und Complenden. Sie soll die Macht der Gebete verstärken; denn sie enthält, wie bereits bemerkt, den Ausdruck des großen, segenreichsten Geheimnisses, der Menschwerdung Christi.

Von der Gewalt und Macht der ‚gulden mess' war man tief überzeugt; so groß ist sie, daß, wenn es möglich wäre, durch sie die Menschwerdung Christi erbeten werden könnte.

Als wirksamer Helfer in Nöthen wurde endlich auch in Deutschland der hl. Bischof Nikolaus vertrauensvoll angerufen. Erzählte doch die Legende, wie oft der Heilige Arme und Bedrängte durch seine Wundermacht gerettet habe. In einem Passionale des 12. Jahrhunderts (Pergamenthandschrift Helmstedt 470 der Wolfenbüttler Bibliothek), welches aus dem Kloster Georgsberg bei Goslar stammt, stehen von gleichzeitiger Hand auf Bl. 115′ u. 116 drei Nothmessen vom hl. Nikolaus:

Si quis in aliqua necessitate occupatus fuerit aut in periculo positus et saluari voluerit tres missas in honore sancti Nicolai decantari faciat.

Prima fit: Statuit ei Dominus. Epistola: Plures facti sunt. Graduale: Jnueni. Ad alleluja: Justus ut palma. Evangelium: Vigilate. Offertorium: Veritas. Communio: Domine quinque talenta. Post missam pascat tres pauperes in commemoratione uirginum quas sanctus Nicolaus de infamia liberauit[1]). Post prandium det unicuique denarium.

In *secunda* missa: Sacerdotes dei benedicite. Epistola: Dedit Dominus conf. Graduale: Jurauit Dominus. Alleluia: Amavit eum. Evangelium: Vos estis sal terre. Offertorium: Veritas mea. Communio: Fidelis seruus. Post

1) Durch die heimlich in das Haus gebrachte Mitgift; vgl. die vita s. Nicolai in der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine ed. Graesse Vratisl. 1890. c. 3, 1, p. 23.

Digitized by Google

missam pascat tres clericos dans singulis denarium in recordatione clericorum quos suscitauit s. Nicolaus a morte [1]).

In *tertia* die missa: Os iusti. Alleluia: Jurauit. Evangelium: Sint lumbi. Offertorium: Desiderium. Communio: Beatus seruus. Pascat iterum tres pauperes homines dans unicuique denarium in commemoratione illorum quos s. Nicolaus de morte liberauit [2]).

His ita peractis de quacunque tribulatione clamauerit exaudietur.

Oratio. Jesu Nazarene, rex et gubernator omnium, Christe respice queso meas miserias et angustias et tribulationes que circumdederunt me undique. Precor te, Domine, corde contrito et spiritu humilitatis, ut exaudias me amen. Ad te quoque proclamo, alpha et ω, Jesu benigne, ut liberes me ab angustiis et penuriis et periculis et persecutionibus amen. Domine Jesu Christe, sicut tu ueram carnem de uirgine Maria accepisti, ita per tuam clemenciam audi quod peto et adiuua me, quia tu es deus benedictus in secula. Agne sancte invisibilis, per tuum sanctum nomen quod est On [3]) obsecro, adiuua me [quia es saluator mihi peccatori [4])] ad te clamanti amen. Tetragrammaton sume me sicut tu es rex regum, quia non abeo in alio spem nisi in te, deus meus, qui celestia et terrestia simul et infernalia moderaris. Et sicut tu uis et scis esse mihi necessarium in hoc seculo et futuro miserere mei, Jesu Christe, saluator mundi qui uiuis et regnas per omnia secula seculorum. Amen [5]).

---

1) Nach der Legenda aurea a. a. O. p. 28 war es nur ein Cleriker, den er erweckte.

2) Gemeint ſind die drei unſchuldigen Soldaten, die Nicolaus errettete. Legend. aur. a. a. O. p. 25.

3) Undeutlich.

4) Von quia bis peccatori ſind die Buchſtaben zum Theil ausradirt; ein Wort, für welches ich ‚saluator' ergänze, iſt ganz unſichtbar.

5) Der Anfang des Gebetes gleicht dem oben S. 397 mitgetheilten.

Digitized by Google

Die gleichen drei Messen hat ein handschriftlicher Anhang zum ältesten gedruckten Prager Missale in der Stiftsbibliothek zu Schlägl [1]) mit der Einleitung: ‚Sequuntur tres misse de s. Nicolao. Et si quis aliquid iusti petierit impetrabit.' Die Messen sind ‚Statuit, Sacerdotes, Os iusti'.

Zur Beschwichtigung des göttlichen Zornes in Zeiten großer Noth empfiehlt in ihren Offenbarungen die hl. Brigitta die monatliche Celebration der *Missa de trinitate* durch ein ganzes Jahr [2]).

Ein ehrwürdiger Ursprung und eine große Kraft wurde der seit dem Ende des 14. Jahrhunderts in Uebung gelangenden *Missa de V vulneribus Christi* zugeschrieben. Sie soll vom hl. Johannes dem Evangelisten abgefaßt, dem Papste Bonifatius II. (530—532) von einem Engel geoffenbart, von Papst Innocenz (VI.) oder Johannes XXII. mit großen Abläßen ausgestattet worden sein. Ihre Kraft ist groß für Verstorbene sowohl, wie für Lebende. Diese Messe findet sich in den handschriftlichen Missalien Deutschlands und Frankreichs und in den ersten gedruckten Missalien. Sie war überall im Gebrauch [3]). Die Messe lautet in ihren Haupttheilen, wie folgt [4]).

Introitus. Humiliauit — omne nomen [wie in der heutigen missa de passione].

Coll. Domine Jesu Christe [wie in der bezeichneten Messe

---

1) Incunabel 125, Anhang Bl. 5.

2) Revelatt. VII, 57, p. 750. ‚Tertium est quod quilibet parochialis sacerdos semel in mense per annum integrum cantet missam de trinitate, ad quam totus populus eius conveniat confessus et contritus . . . et ieiunet illa die . . . Episcopi similiter in quolibet mense faciant per se ipsos uel per alios in cathedralibus ecclesiis suis processiones solemnes celebrando missam de sancta Trinitate et colligant pauperes laventque humiliter pedes corum.'

3) Die Mittheilungen aus dem Missale Cluniacense, dem M. Sedunense, sowie dem gedruckten Missale von Chartres und dem gedruckten Missale Praedicatorum von 1523 verdanke ich der Güte des Herrn P. Guido M. Dreves S. J.

4) Ich gebe sie wieder nach dem Cod. Salem. VII, 93, Bl. 13—16' (Heidelberger Universitätsbibliothek).

Digitized by Google

mit Einschiebung der Worte: ‚et in ligno crucis quinque plagas sustinuisti' hinter ‚descendisti'].

Lectio und Graduale wie in der missa de passione; es ist aber das Graduale tempore paschali mit etwas verändertem Schlusse: ‚tibi gloria, tibi triumphus et victoria osanna, tibi supreme laudes, tibi honor et gloria et honorabilis corona. Christus factus est obediens – crucis.'

Dann folgt der Tractus: ‚Tristis est anima mea usque ad mortem. Quare tristis es anima mea et quare conturbas me. Spera in deum — deus meus. Es folgen sechs Verse aus einer Prosa: Laudans deum omnis gaude bis celum celi gaudia.

Evangelium und Offertorium wie in der M. de passione. Secreta: ‚Domine Jesu Christe qui pro mundi redempcione crucis lignum ascendisti, ut mundus qui in tenebris erat illuminaretur, illam lucem in animas et corpora nostra semper tribue, per quam ad eternam lucem provenire mereamur.'

Die Präfatio und Communio wie in der M. de passione, ebenso die Complenda mit unwesentlichen stilistischen Unterschieden.

Die Entstehung dieser Messe wird in der bezeichneten Handschrift, wie folgt, erzählt:

Sanctus Bonifacius papa II egrotavit usque ad mortem petens a Domino suam vitam prolongare; ad quem mittens ipse Dominus Raphaelem dicens: Surge et scribe officium illud et legas quinque uicibus et recipias sanitatem. Et quicunque sacerdos devote legerit pro se ipso vel pro alio homine egrotante, recipiat sanitatem et in futuro vitam eternam et in quacunque tribulacione homo extiterit in hoc seculo liberabitur. Et pro qua anima defuncta legitur, statim post complementum solvitur a penis. Sanctus Bonifacius statim erigens ipsum coniurauit per omnipotentem Deum, ut absque sui periculo recederet aut quis esset aut ad quid venisset indicaret. Cui statim dixit, se angelum a Deo missum prius prenunciata promittens. Tunc sanctus Bonifacius apostolica auctoritate indulgen-

Digitized by Google

Die gleichen drei Messen hat ein handschriftlicher Anhang zum ältesten gedruckten Prager Missale in der Stiftsbibliothek zu Schlägl [1]) mit der Einleitung: ‚Sequuntur tres misse de s. Nicolao. Et si quis aliquid iusti petierit impetrabit.' Die Messen sind ‚Statuit, Sacerdotes, Os iusti'.

Zur Beschwichtigung des göttlichen Zornes in Zeiten großer Noth empfiehlt in ihren Offenbarungen die hl. Brigitta die monatliche Celebration der *Missa de trinitate* durch ein ganzes Jahr [2]).

Ein ehrwürdiger Ursprung und eine große Kraft wurde der seit dem Ende des 14. Jahrhunderts in Uebung gelangenden *Missa de V vulneribus Christi* zugeschrieben. Sie soll vom hl. Johannes dem Evangelisten abgefaßt, dem Papste Bonifatius II. (530—532) von einem Engel geoffenbart, von Papst Innocenz (VI.) oder Johannes XXII. mit großen Ablässen ausgestattet worden sein. Ihre Kraft ist groß für Verstorbene sowohl, wie für Lebende. Diese Messe findet sich in den handschriftlichen Missalien Deutschlands und Frankreichs und in den ersten gedruckten Missalien. Sie war überall im Gebrauch [3]). Die Messe lautet in ihren Haupttheilen, wie folgt [4]).

Introitus. Humiliauit — omne nomen [wie in der heutigen missa de passione].

Coll. Domine Jesu Christe [wie in der bezeichneten Messe

1) Incunabel 125, Anhang Bl. 5.

2) Revelatt. VII, 57, p. 750. ‚Tertium est quod quilibet parochialis sacerdos semel in mense per annum integrum cantet missam de trinitate, ad quam totus populus eius conveniat confessus et contritus . . . et ieiunet illa die . . . Episcopi similiter in quolibet mense faciant per se ipsos uel per alios in cathedralibus ecclesiis suis processiones solemnes celebrando missam de sancta Trinitate et colligant pauperes laventque humiliter pedes corum.'

3) Die Mittheilungen aus dem Missale Cluniacense, dem M. Sedunense, sowie dem gedruckten Missale von Chartres und dem gedruckten Missale Praedicatorum von 1523 verdanke ich der Güte des Herrn P. Guido M. Dreves S. J.

4) Ich gebe sie wieder nach dem Cod. Salem. VII, 93, Bl. 13—16' (Heidelberger Universitätsbibliothek).

Digitized by Google

mit Einschiebung der Worte: ‚et in ligno crucis quinque plagas sustinuisti' hinter ‚descendisti'].

Lectio und Graduale wie in der missa de passione; es ist aber das Graduale tempore paschali mit etwas verändertem Schlusse: ‚tibi gloria, tibi triumphus et victoria osanna, tibi supreme laudes, tibi honor et gloria et honorabilis corona. Christus factus est obediens – crucis.'

Dann folgt der Tractus: ‚Tristis est anima mea usque ad mortem. Quare tristis es anima mea et quare conturbas me. Spera in deum — deus meus. Es folgen sechs Verse aus einer Prosa: Laudans deum omnis gaude bis celum celi gaudia.

Evangelium und Offertorium wie in der M. de passione. Secreta: ‚Domine Jesu Christe qui pro mundi redempcione crucis lignum ascendisti, ut mundus qui in tenebris erat illuminaretur, illam lucem in animas et corpora nostra semper tribue, per quam ad eternam lucem provenire mereamur.'

Die Präfatio und Communio wie in der M. de passione, ebenso die Complenda mit unwesentlichen stilistischen Unterschieden.

Die Entstehung dieser Messe wird in der bezeichneten Handschrift, wie folgt, erzählt:

Sanctus Bonifacius papa II egrotavit usque ad mortem petens a Domino suam vitam prolongare; ad quem mittens ipse Dominus Raphaelem dicens: Surge et scribe officium illud et legas quinque uicibus et recipias sanitatem. Et quicunque sacerdos devote legerit pro se ipso vel pro alio homine egrotante, recipiat sanitatem et in futuro vitam eternam et in quacunque tribulacione homo extiterit in hoc seculo liberabitur. Et pro qua anima defuncta legitur, statim post complementum solvitur a penis. Sanctus Bonifacius statim erigens ipsum coniurauit per omnipotentem Deum, ut absque sui periculo recederet aut quis esset aut ad quid venisset indicaret. Cui statim dixit, se angelum a Deo missum prius prenunciata promittens. Tunc sanctus Bonifacius apostolica auctoritate indulgen-

Digitized by Google

ciam tribuens omnibus deuote celebrantibus et comparantibus [complentibus] quina vice presentem [!] officium septimam partem omnium peccatorum et deuote audientibus 40 dies criminalium et annum uenialium in domino relaxauit.

In einer andern Heidelberger Handschrift[1]) wird dieselbe Messe in deutscher Sprache empfohlen: ‚Wer dis V messen sprichet mit andacht einer sele die wirt erlöset.' Dabei wird, wie bei den fünf Messen für die Verstorbenen, auf die Predigt eines Barfüsser-Mönches und auf die erwähnte Verabredung zweier Frauen hingewiesen.

Französische Missalien schreiben die Abfassung der Messe dem hl. Johannes Evangelista zu, stimmen aber in der Erzählung von der Erscheinung des Erzengels Raphael oder eines Engels überhaupt mit der deutschen Ueberlieferung überein, wie sie auch in gleicher oder ähnlicher Weise die Privilegien dieser Messe darstellen. Ein handschriftliches Cluniacenser-Missale der Pariser Nationalbibliothek[2]) leitet die Messe mit folgenden französischen Sätzen ein:

‚Sensuit la messe des V playes de Jhu crist que composa saint Jehan euangeliste et se doit dire Specialement le vendredi . . . . Item pape Boniface fut malade iussques a la mort. demandant a dieu' prolongation de sa vie. dieu luy enuoya lange raphael et luy dit: Escript cestui office et le dit V fois et seras gari. Adoncques pape boniface demanda quil estoit. lange lui dist. ie suis messagier de dieu et te annonce que tu ottroyes la VIIIe partie des paines de purgatoire a tous ceulx qui diront ceste messe et louront dire deuotement etc.'

Auch in einem handschriftlichen Missale von Sitten wird die Abfassung der Messe dem hl. Johannes zugeschrieben: ‚Sequitur missa multum devota quinque plagarum Christi facta a s. Johanne Evangelista, omni feria VI dicenda. Post-

1) Cod. Salem. VII, 8 aus dem Jahre 1466.

2) Cod. 881 Bl. 206.

Digitized by Google

modum papa Johannes XXII concessit tam dicenti quam audientibus CC dies indulgentiae. Beatus vero Bonifacius papa aegrotavit etc.' Die Legende von der Engelserscheinung wird dann fast mit den Worten des Cod. Salem. erzählt[1]). In gleicher Form schildert das gedruckte Missale von Chartres den Ursprung und die Kraft der Messe[2]).

Die Legende des Dominikaner-Missales von 1519[3]) lautet etwas anders. Darnach hat Papst Bonifazius die Messe selbst abgefaßt und Papst Innocenz VI. sie bestätigt. ‚Quam qui dixerit vel dici fecerit cum V candelis habet dies quingentos indulgentiae et remissionem tertiae partis suorum peccatorum.' Wer sie ‚in quacunque tribulatione' liest oder lesen läßt, ‚gratiam liberationis obtinebit'. Wer sie fünfmal liest oder lesen läßt, ‚unius animae de purgatorio liberatio conceditur. Expertum est etiam quod dicentes uel facientes eam dici quodcunque donum iuste petierint a deo ipsum obtinebunt'[4]).

Ein von Schulting[5]) erwähntes Formular derselben missa de V vulneribus bemerkt, daß die Messe ‚quinque continuis diebus nec aliis interpositis' gelesen werden müsse. ‚Et addatur — heißt es dann — missa sexta de resurrectione eiusdem Domini nostri Jesu Christi, ut illa anima liberetur a poena ignis purgatorii, quam alioquin usque ad diem extremi iudicii pati debebat.' Den Messen müssen endlich jedesmal die Psalmen 21, 34, 54, 68 u. 109 mit Versikeln und Gebeten hinzugefügt werden. Die Gebete sind den Admonitiones (‚Manungen'), die wir bei den fünf Messen kennen gelernt haben, nachgebildet. Im Uebrigen wird auch hier die Legende von der Krankheit und Errettung des Papstes Bonifazius erzählt.

1) Missale ms. Sedunense im Kapitelarchiv von Sitten.

2) Missale Carnotense impr. Parisiis 1500 Bl. CXVIII.

3) Paris 1519 apud Wolfg. Hopylius Bl. 22 des besonders numerirten Commune sanctorum.

4) Ganz dieselbe Einleitung hat das Dominikaner-Missale, welches in Venedig 1523 gedruckt wurde (Bl. 306).

5) A. a. O. III, 105. (Schluß folgt.)

Digitized by Google

XXX.

Zur Streitfrage über Dürer's religiöses Bekenntniß.

(Von Anton Weber.)

(Schluß.)

III. Von den gleichzeitigen Zeugnissen, welche zu Dürer's Glaubensbekenntniß in Beziehung stehen, ist das wichtigste und zugleich schon allein entscheidende das von Wilibald Pirkheimer († 1530). Er richtete nach Dürer's Hingang an den Baumeister Johann Tzerte in Wien einen Brief, in welchem es heißt: „Ich habe wahrlich an Albrecht einen der besten Freunde, so ich auf Erden gehabt habe, verloren... Wir müssen die Sache Gott befehlen: der wolle dem frommen Albrecht gnädig und barmherzig sein. Denn er hat wie ein frommer Biedermann gelebt; so ist er auch ganz christlich und selig verstorben." Die Worte: „ganz christlich sterben" sind wie in Dürer's Erzählung über den Tod seiner Eltern zu deuten. In seiner Familienchronik, welche er nach Weihnachten des Jahres 1524 verfaßte, meldet er nämlich: Mein Vater „empfing die heiligen Sacramente und verschied christlich", und von seiner Mutter berichtet er: „Im Jahre 1514 ist sie nach Empfang des heiligen Sacramentes christlich verschieden." Diese „Ausdrucksform wird noch heute vielfach von denen gebraucht, welche vor ihrem Tode die Sacramente der Kirche empfingen" [1]).

Pirkheimer fährt dann fort: „Darum seines Heiles nicht zu fürchten ist. Gott verleih uns seine Gnade, daß wir ihm zu seiner Zeit selig nachfolgen." Der Katholik Pirkheimer verlangte aber nicht, lutherisch zu sterben, sondern jeder katholische Christ wünscht und erfleht ein seliges Ende nach Empfang der hl. Sacramente; er betrachtet den plötzlichen Tod, das Sterben ohne sacramentalen

1) Er. Frantz, Geschichte der christlichen Malerei. Freiburg 1894. 2, 879.

Digitized by Google

Trost, als das größte Unglück. Folglich spricht Pirkheimer vom katholischen Abscheiden Dürer's.

Nach einem Blicke auf die schlimmen Tage, die er erlebt, erzählt Pirkheimer: „Wie sich unsere evangelischen Landsknechte gehalten haben, liegt am Tage, ist aber vielleicht darum gut, daß gespürt werde, wie weit der Lutherischen Wort und Werk von einander sind, denn ohne Zweifel viel frömmere ehrbare Leute bei und um Euch sind. Die, so sie hören so süß von dem Glauben und dem heiligen Evangelium reden, meinen, es sei eitel Gold, das gleißt, so ist es kaum Messing. Ich bekenne, daß ich anfänglich auch gut lutherisch gewesen bin, wie auch unser Albrecht seliger. Denn wir hofften, die römische Buberei[1]), deßgleichen der Mönche und Pfaffen Schalkheit[2]) sollte gebessert werden, aber so man zusieht, hat sich die Sache also verschlimmert, daß die evangelischen Buben jene Buben fromm machen", d. h. gegen die lutherischen Prediger waren katholische schlechte Geistliche noch Heilige.

Wie beschaffen aber das frühere Lutherthum des Humanisten und wohl auch seines „täglichen Genossen" Dürer gewesen war, erhellt aus der Aeußerung Pirkheimer's: Es „würde sich mit Wahrheit nimmermehr erfinden, daß ich mich Luthers Sach anders theilhaftig gemacht habe, denn der meiste Theil aller Menschen.

---

1) Von Rom aus hatte man nach Deutschland, wo der Adel alles galt, auch Beamte geschickt, die mehr durch Geburt als durch andere Vorzüge hervorragten. Johannes Haner machte deßhalb dem Papste Clemens VII. freimüthige Vorstellungen. In seinem von Nürnberg datirten Schreiben heißt es: Der Papst dürfe den Nürnberger Reichstag (1524) nicht vernachlässigen. Aber ein würdevoller und gelehrter Mann sei zu schicken, der kundig des göttlichen Wortes sei und dem das iudicium spiritus nicht abgehe; also nicht einer jener Kurtisanen, welche leider die Curie so gern an Höfe zu schicken pflege, jener gewandten Weltmenschen, glatten Hofleute und Cavaliere, die auf dem Parketboden sich zwar brillant bewegen können, denen aber das Kirchenkleid so übel stehe, daß sie doch nur den Spott der Gegner erregen und den heiligen Stuhl in den üblen Geruch bringen, als sei in Rom bei allem Betonen der Kirche und der Wahrheit doch der äußere Glanz im Grunde die Hauptsache.

2) Das Freundespaar wünschte eine Besserung der Personen, nicht der Lehre.

Digitized by Google

Denn nicht allein habe ich seine Lehre zuvor nicht alle gelobt, sondern den einen Theil für Unrecht geachtet, und insbesondere haben mir convitia nicht gefallen. Solchs habe ich etwan Luthern angezeigt und soviel geschrieben, daß er mir ungewogen worden ist. Ist aber wahr, daß ich Luther's Tractate etliche und doch nicht alle gelesen habe, dieweil die öffentlich verkauft und von männiglich ohne Scheu gelesen sind worden, auch noch nicht verboten gewesen" [1]).

Wohl nur Leidenschaft hat Lange bewogen, an dem Berichte des gleichalterigen Freundes und Landsmannes Dürer's zu zweifeln. Er meint nämlich: Die Behauptung, „daß Pirkheimer in einem Briefe Dürer's spätere Wiederaussöhnung mit der Kirche bezeugt habe, dürfte schwer zu beweisen sein" (S. 280). Aber die Thatsache läßt sich nicht escamotiren. Damals vertraten die Briefe öfters die Stellung der heutigen Zeitungen und waren für die Oeffentlichkeit bestimmt; die brieflichen Nachrichten wurden mehr oder minder mündlich oder abschriftlich oder durch Druck verbreitet. Der berühmte Nürnberger konnte demnach keine Fabel erdichten: eine falsche Angabe hätte sogleich ihre Berichtigung gefunden. Außerdem lag es nicht in dem vornehmen Charakter des Patriziers, zu einer Lüge seine Zuflucht zu nehmen.

Wahr ist deßhalb, was Fr. Schneider bereits früher geschrieben hat: „Mit einem solchen Urtheil über Dürer's Leben und Ende ist die Annahme unvereinbar, daß Pirkheimer und Dürer zur" Neuerung „schließlich eine grundverschiedene Stellung eingenommen hätten. Für Pirkheimer wäre Dürer's Abfall nicht gleichgiltig gewesen, und die Stimmung, in welcher er den Brief schrieb, hätte ihn am wenigsten darüber stillschweigend hinweggehen lassen. Wenn es darum ein Zeugniß gibt, welches für Dürer's Verbleiben in der Kirche vollgiltigen Beweis ablegt, so ist es Pirkheimer's Brief an Tscherte. Wir möchten keineswegs behaupten, daß Dürer bezüglich seines religiösen Standpunktes sich ‚in seinen Meinungen und Ueberzeugungen bloß im Schlepptau' (Thausing, Dürer, 1876. S. 467) Pirkheimer's befunden habe, können es aber ebenso wenig

1) Vgl. P. Drews, Pirkheimer's Stellung zur Reformation. Leipzig 1887.

Digitized by Google

seiner unwürdig finden, wenn er mit dem welterfahrenen und tiefblickenden Freunde treu zum alten Glauben hielt" (Literar. Handw. 1876. S. 347).

Die Annahme, daß Dürer sich vom Lutherthume zurückzog, bestätigt die Auflösung des Verkehrs mit Lazarus Spengler von Seiten des unzertrennlichen Freundespaares. Pirkheimer schreibt über diesen Lutheraner: „Er ist etwan mein und des seligen Albrecht gar guter Freund gewesen, ist mir auch Gutes von ihm geschehen, aber mit unser beider Nachtheil haben wir ihn also kennen gelernt, daß wir beide seiner müßig gestanden sind." Man geht nicht irr, wenn man in der Verschiedenheit des Glaubens den Hauptgrund der Trennung sucht. Denn Spengler war die Seele der Neuerung in Nürnberg, weßhalb Luther ihn also lobt: Er „ist der einzige Nürnberger, der das Evangelium nach Nürnberg gebracht hat, und er allein hat es bewirkt, daß es in dieser Stadt geblieben ist" [1]).

IV. Lange macht geltend, daß Melanchthon mit Dürer verkehrt habe, und will daraus eine Gleichheit der Gesinnung ableiten. Aber die persönliche Bekanntschaft der beiden Männer war nur eine flüchtige. Dürer besuchte niemals den Professor in Wittenberg; Melanchthon aber hielt sich nur vorübergehend im Jahre 1526 in Nürnberg auf; bei diesem kurzen Aufenthalte wurde seine Zeit durch manche Beschäftigung in Anspruch genommen. Der Nürnberger Rath hatte nämlich durch die Bekämpfung der Stifter und Klöster auch die vier Mittelschulen vernichtet, jetzt wollte er wieder eine solche aus dem geraubten Kirchen- und Klostergute errichten; der Rath benützte dazu die Rathschläge Melanchthon's, welche freilich nur in der Berufung protestantischer Lehrer und in der Ausmerzung katholischer Bücher, sowie der Bevorzugung des Lateins gegenüber der deutschen Sprache bestanden. Von einem langen, lebhaften Verkehre zwischen Melanchthon und Dürer darf

1) „Doctor Lazarus Spengler Norinbergensis *unus* est, qui Evangelium invexit in Norinbergam, et hactenus, ut in ea maneret, *unus* effecit." H. Wrampelmeyer, Tagebuch über Luther von Conrad Cordatus 1537. Halle 1885. S. 17.

Digitized by Google

also nicht gesprochen werden: der Professor suchte den Künstler ein oder das andere Mal in seiner Werkstätte auf, um ihm zum Porträte zu sitzen, dann sahen sie sich im gastlichen Hause des Katholiken Pirkheimer. Auch nennt Lange (S. 271) dieselben nicht mit Recht „intimere Freunde". Denn eine innige Freundschaft pflegt sich auch schriftlich zu äußern. Melanchthon schrieb viel, und auch Dürer wußte die Feder zu führen. Allein nicht das kleinste Brieflein liegt vor, obwohl in den Jahren 1527 und 1528 der Gelehrte gar nicht nach Nürnberg gekommen war.

Außerdem war der schwache Humanist kein solcher Charakter, der anderen hätte seinen Stempel aufdrücken können. Auch hatte um diese Zeit Melanchthon zu wenig Begeisterung für Luther, um bei einer flüchtigen, gesellschaftlichen Begegnung, zumal im Hause des Katholiken Pirkheimer, der über die Gewaltacte gegen die Klöster, in denen auch Schwestern und Töchter von ihm waren, sowie über das ganze Treiben der Lutheraner empört war, lutherische Propaganda zu machen. Denn das Freundschaftsgefühl, das Melanchthon anfänglich zu Luther hingezogen hatte, erkaltete mehr und mehr. Lange (S. 271) verneint die Verstimmung zwischen Luther und Melanchthon und setzt damit seiner Unkenntniß des Verhältnisses zwischen den beiden Professoren ein eigenthümliches Denkmal. Es tritt die nicht seltene Erscheinung zu Tage, daß protestantische Gelehrte, sogar Theologen, den literarischen Nachlaß ihrer Religionsstifter nicht kennen [1]). Freilich machen, wie Döllinger über Luther sagt, verschiedene „Gebrechen das Lesen seiner Schriften jetzt zu einer so ermüdenden und widerwärtigen Beschäftigung" [2]), und der angesehenste Theologe der Berliner Hochschule, A. Harnack, warnt vor dem „ganzen Luther": „Wer wagt es denn wirklich,

1) Damit stimmt die Klage der „Evangelischen Kirchenzeitung" (1898) überein: „Die Masse weiß gar nicht mehr, was er (Luther) war. Aber auch die Theologie weiß es nicht." Vgl. die „Linzer Quartalschrift" 51 (1898). S. 451.

2) Abschreckender klingen die Worte des Königs Friedrich II. von Preußen: „Wenn man bei den groben Gemeinheiten des Stils stehen bleibt, so erscheint Luther als ein wild aufgeregtec Mönch, als der barbarische Schriftsteller eines ungebildeten Volkes."

Digitized by Google

den ‚ganzen Luther' zu repristiniren mit der Massivität seines mittelalterlichen Aberglaubens, den vollendeten Widersprüchen seiner Theologie, der seltsamen Logik seiner Argumente, den Fehlern seiner Exegese und der Ungerechtigkeit und Barbarei seiner Polemik?" [1]) Es ist nun durchaus keine Schande, bei dem unermeßlichen Stoffe, welchen die Geschichtswissenschaft aufgehäuft hat und stündlich vermehrt, zu dieser oder jener Frage mit Sokrates zu antworten: „Ich weiß, daß ich nichts weiß," aber wer über die gegenseitigen Beziehungen Luther's und Melanchthon's seine Ansicht durch den Druck verbreiten will, der sollte wenigstens mit den Briefen Melanchthon's etwas vertraut sein. Der Briefwechsel Luther's und Melanchthon's ist zudem allenthalben veröffentlicht und für jeden Forscher leicht zu erreichen. Allein viele halten sich in ihren Vorurtheilen von der Pflicht entbunden, die Originalquellen aufzuschlagen, um ja nicht in ihren Wahnideen gestört zu werden.

Durch den Angriff Lange's gedrängt, bin ich nun veranlaßt, meine Behauptung näher zu begründen. Schon im Jahre 1524 schrieb Melanchthon aus Wittenberg an Camerarius: „Ich lebe hier nicht anders, als in einer Wüste. Fast habe ich mit keinem Umgang, als mit beschränkten Geistern, an denen ich auf keine Weise Gefallen finde, darum sitze ich zu Hause wie ein lahmer Schuster" [2]). Und im Jahre 1526 scheint er jedes aufrichtige freundschaftliche Verhältniß mit Luther völlig in Abrede zu stellen. „Ich habe hier", klagt er dem Camerarius, „keinen, der mir gleichgesinnt wäre, sondern es sind, wie Plato sagt, Wolfsfreundschaften voller Sorge und Mühseligkeiten" [3]). Seitdem tadelte er Luther's Benehmen nicht selten; besonders berühmt ist der griechische Brief an Professor Camerarius vom 16. Juni 1525, nach der „Hochzeit" Luther's. Darin heißt es: „Du wirst vielleicht erstaunt sein, daß in dieser unglücklichen Zeit, wo rechtliche und gute Männer allenthalben Drangsale erleiden, dieser (Luther) nicht mitleidet,

1) Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 (Freiburg 1897), 733.
2) Corpus Reform, 1, 683.
3) Corpus Reform. 1, 804.

Digitized by Google

sondern, wie es scheint, nur um so mehr ein lockeres Leben führt und seinen Ruf verschlechtert . . . Ich aber glaube, daß es so gekommen ist. Er ist ein äußerst leichtfertiger Mann, und die Nonnen, die mit jeder List Netze ausstellen, haben ihn an sich gezogen. Vielleicht würde das viele Zusammenwohnen mit eben denselben Nonnen auch einen edlen und hochsinnigen Mann verweichlicht und leidenschaftlich erregt haben. Auf diese Weise scheint er hineingefallen zu sein in diese unzeitgemäße Umwandlung der Lebensweise . . . Außerdem hoffe ich auch, diese Lebensweise werde ihn anständiger machen, so daß er auch die Schamlosigkeit[1]) ablege, derentwegen wir ihn oft getadelt haben. Ich glaube aber auch, daß er von Natur gezwungen worden ist, zu heirathen."

Am 7. Dezember 1537 schreibt Melanchthon einem Freunde: „Ich weiß nicht, was Ulysses mit den Seinigen erduldet hat. Aber ich sehe, daß das Geringe, was ich zu erdulden habe, härter ist als die ganze Odyssee[2])." Die Differenz zwischen Melanchthon und Luther kam nicht zum offenen Ausbruche; jener mußte schweigen, wo der Kurfürst gebot, daß Luther immer Recht hatte[3]). Nur nach auswärts machte er seinem gepreßten Herzen Luft. „Du weißt," meldet er am 7. October 1538 dem Veit Dietrich, „welcher Art meine Knechtschaft bei Deinem Hiersein war. Und doch sollst Du wissen, daß sie seitdem noch viel härter geworden ist"[4]). Melanchthon wurde nach Tübingen eingeladen. „Die Ladung ist mir zwar lieb," antwortete er. „Aber wie nach dem Mythus Prometheus an einen Felsen des Kaukasus angeschmiedet war, so hat mich irgend ein Geschick bisher hier lange wider meinen Willen

1) Camerarius hat in dem Originaltexte das griechische Wort so kreuz und quer durchstrichen, „daß nur noch der Anfangsbuchstabe β und die Schlußsilben ριαν zu erkennen sind". Zweifelsohne muß es βδελυριαν geheißen haben. Vgl. G. Evers, Luther 5 (Mainz 1888), 516 ff., und H. Brück, Kirchengeschichte. Mainz 1898. S. 603 f. Ein weniger scharfes Wort hätte Camerarius nicht zu vernichten gesucht.

2) Corp. Reform. 3, 460.

3) Vgl. O. Klopp in: „Beilage zur Germania" 1897. Nr. 22.

4) Corp. Reform. 3, 594.

Digitized by Google

festgehalten. Aber einmal werde ich mich befreien“ [1]). Dennoch traf jenes Einmal nicht ein, weil Melanchthon niemals die Kraft eines solchen Entschlusses besaß. Als ihn Pfalzgraf Ottheinrich an die Universität Heidelberg ziehen wollte, schrieb er an Brenz (1557) [2]): „Ich lasse mich hier in diesem Mythenlande festhalten, ich weiß nicht, ist es mein Schicksal oder meine Aengstlichkeit. Ein am Kaukasus angeschmiedeter Prometheus, so hange ich hier, oder eigentlich ein Epimetheus; denn längst, schon vor zwanzig Jahren, hatte ich die gewichtigsten Ursachen und hab sie noch, aus diesem wüthenden Wirrwarr der Geister fort in die Ferne zu ziehen.“

Ja, Luther vergaß sich soweit, daß er seinen Amtsgenossen mit „Faustschlägen“ mißhandelte [3]). Eine gleiche Behandlung will der schüchterne Melanchthon auch wohl in dem berühmten Briefe an Christoph von Karlowitz andeuten, wenn er seine eigene feige Natur tadelt und klagt, daß er zu Luther's Lebzeiten eine fast garstige Knechtschaft [4]) habe erdulden müssen, oder wenn er Luther an einer andern Stelle einen rasenden Herkules und Philoktet nennt [5]).

Demnach ist das Urtheil berechtigt: „Sein Verhältniß zu Luther war nicht vertrauliche Freundschaft“ [6]). Der Wittenberger Humanist konnte sich daher bei seinem flüchtigen Aufenthalte in Nürnberg nicht angetrieben fühlen, den Künstler zum Lutheraner zu machen.

Auch soll der Verkehr mit Professoren der Nürnberger Mittelschule [7]) die lutherische Gesinnung Dürer's anzeigen. „Mit den

1) Corp. Reform. 3, 606; vgl. auch 840. „Er betrachtete sich als einen Sklaven, der in die Höhle eines Cyklopen eingesperrt ist, wo er nur auf bequeme Gelegenheit lauert, zu entfliehen.“ J. S. Wittmann, Allg. Geschichte des Reiches Gottes auf Erden. Linz 1830. 6, 280.

2) Corp. Reform. 9, 144.

3) Melanchthonis epist. ad V. Theodorum: „cum colaphos ab eo acceperim“.

4) „Servitutem paene deformem“ (Corp. Ref. 6, 680).

5) Corp. Reform. 5, 310. Vgl. Histor.-Polit. Blätter 25 (1850), 286; 29 (1852), 631; Die Wahrheit 2 (München 1897), 106.

6) F. Paulsen, Geschichte des gel. Unterrichts. Leipzig 1896. 1, 205.

7) „Im Jahre 1524 war zu Nürnberg von zwei Männern, H. Baumgärtner und L. Spengler, im Rath der Beschluß durchgesetzt worden, eine

Digitized by Google

Lehrern des Nürnberger Gymnasiums pflegt er freundlichen Umgang, namentlich mit Eoban Hesse und Joachim Camerarius." Allein „Eoban war seiner ganzen Entwickelung nach nur Humanist; für die dogmatischen und theologischen Fragen hatte er kein tieferes Interesse" [1]). In Erfurt war er als Verfechter humanistischer Studien in offenen Gegensatz gegen die Neuerer getreten und hatte dem Prediger Johann Lange bittere Vorwürfe gemacht: „Welches Gute kommt doch von Euch, Lange? Soll ich's sagen? die schlechtesten Sitten, Verderbniß der Jugend, Verachtung der Studien, Erregung von Zwietracht und, um vieles zu verschweigen, gewisser ganz und gar ungebildeter Leute Thorheit, die für Weisheit gehalten wird. Das sind die Früchte Eueres Evangeliums. O wir Unglücklichen, die wir so zur ‚Evangelischen Freiheit' geführt werden! Ich schweige von dem unerträglichen Hochmuthe mancher; denn wenn ich in meinem Briefe declamiren wollte, so könnte ich sagen, daß Ihr auf nichts als auf weltlichen Ruhm, Reichthum, Ehrenstellen, Titel ausgehet, die zu verachten Ihr auf's unverschämteste vorgebt. Oder glaubt Ihr etwa, daß Euere Gottlosigkeit im Verborgenen bleibt? Das soll ich gut heißen, Lange? Ich soll Dir in so schlechten Dingen anhängen, wie ich es in guten gethan habe?" (1, 369.) Es ist einleuchtend, daß ein Mann, dem die „eigenen Glaubensgenossen Halbheit" (1, 366) vorwarfen,

---

Schule zu gründen. Am 23. Mai 1526 wurde sie von Melanchthon im Aegidienkloster eröffnet. Die wesentliche Aufgabe des neuen Instituts, das als obere Schule bezeichnet wurde, war die, den Unterricht der alten Pfarrschulen durch einen humanistischen Curs zu ergänzen. Camerarius lehrte griechisch, Eobanus Poesie. Die Schule wollte nicht zu Kräften kommen, der Besuch blieb überaus schwach, obwohl kein Schulgeld gegeben wurde. Camerarius führt in einem Gutachten für Baumgärtner aus, daß nur eines helfen werde, die Errichtung eines Convictes. Der Rath ging hierauf ein, indem er 1529 für zwölf Knaben Stipendien stiftete, was den Hohn des Erasmus herausforderte: nicht nur den Professoren, sondern auch den Schülern müsse man bei den Lutherischen Gehalte geben (Heerwagen, Progr. 1867. S. 15 ff.). Im Jahre 1533 verließ Eobanus, 1535 auch Camerarius die hoffnungslos gewordene Schule." Fr. Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichts. Leipzig 1896. 1, 271.

1) K. Krause, Helius Eobanus Hessus. Gotha 1879. 1, 366.

Digitized by Google

nicht den siebenzehn Jahre älteren Dürer protestantisch beeinflußte. Dabei darf man nicht vergessen, daß Pirkheimer, der Busenfreund Dürer's, trotz der Bemühungen des Poeten um seine Freundschaft und der Widmung der „Idyllen", sich kühler und kühler benahm [1]). „Die Haltung Eoban's, der auf Seiten der herrschenden Partei stand, flößte ihm Mißtrauen und Unbehagen ein" (2, 46). Auch ist ein Fingerzeig zur Beurtheilung des Humanisten sein sonstiges Benehmen gegen Katholiken. Durch die altkirchliche Partei ward Hesse im Jahre 1532 wieder nach Erfurt berufen. „Es finden sich genug Beispiele in jener Zeit, daß Gelehrte verschiedener Glaubensansicht auf achtungsvolle Weise miteinander verkehrten; wenige Beispiele aber mögen sich davon finden, daß sie zu einander in ein so überaus herzliches, inniges Verhältniß der Freundschaft traten, wie dies thatsächlich zwischen Eoban und den Erfurter ‚Papisten' bestand" (2, 163). Vor allem fühlte sich der Poet in dem stillen Kloster der Kartäuser, bei dem würdigen Prior Jodokus Hessus, recht behaglich.

„Mit wie zweifelndem Gemüth" aber Camerarius „dem Laufe der Dinge gegenüberstand, ist bekannt; er wollte es gar nicht wahr haben, von der alten Kirche abgefallen zu sein" (Kampschulte 2, 271) [2]). Auch von diesem Humanisten kann mit Recht kein protestantischer Einfluß auf Dürer geltend gemacht werden.

Zudem konnte Dürer aus Mangel an Zeit infolge seiner literarischen Bestrebungen und wegen Kränklichkeit den Umgang mit den neuen Professoren nicht pflegen. In der That findet sich sein Name nicht unter den „Zechbrüdern" (2, 50 ff.) des Hessus [3]).

V. Bewegten sich Zucker und Lange im alten Geleise, welches Thausing geschaffen, aber am Schlusse seines Lebens verlassen hatte, so ist P. Kalkoff [4]) neue Wege gewandelt. Im Anschlusse an

1) Krause 2, 44 f.; 77 ff.

2) Paulsen, Geschichte 1, 205.

3) Hessus trank sich mit vollem Bewußtsein zu Tode. Sogar auf dem Katheder wollte er des Trunkes nicht entbehren: er nahm den Humpen mit; wenn eine ihm besonders behagliche Stelle kam, pflegte er den Dichter zum Ergötzen seiner Zuhörer hochleben zu lassen. Histor. Jahrbuch 17, 76.

4) Repertorium für Kunstwissenschaft 20 (1897), 443 ff.

Digitized by Google

das alte Sprichwort: „Sage mir, mit wem du umgehest, und ich sage dir, wer du bist", will er schon aus dem Verkehre auf der niederländischen Reise vom Jahre 1520 auf 1521 [1]), wo Dürer neben den vielen Katholiken auch mit einzelnen Personen zusammentraf, die lutherisch gesinnt waren oder denen er eine solche Gesinnung nur zuschreibt, das Lutherthum des Künstlers erweisen und gibt seinem Aufsatze den Untertitel: „Dürer's Flucht vor der niederländischen Inquisition."

Zunächst erlaube ich mir die Bemerkung, daß bei Aufstellung und zumal bei Begründung der kühnen Hypothese die Phantasie geschäftiger war, als der nüchterne, kritisch prüfende Verstand. Die Beweisführung enthält viel Dichtung, zu wenig Wahrheit. Es wäre daher Zeit- und Raumverschwendung, eine Kritik aller Einzelheiten zu geben; sie würde uns zu weit ablenken. Doch will ich einige Gründe dem Leser vorführen, nicht zwar als ob ich denselben irgend welche Bedeutung zuschreibe, sondern ich wünsche, nur eine Probe von der Gründlichkeit vorzulegen, mit welcher eine gewisse Wissenschaft in Geschichte macht.

„Bezeichnend für (Dürer's) kirchliche Stellung," sagt Kalkoff, „ist der Umstand, daß er gerade mit dem dortigen (Antwerpener) Augustinerkloster und sonst mit keinem anderen bekannten Cleriker [2]) verkehrte." Es „wurde bisher nicht bemerkt, daß Dürer eben nicht mit den Mönchen als solchen, etwa doch nur einer lieben Gewohnheit halber, verkehrte, sondern daß er gerade mit den Führern, mit den fortgeschrittensten [3]) Köpfen freundschaftlichen Umgang pflegte" (S. 449). Zuerst sei aufmerksam gemacht, daß Dürer in seinem Tagebuche der niederländischen Reise als wichtigste Aufgabe sich stellt, seine Ausgaben und Einnahmen zu verbuchen; er zeichnet demnach die Einladungen

1) Im Jahre 1521, nach Verkündigung des Bannes und der Reichsacht gegen Luther, mußte sich die Scheidung der Geister vollziehen.

2) Zu diesen zählten doch auch der weltberühmte Erasmus von Rotterdam, der Dechant Jakob de Bannisis, ebenfalls Freund W. Pirkheimer's, der jenem Bücher dedicirte!

3) Der Fortschritt bestand in der Mißachtung göttlicher und kirchlicher Gebote und in dem Streben nach Einkommen und Weib.

Digitized by Google

(Mittag- und Abendessen) auf, weil sie seine Kasse nicht beschwerten, sowie die gegenseitigen Geschenke. Dann ist nur wahr, daß er während seines dreivierteljährigen Aufenthaltes in Antwerpen bloß dreimal bei den Augustinern Gastfreundschaft genossen hat. „Ich habe zweimal bei den Augustinern gegessen." „Ich habe abermals bei den Augustinern gegessen." Zum Danke schenkte er „dem Schaffner (pater procurator) im Augustinerkloster zu Antwerpen ein Unser Frauen Leben und gab seinem Knecht [1]) vier Stüber" (über drei Mark nach jetzigen Verhältnissen). Das sind die wenigen thatsächlichen Angaben von Dürer's Verkehr mit den Augustinern gegenüber jener Tirade. Wie oft dagegen war der deutsche Meister als Gast bei dem Portugiesen Roderigo Fernandez und in der Familie des Italieners Bombelli, des Zahlmeisters der Erzherzogin Margarethe? Allerdings beruft sich Kalkoff auf die Aufzeichnung Dürer's: „Ich gab dem Vikarius zum Heimführen" einige Raritäten und bemerkt dazu: „eine Gefälligkeit, die auf eine sehr vertraute Freundschaft der geistlichen Herren mit dem Künstler schließen läßt". Es gibt nun Stifts- und Pfarrvikare, auch führen die Bezeichnung „Vikar" manche (stellvertretende) Ordensvorsteher. Kalkoff denkt an Wenzeslaus Link, welcher am 28. August 1520 auf dem Kapitel zu Eisleben zum Generalvikar der deutschen Augustinercongregation gewählt worden war. Aber daß der Generalvikar, wie ihn wohl Dürer hätte tituliren müssen [2]), um diese Zeit in Antwerpen sich aufgehalten habe, ist nirgends ausdrücklich beglaubigt, würde auch nichts beweisen. Denn Link wollte „mildern und vermitteln" [3]), und „erst nach längerem Schwanken" kam er im Jahre 1523 zur persönlichen Entscheidung, als ihm der Kurfürst Friedrich von Sachsen die gute Pfarrstelle von Altenburg angeboten hatte. Ueberdies ist es unwahrscheinlich, daß Dürer einem Ordensobern, der bald in diesem, bald in jenem Kloster der Visitation wegen länger weilen mußte, unmittelbar vor

1) Dem Hausdiener des Klosters.

2) Dreimal Wehe über den Frevler, der einen Generalmajor nur einfach Major anreden würde!

3) Vgl. Allgemeine deutsche Biographie.

Digitized by Google

seiner eigenen Abreise „zum Heimführen den großen Schildkrötrücken und den Fischerschild, die lange Pfeife, die lange Waffe, die Fischflossen und die zwei Fäßchen mit den Limonen und Kapern" gegeben habe. Näher liegt die Vermuthung: ‚ein Vikar reiste direct nach Nürnberg, von da vielleicht noch nach Italien oder Wien, und wünschte, im Hause Pirkheimer's, dem Stelldichein bedeutender Männer, durch Dürer eingeführt zu werden; deßhalb belastete er sich mit dem Pakete, welches wohl ein oder das andere Stück für die Sammlung des Patriziers enthielt. Doch sei dem, wie ihm wolle, jedenfalls ist der Schluß vollständig verfehlt. Man besorgt oft „Commissionen", ohne in näheren Beziehungen zu stehen; man scheut sich nur, einen Korb zu geben. Als ich seiner Zeit in Würzburg eine Reise in die Niederlande plante, ersuchte man mich, für eine in Rotterdam verheirathete Würzburgerin ein seidenes Kleid u. a. mitzunehmen. Die Bitte machte mir keine Freude, aber ich gewährte sie. Ich bereiste erst Belgien, hierauf fuhr ich von Ostende nach England, endlich kam ich nach Holland. Die Gegenstände erbauten mich an keiner Grenzstation. Wer jedoch mit seinen Wünschen unverfroren ist, kommt manchmal zum Ziele.

Ferner möchte Kalkhoff die Notiz: „Ich habe Meister Jakob mit der Kohle porträtirt und ein Täfelchen dazu machen lassen — kostete sechs Stüber — und ihm das geschenkt", für seine Behauptungen verwenden. Es ist gewiß erheiternd für die Leser, wenn ich die Phrasen wiedergebe: „Noch deutlicher spricht, daß Dürer gerade mit dem feurigsten Vertreter der lutherischen Richtung, dem begeisterten Verkündiger der reinen evangelischen Lehre, mit dem damaligen Oberhaupt der Antwerpener Augustiner, dem Prior Jakob Propst, im Winter 1520 auf 21 so freundschaftlich verkehrte und ihn so hochschätzte, daß er sein Porträt zeichnete und ihm als Angebinde hinterließ, nicht ohne selbst den Rahmen dazu besorgt zu haben. Die Beziehung der einschlägigen Notizen des Tagebuches auf jenen Führer der religiösen Bewegung in Antwerpen ist bisher nicht erkannt worden." Was kein Verstand der Verständigen sieht, das entdeckt eine — überschwängliche Phantasie. Doch Dürer nennt niemals einen Geistlichen, geschweige den Prior ‚Meister'; diesen Titel gibt er Künstlern und Handwerkern, sowie

Digitized by Google

dem Arzte Jakob, der ihn in seiner Krankheit behandelte. Lange und Fuhse[1]) bringen deßhalb die Stelle mit der früheren: „Ich habe dem Meister Jakob dem Arzte für vier Gulden Kunst geschenkt", in Beziehung. „Wohl war Meister Jakob" nur ein „Chirurg", weil mehrere Male noch ein „Doctor" genannt wird, z. B. „Ich habe dem Doctor acht Stüber gegeben" — „Ich habe zehn Stüber dem Doctor gegeben" — „Ich habe dem Doctor sechs Stüber gegeben".

Man kann aber auch jene Aufzeichnung auf einen Maler Jakob beziehen. Denn öfter kommt noch ein „Meister Jakob" vor, z. B. „Ich porträtirte Meister Jakob von Lübeck mit der Kohle, der schenkte meinem Weibe einen Philippsgulden" — „Ein Schälchen hat Meister Jakob, der Maler von Lübeck, meinem Weibe geschenkt" — „Ich habe Meister Jakob, des von Rogendorf Maler, mit der Kohle porträtirt". Ob dieser Maler des Statthalters von Friesland mit dem Lübecker Maler identisch ist, bleibt fraglich. Es ist jedoch nicht auffallend, daß Dürer einen Maler Jakob wiederholt porträtirte, wie er auch den Erasmus u. a. „noch einmal" aufnahm. Sicherlich aber hätte Dürer den Vorstand des Augustinerklosters „Prior" genannt. Wenn jedoch Kalkoff fortfährt, der Predigt von Prior Jakob „hat auch unser Dürer gelauscht" (S. 452), so versteht er, aus nichts etwas zu machen. Denn im ganzen Tagebuche ist nicht ein einziges Mal davon die Rede, daß Dürer eine Predigt gehört hat. Einer Predigt in einer fremden Sprache anzuwohnen, lohnte sich eben nicht.

Aus den einfachen Worten Dürer's: „Ich schenkte dem Meister Jakob zwei St. Hieronymus, in Kupfer gestochen", wird gleichfalls der Prior Jakob Propst construirt, dem er bedeutsamer Weise den hl. Hieronymus in gewählter Ausstattung verehrt. Risum teneatis, amici. Auf dem Geschenke eines Heiligen der katholischen Kirche soll das Lutherthum Dürer's aufgebaut werden! Man könnte eher die Aufforderung herauslesen, dem asketischen Mönche Hieronymus, dem weisen Freunde des heiligen Papstes Damasus, nachzuahmen, die „Lebenslust" einzudämmen und Ge-

1) Dürer's schriftlicher Nachlaß S. 170.

Digitized by Google

lübde und Eid zu halten, wenn der „Meister Jakob" der später sich beweibende Prior wäre.

Ebenso ist es eine Geschichtsbaumeisterei, wenn man Unkundigen vormacht: Als Dürer seiner Osterpflicht[1]) im Jahre 1521 genügen will, geht er zu den Augustinern beichten. Das Tagebuch gibt dazu nicht die geringste Veranlassung. Dürer spricht nur vom „Beichtvater", vom „Mönch, bei dem meine Frau gebeichtet". In Antwerpen gab es aber Klöster verschiedener Orden. Selbst eine Beicht Dürer's bei einem vielleicht oberdeutsch redenden Augustiner hätte keine Beweiskraft. Denn der eine beichtet lieber einem Priester, den er nicht kennt, der andere sucht einen ihm bekannten auf. Gewöhnlich erstreckt sich aber der Verkehr zwischen dem Beichtkinde und dem Beichtvater nur auf das Bekenntniß einerseits und die Ermahnung andererseits im Beichtstuhle.

Weiteres Staunen ruft folgender Beweis hervor: „Aleander berichtet am 2. September 1521: In Antwerpen ist ein gewisser Rückfall eingetreten" (seit der Verkündigung der Reichsacht gegen Luther und der Verbrennung lutherischer Schriften am 13. Juli 1521), „besonders auf Anstiften der" (?) „Kaufleute aus Oberdeutschland und einiger Marranen" (S. 452). Dürer, der am 3. Juli Antwerpen verlassen hatte, „zählte doch auch zu diesen Kaufleuten aus Oberdeutschland" (S. 458). Der erfahrene Nuntius Aleander rechnete gewiß nicht den bereits in Nürnberg weilenden weltbekannten Künstler zu den Handelsleuten, welche nach der öffentlichen, im Beisein des gesammten Rathes vollzogenen Verurtheilung Luther's in der katholischen Stadt Neuerungen versuchten, wenn Dürer auch nach damaligem Gebrauche für den Verkauf seiner Schöpfungen selbst zu sorgen hatte. Die Freunde Dürer's aber, namentlich den Portugiesen Roderigo Fernandez, der im Jahre 1528 Consul im ganz katholischen Antwerpen wurde, unter diesen Marranen zu begreifen, ist frivol. Denn die Ausländer überhaupt, welche nur in schlechtem Latein abgefaßte Schriften Luther's lasen, wunderten sich über die Verherrlichung eines

1) Eine Osterpflicht gibt es bloß für Katholiken; Luther hatte bereits die Beicht verworfen.

Digitized by Google

Mannes, an dem sie keine sonderliche Gelehrsamkeit, keine blendende Beredsamkeit, keinen glänzenden Scharfsinn, ja nicht einmal folgerichtiges Denken fanden.

Geradezu unbegreiflich ist es aber, wenn Kalkoff zu den Worten sich erkühnt: Dürer's „doch recht jäh erfolgte Abreise, besonders das Unterbleiben einer noch so kurzen Rückkehr von Brüssel nach Antwerpen hat doch höchst wahrscheinlich der Absicht gedient, sich nun schleunigst vor der akut gewordenen Gefahr in Sicherheit zu bringen. In diesem Umfange glaube ich die im Untertitel ausgesprochene Behauptung einer Flucht Dürer's vor der niederländischen Inquisition mit Sicherheit vertreten zu können" (S. 459/60). Was sagt dazu die wirkliche Geschichte? Dürer war fast ein volles Jahr mit Frau und Magd von seinem Nürnberger Besitzthume und Geschäfte abwesend; die Kunstgegenstände, die sie mitgenommen hatten, waren größtentheils verschenkt oder verkauft oder vertauscht; Dürer kränkelte und hatte bereits drückende Schulden gemacht. „Der Alexander Imhof hat mir vollends hundert Goldgulden", d. i. rund 3000 Mark nach heutigem Geldwerthe, „geliehen an Unser Frauen Abend, da sie über das Gebirge geht" (1. Juli 1521). Klagend hatte er zum 29. Juni 1521 in sein Tagebuch geschrieben: „Ich habe bei allem meinem Machen, Verzehren, Verkaufen und anderer Handlung Schaden gehabt in den Niederlanden in allen meinen Beziehungen zu hohen und niederen Ständen." Es ist deßwegen nicht zu verwundern, wenn Dürer die Heimreise betreibt, die den beiden Frauen unzweifelhaft noch erwünschter kam. Am „St. Peters- und Paulstage" (29. Juni) rechnet er mit seinem Wirthe ab und „bestellte einen Fuhrmann; der soll mich von Antwerpen nach Köln fahren". Nun verabschiedet sich Dürer allseitig; er gibt zahlreiche Abschiedsgeschenke und Trinkgelder. „Ferner den Aufladern zwei Stüber gegeben."

„An Unser Frauen Heimsuchung" (2. Juli), „als ich eben von Antwerpen weg wollte, schickte der König von Dänemark[1]) zu

1) Nach dem Stockholmer Blutbade (8.—10. Nov. 1520) hatten sich die Schweden gegen den Unionskönig Christian II. empört und Unterstützung von

Digitized by Google

mir, daß ich eilends zu ihm kommen und ihn porträtiren möchte. Das that ich denn mit der Kohle. Und ich porträtirte auch seinen Diener Anton, und ich mußte mit dem König essen ... Und am anderen Tage" (3. Juli) „fuhren wir nach Brüssel auf Befehl des Königs von Dänemark." Dürer bleibt nun vom 3. bis zum 12. Juli in Brüssel, welche Stadt ihm vom früheren Aufenthalte her gut bekannt war, und hatte keinen Grund, sich zu verbergen. „Ich habe gesehen, wie ihm" (dem dänischen König) „der Kaiser von Brüssel entgegenritt und ihn ehrenvoll mit großem Pompe empfing. Darauf sah ich das ehrenvolle, köstliche Bankett, das ihm der Kaiser und Frau Margareth am andern Tage" (4. Juli) „gaben. Am Sonntag vor Margaretha" (7. Juli) „gab der König von Dänemark dem Kaiser, der Frau Margareth ... ein großes Bankett und lud mich ein, und ich aß auch auf demselben." Ohne eine Voreingenommenheit, die vollständig den geistigen Blick getrübt hat, läßt sich bei Dürer's langem Aufenthalte und öffentlichem Auftreten in Brüssel, dem Sitze der Regierung, von einer „schleunigsten Flucht vor der akut gewordenen Gefahr" nicht reden. Außerdem war Dürer von Antwerpen abgereist, bevor dort die über Luther verhängte Reichsacht verkündet wurde. Sogar Argusaugen sind nicht im Stande, die geringste Spur von einer Flucht oder einer Andeutung von einer „Inquisition" im Tagebuche zu entdecken.

Daß aber Dürer nicht mehr nach Antwerpen zurückkehrte, versteht sich von selbst. Sollte er die Abschiedsbesuche wiederholen und Andenken abermals hinterlassen? Was nützte eine „noch so kurze Rückkehr" in eine große Stadt, abgesehen vom Kostenpunkte und Zeitverluste? Dürer hatte auf Wunsch des Königs Christian einen Umweg und zwar nach einer Stadt gemacht, welche er früher

---

den Lübeckern gefunden; der König begab sich deßhalb nach den Niederlanden zu seinem Schwager Karl V. und erreichte von diesem ein Verbot gegen die Hansestadt, in Gemeinschaft mit den schwedischen Rebellen zu bleiben. Joh. B. Weiß, Weltgeschichte. Wien 1882. 5, 62. Daß der König von Dänemark und Norwegen sich „geflüchtet, um bei Karl Schutz zu suchen", ist eine irrthümliche Behauptung von Lange und Fuhse (S. 176). Erst 1523 ward Christian entthront.

Digitized by Google

gründlich besichtigt hatte; jetzt, am 12. Juli, setzte er mit Frau und Magd seine Heimreise fort, ohne sich zu beeilen.

Die Hypothese Kalkoff's erscheint demnach als eine unhaltbare Theorie, welche um so mehr zerfällt, wenn man bedenkt, daß eigentlich nur die eine Tagebuchstelle, in welcher der schlecht unterrichtete Dürer sich über das angeblich gebrochene kaiserliche Geleite Luther's ungeschickt ausläßt, lutherisch gedeutet werden kann, während zahlreiche Aeußerungen desselben Tagebuches deutlich Dürer's katholisches Denken und Handeln bekunden.

Dürer war, das ist das Hauptergebniß der Untersuchungen, ein treuer Katholik, der fest an dem Glauben seiner Kirche hielt und auch danach lebte, wenn er auch einmal eine freimüthige Sprache gegen eingerissene Uebel und Mißstände führte und nebenbei einen vermeintlichen Verbesserer pries. Aber er unterschied dabei zwischen den Personen und der göttlichen Institution selbst; gegen erstere richtet sich sein bitterer Tadel, die Kirche ist und bleibt ihm die Braut des Herrn.

XXXI.

Fünfzigjähriges Jubiläum der Civiltà cattolica in Rom [1]).

(Von Prälat Dr. A. Bellesheim.)

Ein halbes Jahrhundert ist seit der Gründung der Civiltà cattolica im Jahre 1849 verflossen. Dicht in der Nähe meines Schreibpultes erheben sich wie in wohlgeordneter Schlachtreihe die 196 Bände, zu denen das aus kleinen Anfängen begonnene Unternehmen sich ausgewachsen hat. Diese Bändezahl vertritt die Geschichte der großen geistigen Bewegung, welche die katholischen

1) La Civiltà cattolica. Anno cinquantesimo. Roma 1 Aprile 1899. Diese Jubelnummer (Ser. XVII, vol. VI, quaderno 1171) wird im Folgenden nach der Seitenzahl angeführt werden.

Digitized by Google

Kreise nicht bloß Italiens, sondern auf dem ganzen Erdenrunde seit den Tagen der Revolution von 1848 erfaßt hat. Mag man dieser Entwickelung in irgend einem Bereiche des Geistes, in der Weltweisheit, der Gottesgelehrtheit, den Naturwissenschaften oder der Geschichte und den Problemen der Gesellschafts-Wissenschaft nachgehen, stets hat die Civiltà cattolica an deren Besprechung und Förderung den lebendigsten Antheil genommen und sie in günstigster Weise beeinflußt. Daher darf es Niemand Wunder nehmen, wenn der hl. Vater Leo XIII., in Erwägung der seltenen Dienste, welche die Zeitschrift dem apostolischen Stuhl und der Kirche geleistet hat, den Mitarbeitern derselben in einem vom 18. März datirten Breve seinen Dank und seine Zufriedenheit bezeugt hat. Im Anschluß an seinen Amtsvorgänger, bemerkt der Papst, habe er mehr denn einmal die Gelegenheit wahrgenommen, um dem Collegium der Mitarbeiter seine Anerkennung auszudrücken. Demselben rühmt er nach, daß es stets aus wissenschaftlich hervorragenden Männern bestanden habe. Vorzugsweise wird betont, daß die Mitarbeiter rastlos an der Vertheidigung der Rechte des heiligen Stuhles und der ächten Humanität und Cultur, „welche mit dem Glauben verbunden ist und aus ihm hervorgeht", gearbeitet. Die dem Befehl des Papstes gemäß unternommene Pflege der Lehren des hl. Thomas von Aquin, zu der die Civiltà sich sofort bereit gefunden habe, bietet dem hl. Vater Anlaß zu besonderer Belobigung der Redaction und ihrer Geistesrichtung [1]).

Das am 1. April 1899 in Rom zur Ausgabe gelangte Jubelheft enthält nach Mittheilung des angezogenen Papstbreves eine geschichtliche Denkschrift über die Anfänge und Entwickelung der Civiltà cattolica. Dieselbe beruht auf einem Promemoria

1) Praeterquam enim quod collegium vestrum scriptoribus ingenio doctrinaque illustribus perpetuo floruit, quorum plerorumque nomen vigebit ad posteros, hoc sane praecipue praestitit, quod religiosae rei vindicandae, Sedis Apostolicae iuribus adserendis et humanitati proferendae, quae cum fide et ex fide est, vires omnes constanter impenderit. Neque enim praeterire laudem volumus, quam, iussa Nostra perficientes, amplissime promeruistis, quum videlicet Thomae Aquinatis doctrinas toto nisu provehere atque illustrare studuistis.

Digitized by Google

aus dem Jahre 1854, das einen Einblick in die außerordentlichen Schwierigkeiten gewährt, mit denen man damals in Italien zu kämpfen hatte, wenn es galt, mit verrotteten Zuständen zu brechen, neuerwachten Geistesrichtungen Rechnung zu tragen und unter völlig veränderten Verhältnissen der Kirche und dem Papste zu dienen. Zwar skizzirt der Artikel die Geschichte der Zeitschrift auch für die Folgezeit mit hinlänglicher Genauigkeit und Ausführlichkeit. Indeß sind es doch namentlich jene Jugendjahre, die unser Interesse fesseln.

Kaum hatten die Fluthen der Revolution sich zu verlaufen begonnen, als einsichtsvolle Männer, in deren Herzen die Begeisterung für die Religion mit der Liebe zum Vaterlande sich verschmolz, über die Mittel nachdachten, um jene allgemeine und tiefe Ausschreitung der Geister zu heilen, „die mit Darangabe der heiligsten Wahrheiten den verhängnißvollsten Irrthümern auf dem Gebiete der Kirche, Geschichte und Socialwissenschaft anheimgefallen". Diese Geistesrichtungen hatten eine Gesellschaft herangebildet, welche die weltliche Herrschaft der Päpste bekämpfte, die Kirche befehdete, für ein einiges Italien und nicht minder für eine, wenn auch dem äußeren Scheine nach christliche, in ihrem innersten Wesen aber heidnische Cultur schwärmte. Um die heiligsten Rechte der Katholiken wider solchen Ansturm zu schirmen, erwogen Männer, denen die wahren Interessen der Familie, des Gemeinwesens, der Kirche und der Wissenschaft alles galten, eine Reihe von Mitteln, unter denen die Begründung einer Zeitschrift den Vorzug erhielt. Sie hatte die Bestimmung, den landläufigen Irrthümern auf den eben genannten Gebieten entgegenzutreten und der gesunden Lehre die Wege zu ebenen (8).

Pius IX. weilte damals, nachdem er Gaëta[1]) verlassen hatte, als Gast Ferdinands II. zu Portici bei Neapel, wo der eben entstandene Plan ihm vorgetragen wurde. Mit großem Beifall denselben entgegennehmend, gab er anfangs Januar 1850 dem Jesuiten-

1) Ueber die Flucht Pius IX. nach Gaëta vergl. A. von Reumont, Biographische Denkblätter nach persönlichen Erinnerungen. Leipzig 1878. S. 265—287.

Digitized by Google

general P. Roothaan[1]) zu erkennen, er wünsche, es möchten befähigte und willfährige Mitglieder der von ihm geleiteten Gesellschaft alsbald zusammentreten und die neue Zeitschrift in's Leben rufen. Die Wünsche des heiligen Stuhles zu erfüllen, gehört zu den obersten Grundsätzen der Gesellschaft Jesu. Demnach konnte schon anfangs April 1850 die Zeitschrift erscheinen. Sie führte den bis heute bewahrten Titel: La civiltà cattolica und deutete ihr Programm des Näheren an in den Worten des Psalmes 143, 15: Beatus populus cuius Dominus Deus eius.

Kaum aus dem Bereich der Möglichkeit in das Dasein versetzt, hatte die Zeitschrift mit Hindernissen mannigfachster Art zu kämpfen. Diese lagen zunächst in der damaligen politischen Gestaltung Italiens. Die Halbinsel war unter nicht weniger denn sieben Staaten getheilt, von denen jeder seine Sonderinteressen verfolgte. Neapel ragte besonders hervor durch hochgradige Einseitigkeit, die, wenn sie auch aus der Reaction gegen die Revolution sich erklären läßt, doch ihrer Natur nach geistige Bestrebungen von allgemeiner und grundsätzlicher Bedeutung hemmen mußte. Solchen aber hatte die Civiltà cattolica sich vorzugsweise gewidmet und deßhalb von vornherein „für ganz Italien" (per tutta l'Italia) auf ihr Programm geschrieben. Die damaligen Regierungen verfolgten verschiedene, nicht selten entgegengesetzte Ziele. Diese ohne Ausnahme zufriedenzustellen, schien ein Ding der Unmöglichkeit, mochten die Mitarbeiter der Civiltà auch noch so vorsichtig im Bereiche allgemeiner Principien sich bewegen und thatsächliche Zustände nur mit zarter Hand berühren. Die postalische Versendung aber, durch die einseitige Ausbildung der Douane gehemmt, führte zu geradezu komischen Vorkommnissen. Wurde ein Buch von Neapel nach Mailand versandt, und zwar über Florenz und Bologna, dann hatte es viermalige Untersuchung der Mauthe zu bestehen und konnte erst, nachdem es die Staatsbedenken dieser löblichen Beamtenklasse beschwichtigt hatte und vier Zeichen der

1) Ein anmuthendes, wenngleich nicht erschöpfendes Lebensbild ist Johann Philipp Roothaan, 21. General der Gesellschaft Jesu. Von Joseph Martin. Priester derselben Gesellschaft. Ravensburg 1898.

Digitized by Google

Beglaubigung an sich trug, seinen Bestimmungsort erreichen. Die Verzögerungen, die sich hieraus ergaben, mußten sich um so lästiger gestalten, als das Erscheinen der Zeitschrift zweimal im Monat von der Redaction auf einen bestimmten Tag zugesagt ward und von den Abonnenten ebenso heiß ersehnt wurde. Aber selbst unter dem Druck solch widerwärtiger Zeitumstände hat die Civiltà cattolica Ende 1850 eine Abonnentenzahl von 7433 erlangt, die sich bald auf die erkleckliche Höhe von 11 807 geschwungen hat.

Zu den Nachtheilen, welche der Civiltà aus der Abgeschlossenheit der Staaten erwuchsen, gesellten sich Bedenken höherer Art. In Neapel unter bourbonischem Schutz an's Licht getreten, ohne die Politik einer starren Regierung zu vertheidigen, das schien den Lesern der Civiltà in den übrigen Landschaften Italiens ein Ding der Unmöglichkeit. Zur Besiegung dieses Vorurtheils erließ die Redaction die Erklärung, daß man für keine besondere Regierung Partei ergreife, sondern lediglich die allgemeinen Grundsätze der christlichen Rechts- und Moralphilosophie vertrete. In Neapel selbst wurde diese Kundgebung am wenigsten verstanden, weil gerade hier in maßgebenden Kreisen sich schwerer Verdacht gegen das neue Unternehmen regte und sogar den König Ferdinand II. beeinflußte. Dem Monarchen wurden indeß befriedigende Aufklärungen gegeben und damit glücklich erreicht, daß er in Anerkennung „der Wahrheit des (angedeuteten) Grundsatzes, welcher die Lehre und Praxis der Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten zum Ausdruck bringt, einstweilen jenen Verdacht aufgab" (11). Leider erwies sich der Geist des Staatswesens stärker, als der Wille des Monarchen. Denn bereits im Monat Juli 1850 erschien eine königliche Verordnung, welche über die Presse eine Präventiv-Censur verhängte und damit glücklicher Weise den Anstoß gab zur Verlegung der Civiltà aus Neapel in ein anderes, weit geeigneteres Luftreich. Bücher sollten fortan der Censur des Unterrichtsministers, Zeitungen dagegen und Zeitschriften unter zehn Druckbogen der Censur der Polizei unterworfen sein. Nach dem Buchstaben dieser Verordnung hatte die Polizei, nach dem Geist derselben, da die Einzelhefte integrirende Bestandtheile eines Vierteljahr-Bandes ausmachten,

Digitized by Google

der Cultusminister die Censur über die Civiltà cattolica auszuüben.

Die Prüfung der neuen Zeitschrift durch die Theologen und Philosophen der neapolitanischen Polizei bedeutete eine Erniedrigung, wie sie kaum tiefer sich denken läßt. Vorstellungen wider diese unwürdige Zumuthung ermangelten des gewünschten Erfolges, man mußte gehorchen und die Druckbogen einliefern. Grenzenlos waren die Unordnungen und Nachtheile, die sich daraus ergaben. Nicht einmal durch persönliche Besprechung mit dem Herrn Unterrichtsminister vermochte man eine Aenderung zu erreichen. Gerade er war es, der diese Art von Censur und keine andere für die Civiltà cattolica für angemessen erklärte. In ihrer ächt christlichen Gesinnung hat übrigens die Redaction dem König Ferdinand II. für die Aufnahme der Redaction und den Schutz ihrer Arbeiten vor dem Abzuge aus Neapel gebührenden Dank abgestattet, den der Monarch „mit Zeichen besondern Wohlwollens und unter Bezeugung seines Mißfallens über unsere Abreise aus Neapel, sowie mit dem Versprechen der Begünstigung unserer Bemühungen entgegennahm" (12). Ueber den Ort der zweiten Niederlassung konnte eine Frage gar nicht entstehen. Eine Zeitschrift, welche die Rechte des heiligen Stuhles vorzugsweise zu vertheidigen bestimmt war, durfte fortan nur im Schatten von St. Peter in Rom erscheinen. So siedelte man im Sommer 1850 nach Rom über, wo die Redaction bis zum Sturmjahr 1870 ihre Thätigkeit entfaltete.

An der Vorbereitung der großen Thatsachen im Pontificate Pius' IX. durch Prüfung und Begründung der ihnen zu Grunde liegenden philosophischen und theologischen Principien hat die Civiltà cattolica hervorragenden Antheil. Die Denkschrift vom Jahre 1854 führt an als Beispiel aus den ersten Jahren ihres Bestehens die Vorbereitungen zur Dogmatisation der unbefleckten Empfängniß der heiligsten Muttergottes. Die Redaction durchschaute richtig die Bedeutung derselben für das in der Neuzeit geleugnete Dogma der Erbsünde und der allgemeinen Verderbniß der menschlichen Natur und entwarf in einem Artikel vom 8. Dezember 1851 eine Art Programm, welches Pius IX. freundlich

Digitized by Google

aufnahm und dann eine Congregation von Theologen unter dem Vorsitze des Cardinals Fornari berief [1]), welche über die Möglichkeit einer Definition des genannten Geheimnisses berathen, zugleich auch eine Reihe ihm entgegengesetzter Irrthümer prüfen sollte. Die Zusammenstellung moderner Irrthümer entstammte der Redaction der Civiltà, in deren Druckerei auch die Gutachten des Episcopats über die unbefleckte Empfängniß erschienen.

Das Jahr 1852 brachte für die Civiltà cattolica ernste Gefahren seitens der sardinischen Regierung. An die Spitze der italienischen Einheitsbewegung tretend und durchaus im Sinne derselben die Kirche vom Staate trennend und dann ihres weltlichen Besitzthums entkleidend, nahm dieselbe Anstoß an solchen Artikeln der Civiltà cattolica, welche die Einführung der Civilehe und die feindliche Haltung des Ministeriums gegen die Kirche einer Kritik unterzogen. Die Redaction nahm dabei lediglich den Standpunkt Pius IX. ein, der in seinem berühmten Briefe an König Victor Emmanuel von Sardinien vom 19. Septbr. 1852 den Satz aufstellte, daß, wenn eine Ehe unter Getauften zu Stande komme, dieselbe die Würde eines Sacramentes besitze. Die Folge war ein Verbot der Civiltà für das Königreich Sardinien, an welcher auch selbst dann nichts geändert wurde, als die Redaction dem „anscheinend zum Zwecke eines freundlichen Besuches" bei ihr erschienenen sardinischen Gesandten in Rom die nothwendigen Aufklärungen ertheilte und dabei namentlich betonte, daß eine Bekämpfung von Grundsätzen keineswegs ein Zeichen des Mangels an Ehrfurcht gegen die Träger der öffentlichen Gewalten bilde und daß liberale Blätter in ganz anderem Tone über das Ministerium zu reden pflegten (14). Unter solchen Umständen gereichte der Redaction zu besonderer Ermuthigung ein Breve Pius IX. vom 20. October 1852, in welchem derselbe die Bedeutung der Zeitschrift und deren Erfolge anerkennt und zu eifrigem Fortschreiten auf der betretenen Bahn ermuntert.

Auch anderwärts, so führt der Festartikel weiter aus, fanden

1) Ueber Raphael Cardinal Fornari vgl. Cardinal Wiseman, Vermischte Schriften. 2. Abtheilung. 2. Auflage (Köln 1858). S. 366 ff.

Digitized by Google

manche Artikel der Zeitschrift in katholischen Kreisen lebhaften Widerspruch. Es waren solche, welche die Formen der Verfassungen betrafen. Und doch trugen diese Artikel lediglich nur die in unseren Tagen von Leo XIII. in dem Rundschreiben: De civitatum constitutione christiana vom 1. November 1885 eingeschärfte Lehre vor, daß die Kirche alle berechtigten Staatsformen, wenn sie nur den Grundsätzen des Naturrechtes treu bleiben, anerkenne. Die durch die Vertretungen des Volkes bewirkte Einschränkung der Monarchien anzugreifen, lag der Redaction durchaus fern. Dagegen forderte sie für die Berechtigung moderner Verfassungen, sie müßten sich freihalten „von jenen unchristlichen Grundsätzen der Unabhängigkeit der Vernunft von der Autorität Gottes, die thatsächlich viele europäische Verfassungen durchwalten" (16). Während die Nichtbeachtung dieses Zusatzes zu Verwahrungen aus England und Nordamerika Anlaß gaben, schritt die neapolitanische Regierung wider die Civiltà cattolica ein wegen Begünstigung des Liberalismus. Veranlassung dazu bot eine Dissertation über das königliche Placet durch den Jesuiten Camillo Tarquini, den nachmaligen Cardinal, die in Rom auf Befehl Pius IX. gedruckt und an einige Personen in Neapel gesandt worden. Die Folge war: Ausschluß der Zeitschrift im ganzen Königreich und Verlust von etwa dreitausend Abonnenten (19).

Wie in Deutschland der Mainzer Katholik, so hat in Italien die Civiltà cattolica um die Wiederherstellung der christlichen Philosophie sich unsterbliche Verdienste erworben. Zu den Vertretern dieser Richtung, die kennen zu lernen in Rom 1862—65 mir vergönnt war, gehörten Liberatore und Tongiorgi. Ein anderer Mann, dessen Namen der Cardinal-Protector der Anima in Rom, Carl August Graf Reisach, so oft ich ihn auf Ausfahrten in die Umgebung Roms oder auf dem Gange zur sixtinischen Kapelle zu begleiten hatte, im Munde führte, darf hier nicht übergangen werden. Es ist Aloisio Taparelli, dem wir die Wiederbelebung des Naturrechtes verdanken. Zur Steuer der Wahrheit und zum Beweise dafür, mit welcher Treue man in Rom, der sorgente della verità, an der richtigen Auffassung der höchsten Principien festhält, glauben wir aus der Denkschrift der Redaction der Civiltà

Digitized by Google

vom Jahre 1854 folgende bedeutende Stelle hier einschalten zu sollen: „Unser Leitstern im Gebiete der Philosophie und Theologie war und ist die Lehre des hl. Thomas von Aquin, welcher die zu seiner Zeit verhandelten Fragen mit solchem Lichte erörterte und so feste Principien aufstellte, daß sie entwickelt dazu genügen, um die Sophismen und Irrthümer aller folgenden Epochen zu widerlegen. Die Errungenschaften der Neuzeit in den Gebieten der Naturwissenschaft und Mathematik anerkennen wir und begrüßen wir als wahr und fest; geschichtliche und philosophische Untersuchungen haben die Gebiete menschlichen Wissens bedeutend erweitert und wir halten dafür, daß diese Errungenschaften dem Schatze des menschlichen Wissens mit Hilfe jener allumfassenden und unveränderlichen Grundsätze einzugliedern sind, welche der hl. Thomas den katholischen Schulen als kostbares Erbtheil hinterlassen hat" (20). An der Beleuchtung der zeitgenössischen Irrthümer, wie sie uns entgegentreten als Güntherianismus, Ontologismus und namentlich als Rosminianismus, hat die Civiltà ebenso gründlich wie ausdauernd gearbeitet. Geht man die Bände der achtziger Jahre durch, so könnte man leicht auf den Gedanken kommen, den Anhängern Rosmini's sei zu viel Ehre angethan worden. Bedenkt man jedoch, daß die persönliche Verehrung, welche Rosmini in Italien genoß, bei der Verbreitung seiner Ideen ein nicht zu unterschätzender Factor war, dann wird die Haltung der Civiltà völlig begreiflich.

Daß die Zeitschrift in den Tagen des Vatikanischen Concils die in Rom selbst nie verdunkelte und noch weniger in Vergessenheit gerathene Doctrin von der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes vertheidigte, steht uns heute noch lebhaft in der Erinnerung. Bei Besprechung der Geschichte des Vatikanischen Concils vom Erzbischof Eugenio Cecconi von Florenz in dieser Zeitschrift [1]) habe ich mir erlaubt, den Ursprung jener vor dem Zusammentritt der Kirchenversammlung in der Civiltà mitgetheilten französischen Correspondenz aufzuhellen, welche die Proclamation der Infallibilität als eine der Hauptaufgaben der Väter zu be-

1) Katholik 1880. II, 26—54.

Digitized by Google

zeichnen unmaßgeblicher Weise sich gestattete. Der mit der Gewalt einer Windsbraut aus den Kreisen des theologischen Liberalismus ob solcher vorgeblicher Anmaßung hervorbrechende Sturm war schon damals im Gewirre der streitenden Parteien nicht geeignet, ruhig denkende und mit den hehren Traditionen des apostolischen Stuhles vertraute Männer zu verwirren. Heute, nach Verlauf von vollen dreißig Jahren, hat der Gang der Ereignisse die Haltung der Civiltà cattolica durchaus gerechtfertigt. Wie der politische, so ist auch der theologische Liberalismus höchst unduldsam. Für sich selbst das weiteste Maß von Freiheit in Anspruch nehmend, hat er damals den Infallibilisten selbst die geringste und bescheidenste Kundgebung eines Wunsches oder eines Vorschlages über die auf dem Concil zu erörternden Materien mit größter Heftigkeit bestritten. Pius IX. sagte der Zeitschrift für ihre treue Haltung Dank durch Erlaß eines Breves vom 12. Februar 1866, sowie 1870 durch Verleihung der den Theologen des Concils eingeräumten Privilegien an die Mitarbeiter der Civiltà cattolica.

Der Einzug des sardinischen Heeres durch die Porta Pia am 20. September 1870 und die mit der gewaltsamen Wegnahme Roms verbundene Verletzung des europäischen Völkerrechtes erzeugten für die Civiltà cattolica bedeutende Veränderungen. Angesichts der Unsicherheit der römischen Verhältnisse verlegte das Collegium der Mitarbeiter seinen Sitz nach Florenz. Druckort wurde das kleine Städtchen Prato. Bis zum Ende des Jahres 1887, also bis in das zehnte Jahr des Pontificats Leo XIII., hat diese Verbannung gewährt. Aber die Grundsätze blieben die alten und das Wohlwollen des heiligen Stuhles kam in glänzender Weise zum Ausdruck durch das Breve vom 8. Juli 1890, in welchem der Papst den Mitarbeitern „den Dienst der Wahrheit und die Liebe zur Gerechtigkeit" nachrühmte und für die Zukunft als besondere Ziele vorschrieb: „Vertheidigung der Rechte des hl. Stuhles und noch eifrigere Pflege der Lehre des hl. Thomas" [1]) (25). Die Verlegung nach Florenz hatte übrigens eine

1) Siquidem eius collegii sodales studium veritatis et amorem iustitiae scribendo secuti sunt . . . sed eorum esse singulare munus

Digitized by Google

Unterbrechung in der Thätigkeit der Redaction zur Folge, so daß der Jahrgang 1870 einen Band weniger enthält.

Seit 1870 wurde ein neues Element in Behandlung genommen. Die Rubrik: Cose italiene gelangte zu besonderer Ausbildung. Die Phasen in der Entwickelung des durch Beraubung des Papstes zum Abschluß gelangten, mit der Verschleuderung des Vermögens der Kirche, der Missionen, der Armen genährten Königreiches Italien, welches politisch geeinigt, aber in socialer Beziehung am Abgrunde steht, haben in den Bänden der Civiltà cattolica die denkbar eingehendste Beleuchtung gefunden. Für den Geschichtschreiber der römischen Kirche liefern die Bände der Civiltà ebenso umfassendes, wie authentisches Material, welches ebenso in Leitartikeln, wie in den Cose romane und Cose italiane bis zur Stunde zur Mittheilung gelangt. Den Schluß bildet die monatliche Bibliografia, ein bei den angesehensten Büchern mit einer Kritik begleiteter Nomenclator. Denselben als in jeder Beziehung mustergiltig zu bezeichnen, möchten wir Bedenken tragen. Die Auswahl der italienischen Werke dürfte unseres Erachtens geeignet sein, ein abgerundetes Bild der geistigen Bewegung Italiens in unserer Zeit zu liefern. Dagegen waren deutsche Werke bis in die jüngste Zeit höchst selten vertreten. Heute muß anerkannt werden, daß hier eine Wendung zum Bessern sich vollzogen, indem nicht bloß in unserer Heimath an's Licht getretene lateinische Werke, sondern auch Bücher in unserer Muttersprache eingehende Beachtung finden.

Die von der Civiltà cattolica im Laufe der Jahre behandelten vielgestaltigen Materien lernt man am leichtesten aus den mit großem Fleiße bearbeiteten sechzehn Registerbänden kennen. Als Gebiete, die in Würdigung der Bestrebungen unserer Zeit in den letzten Jahren geistvolle Erörterung erfuhren, sind zu bezeichnen: Christliche und profane Archäologie, Aesthetik und schöne Künste, der Spiritismus und Hypnotismus, die moderne Bibelkritik, namentlich der Higher criticism Englands, und die auf diesem Gebiete

---

institutumque debet, romani pontificatus iura defendere, philosophiae se ac theologiae dedere, idque hac sibi lege imposita, ut Thomam Aquinatem sequantur.

Digitized by Google

im katholischen Frankreich aufgetretenen Erscheinungen, die Assyriologie und Aegyptologie, ferner die dem italienischen Volke und dem neuen italienischen Staatswesen am Herzen nagende sociale Frage, die auch Veranlassung bot zu einem reizenden Lebensbilde des Kölner Gesellenvaters Adolph Kolping, endlich die Frage nach der Ungiltigkeit der anglikanischen Weihen, über welche Brandi, aus den Schätzen des St. Uffizio schöpfend, unstreitig das Beste auf diesem Gebiete geliefert. Die vier Bände des Jahres 1898 brachten dann auf Grund authentischen Materials die ausgezeichneten Artikel über die edlen Bemühungen Pius IX. im Jahre 1847 zur Herbeiführung einer engeren Verbindung der italienischen Staaten auf dem Gebiete des Handels und des Verkehrs.

Wo Menschen sind, da sind auch Fehler. Auch die Civiltà hat in der Beurtheilung deutscher Politik, wie man in unserer Heimath annahm, nicht immer das Richtige getroffen. Noch im Jahre 1898 hat Dr. Lieber im deutschen Reichstage im Auftrage des Vorstehers der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu die Erklärung abgegeben, daß die deutschen Jesuiten mit einigen Aeußerungen der römischen Zeitschrift sich nicht einverstanden erklären könnten. Und bei Beurtheilung des Taxil-Schwindels sind einige Mitarbeiter der Civiltà in ihrem guten Glauben zu weit gegangen. Dessenungeachtet behauptet die Civiltà, deren Mitarbeiter eben auch italienische Patrioten und unglücklicher Weise auch Opfer der christus- und papstfeindlichen italienischen Freimaurerei sind, bis zur Stunde im Reiche der katholischen Journalistik, aber nicht minder in der weit höhern Ordnung der Theologie, Philosophie und des Rechtes eine der ehrenvollsten Stellungen unter allen Blättern der ganzen Welt.

Zum Schlusse rufen wir derselben zu: Iddio la conservi e la prosperi!

Digitized by Google

XXXII.

Conrad Treger.

Ein Augustiner des 16. Jahrhunderts.

(Von Dr. N. Paulus.)

Unter den Augustinermönchen, die im 16. Jahrhundert als eifrige Vorkämpfer der katholischen Kirche auftraten, ist neben Bartholomäus Arnoldi von Usingen und Johann Hofmeister vor allem Conrad Treger zu nennen. Da das Leben und Wirken jener beiden Ordensmänner bereits früher eingehend behandelt worden ist[1]), so erübrigt nun noch, auch ihrem Mitstreiter eine kurze biographische Notiz zu widmen.

Conrad Treger wurde geboren um 1480 zu Freiburg in der Schweiz[2]). Hier trat er auch in den Augustinerorden[3]). Im Jahre 1509 wurde er auf die Universität nach Paris gesandt, wo er drei Jahre verblieb[4]). In die Heimath zurückgekehrt, wurde er zum Prior des Freiburger Klosters ernannt. Als solcher wurde er 1514 auf dem Provinzialcapitel zu Straßburg zum Lector

1) N. Paulus, J. Hofmeister. Freiburg 1891. Barthol. Arnoldi von Usingen. Freiburg 1893.

2) Daß er in Freiburg geboren worden, bezeugt er selber in dem Vorworte zu den unten anzuführenden Paradoxa. In einem Schreiben von 1524 erklären auch die Eidgenossen, daß er aus Freiburg „bürtig" sei. Bei A. Höhn, Chronologia provinciae Rheno-Suevicae ord. Fratrum Erem. S. Augustini. Wirceburgi 1744. p. 160.

3) Huius conventus filius, heißt es von Treger in der Freiburger Grabinschrift. Bei Höhn 174.

4) Höhn 156. In meiner Schrift über Hofmeister (S. 145) habe ich im Anschlusse an Kolde (Die deutsche Augustinercongregation. Gotha 1879. S. 400) irrig behauptet, daß Treger 1498 auf die Tübinger Universität geschickt worden sei. Jener Conrad Dreger, der 1498 nach Tübingen kam, war aus Oftertingen gebürtig.

Digitized by Google

promovirt [1]). Im folgenden Jahre betheiligte er sich an dem Generalcapitel zu Rimini [2]). Bald nachher wurde er Prior zu Straßburg und zugleich Regens der dortigen höheren Ordensschule. Diese beiden Aemter hatte er noch inne, als er im Frühjahr 1518 auf dem Capitel zu Speyer zum Provinzial der rheinisch-schwäbischen Provinz gewählt wurde [3]). Damals war Treger noch nicht Doctor [4]). Doch muß er es bald nachher geworden sein, da er bereits am 19. Juni 1519 auf dem Generalcapitel zu Venedig als Doctor erscheint [5]). Ohne Zweifel war er, was zu jener Zeit oft vorkam, unmittelbar vom Ordensgeneral promovirt worden.

Das Provinzialamt, das Treger bis zu seinem Tode zu verwalten hatte (1518—1542), sollte ihm nicht geringe Sorgen verursachen. Von den zahlreichen Klöstern, welche die Provinz Rheinland-Schwaben bildeten, gingen infolge der religiösen Wirren in kurzer Zeit über die Hälfte dem Orden verloren; andere konnten nur mit Mühe erhalten bleiben [6]). Auch in dem Straßburger

---

1) Höhn 150. Das Lectorat galt damals bei den Augustinern als ein akademischer Grad, auf welchen unmittelbar das Baccalaureat folgte. Vgl. meine Schrift über Hofmeister (S. 10 f.). Ebendaselbst (S. 145) behaupte ich irrig, daß Treger schon 1511 Doctor geworden sei. Der betreffende Conradus Alemannus, der 1511 zum Doctor promovirt wurde, darf nicht mit Treger verwechselt werden.

2) Höhn 151. — 3) Höhn 157.

4) Dies ergibt sich aus dem Umstande, daß in dem bei Höhn angeführten Berichte über das Speyerer Capitel der Doctortitel ihm nicht beigelegt wird, während mehrere andere Theilnehmer als magistri sacrae paginae bezeichnet werden.

5) Compendium seu Notata ex Registris vel Commentariis generalibus Archivi generalis, item ex Bibliotheca nostra romana Angelica et ex aliis authenticis documentis tum per me, tum per amanuenses expensis meis, praecipue quae concernunt S. N. Ordinis provincias Germaniae etc., anno 1729—1730. Von dem Münchener Augustiner Fulgentius Mayr. Handschrift auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. lat. 8423. S. 77: *Magistro* Conrado Tregario damus facultatem tres sacrae theologiae lectores idoneos creandi, ac si a nobis fuissent creati.

6) Da ich in meiner Schrift über Hofmeister (S. 120—164) das damalige Verhalten der deutschen Augustiner ziemlich ausführlich geschildert habe, so unterlasse ich es, hier näher auf diesen Gegenstand einzugehen.

Digitized by Google

Convent, dessen Leitung Treger nach seiner Wahl zum Provinzial beibehielt, hatte Luther frühzeitig eifrige Anhänger gefunden. Schon im Jahre 1520 verließen mehrere Mönche das Kloster und flüchteten sich zu Heinrich von Dahn und dessen Brüdern, die zu Sickinger's Partei gehörten [1]). Da der Provinzial die Flüchtlinge mit dem Banne belegen ließ, so suchten nun ihre Schutzherren sich an den treugebliebenen Ordensgeistlichen zu rächen. Wehe dem Augustiner, der den Raubrittern in die Hände fiel! Der Unglückliche mußte die greulichsten Mißhandlungen erdulden. Um solche Gewaltthätigkeiten zu verhindern, wandte sich Treger an den Kaiser. Karl V. erließ denn auch unter'm 26. Januar 1521 von Worms aus ein Mahnschreiben, worin er den drei Brüdern Heinrich, Christoph und Bernhard von Dahn vorhält, daß „etliche Priester St. Augustinerordens ihr Ordenskleid ausgeschüttet und in weltlicher Kleidung auf das Schloß Dahn sich gethan haben, welche der ehrbare, unser lieber andächtiger Konrad, ihr Ordensprovinzial und ihr Oberer, durch päpstliche Heiligkeit deßhalb in den größten und schwersten Bann hat thun lassen und dich, Heinrich, darauf schriftlich angesucht, dich derselben ausgetretenen Brüder zu entschlagen. Aber auf viel gehabte gütliche Unterhandlung und des gemeldeten Provinzials überflüssig Rechterbieten hat er solches von dir nicht bekommen mögen; sondern du solleſt wider gemein Recht demselben Provinzial und dessen Zugehörigen eine offene Fehde zugeschrieben und mit der That gegen sie gehandelt, etliche gefangen, an ihren Leibern gemartert und mit Beraubung ihrer natürlichen und verborgenen Glieder unchristlich gehandelt haben". Es wird deßhalb den drei Herren von Dahn unter schwerer Geldstrafe geboten, „die ausgetretenen Brüder fürderhin nicht zu behalten, ihnen keinen Vorschub noch Hilfe zu thun, und endlich die vorgenommene Fehde abzustellen" [2]).

---

1) A. Jung, Geschichte der Reformation der Kirche in Straßburg. Straßburg 1830. S. 67. 273.

2) Das kaiserliche Mandat ist abgedruckt bei T. W. Röhrich, Mittheilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses. Straßburg 1855. I, 151 f.

Digitized by Google

Allein was kümmerten sich in jener Zeit die deutschen Raubritter um kaiserliche Mandate! Die Gewaltthätigkeiten gegen den Augustinerorden wurden fortgesetzt. Bald nachher erkühnten sich sogar die ausgesprungenen Mönche, einen dem Straßburger Kloster angehörigen Hof in der Ruprechtsau, ganz nahe an der Stadt, zu verwüsten und niederzubrennen; ein Anschlag, den Schaffner mit Gewalt zu Schiff fortzuschleppen, konnte kurz vor der Ausführung noch entdeckt und verhindert werden. Jetzt suchte allerdings der Magistrat in's Mittel zu treten; die Streitigkeiten dauerten jedoch noch längere Zeit fort[1]).

Inzwischen hatte zu Straßburg im Frühjahre 1521 ein Provinzialcapitel stattgefunden[2]). Ein besonderes Decret schärfte den Prioren ein, sich mit allem möglichen Fleiße der Novizen anzunehmen und für deren gute Erziehung Sorge zu tragen, um so den Orden vor dem drohenden Untergange zu bewahren[3]). Bei der Bestätigung der gefaßten Beschlüsse, die erst zwei Jahre später erfolgte, fügte der Ordensgeneral Gabriel della Volta die Mahnung bei, die lutherische Häresie von den Klöstern fernzuhalten[4]).

Eine solche Mahnung war für den Straßburger Provinzial ganz überflüssig; war er doch schon längst bemüht gewesen, der Neuerung nach Kräften zu wehren. Allerdings ist schon mehrmals behauptet worden, Treger sei anfänglich mehr oder weniger lutherisch gesinnt gewesen. So schrieb noch jüngst der altkatholische Gelehrte J. Fr. von Schulte: „Treger neigte anfänglich der Reformation zu, was die Anstellung eines Predigers, welcher die Bibel im Geiste der Reformation lehrte, und die vom Bruder G. Wagner am 5. Mai 1521 unter seinem Vorsitze vertheidigte Disputation über Thesen beweist, welche die Ansichten Luther's über die Gnade vertreten. Infolge einer Reise nach Rom änderte sich sein Verhalten“ [5]). Ganz dasselbe ist von verschiedenen protestantischen

1) Jung 273 ff.

2) Nicht im April, wie ich früher (Hofmeister 147) im Anschlusse an Jung (S. 273) behauptet habe, sondern erst nach dem 5. Mai. Compendium 83 f.

3) Höhn 157.

4) Compendium 90. Schreiben des Generals vom 16. Juni 1523.

5) Allgem. deutsche Biographie. Bd. 38. 1894. S. 489.

Digitized by Google

Autoren behauptet worden[1]), die indessen allzu leicht Wolfgang Capito, einem der heftigsten Gegner Treger's, Glauben geschenkt haben.

Als der Augustiner im Jahre 1524 die unten zu erwähnende Disputation ausschrieb, erklärte sofort der Straßburger Prediger Capito, Treger habe „solches nicht fürgenommen zu Erkundung der Wahrheit, denn von der Gnade und dem freien Willen hat er vor zwei Jahren hier in Straßburg in vielen Punkten disputirt, das jetziger Meinung gerichts (schnurstracks) entgegen ist". Woher aber diese plötzliche Sinnesänderung? „Es bedünkt etliche, es sei nicht unmöglich, daß solche Kraft und Andacht zur Disputation ihm erst neulich sei angewachsen von starker Einwirkung des anmuthigen Goldes"[2]). Treger hätte demnach seine Ueberzeugung gegen klingende Münze, die er von Rom erhalten, gewechselt. Darum ruft ihm auch Capito in einer späteren Schrift zu: „Es ist wahrlich zu besorgen, daß dich Gott verstockt habe, der du vor zwei Jahren in deinem Kloster hast christlich predigen lassen, darob selbst ein Wohlgefallen gehabt, mit frommen Bürgern davon auf christliche Weise gehandelt und sie gefragt, wie es ihnen gefalle. Aber als du wieder von Rom gekommen, hast du das Blatt umgewendet, deinen Prediger gen Freiburg abgefertigt und bist seiner mit Fug ledig geworden"[3]).

Man beachte aber wohl, daß Capito dem Augustiner, der die ehrenrührige Behauptung, daß er früher anders gelehrt habe und aus schnödem Eigennutz seiner Ueberzeugung untreu geworden sei, als eine „Lüge" zurückwies[4]), nur Folgendes zu antworten wußte: „Es ist nicht erlogen, daß etliche dich verargwohnt haben, als ob dich Eigennutz und verhoffte Geschenke bewegt haben zu solchem Ausschreiben, ob du schon der Sache unschuldig wärest. Den Argwohn bringt, daß du zuvor hast lassen predigen

1) E. L. Enders, Luther's Briefwechsel. Bd. V. Calw und Stuttgart 1893. S. 71; J. W. Baum, Capito und Butzer. Elberfeld 1860. S. 198; J. W. Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß. Straßburg 1830. I, 131.

2) Verwarnung. Straßburg 1824. Blatt B2a.

3) Antwurt. Straßburg 1524. F4b.

4) Vermanung. 1524. C3.

Digitized by Google

in deinem Convent, bei den Bürgern solche Predigten gerühmt, und selbst auch christlich in vielen Punkten disputirt hast, was du noch nicht in Abrede bist. Allein, sagst du, daß du darum nicht lutherisch seiest. Wir heißen dich auch darum nicht lutherisch, denn auf Menschennamen berufen wir uns nicht, sondern auf Christum, denn du zum Theil christlicher Wahrheit gemäß dazumal geschrieben hast" [1]).

Wie verhält es sich nun mit den beiden hier erwähnten Thatsachen, mit der „christlichen" Disputation und der „christlichen" Predigt, die Treger „vor zwei Jahren", also im Jahre 1522, angeordnet und gefördert haben soll? Vor allem muß hervorgehoben werden, daß man Capito's Zeitbestimmung nicht allzu genau nehmen darf. Die sofort näher zu behandelnde „christliche" Disputation, von welcher er im April 1524 behauptete, sie habe vor zwei Jahren stattgefunden, war in Wirklichkeit am 5. Mai 1521 abgehalten worden. Dagegen scheint die Angabe, daß der lutherisch gesinnte Prediger 1522 von Straßburg entfernt wurde, richtig zu sein. Matthäus Zell, einer der ersten protestantischen Prediger der Stadt Straßburg, erklärte in den dreißiger Jahren: „Es sind nun bei dreizehn Jahren, daß der allmächtige Gott verliehen hat, daß ihr von uns das hl. Evangelium unsers Herrn Jesu Christi etwas reiner und lichter, denn zuvor, höret. Im Jahre 1521 habe ich im Münster angefangen; denn zuvor war solches allein zu den Carmelitern, darnach und aber etwas tapferer zu den Augustinern vorgenommen, welches auch die genannten Geistlichen alsbald wieder abgestellt haben" [2]). Bei den Carmelitern war am Tage der Unschuldigen Kinder dem Lesemeister Tilman von Lyn, wie dieser selber erzählt, vom Bischof das Predigen verboten worden, da er auf der Kanzel Lehren vorgetragen hätte, die von Papst und Kaiser verdammt seien [3]). Da hier schon auf das kaiserliche Edict gegen Luther Bezug genommen wird, so kann das Verbot erst nach dem

1) Antwurt. L 4 b.

2) Kurtze schrifftliche erklärung für die kinder und angohnden. Durch die Prediger der gemein zu Straßburg. Straßburg 1534. Vorwort.

3) Jung. 43. 45.

Digitized by Google

Wormſer Reichstag, alſo am 28. Dezember 1521, erfolgt ſein. Bald nachher trat, wie Zell bezeugt, ein Auguſtiner zu Gunſten der neuen Lehre auf. Nachdem auch dieſer von der Kanzel entfernt worden, begann Zell im Dome das „reinere Evangelium" zu verkünden[1]). Gegen Zell's Predigten legte der Straßburger Biſchof im April oder Mai 1522 während des Nürnberger Reichstages Proteſt ein[2]).

Die Entfernung des Auguſtiners wird alſo anfangs 1522 ſtattgefunden haben. Daß dies aber nach einer Romreiſe Treger's geſchehen ſei, kann nicht angenommen werden. Der Provinzial iſt in den Jahren 1521 und 1522 nicht in Rom geweſen. Mußte doch der General, der in Rom ſeinen Wohnſitz hatte, in einem Schreiben vom 19. Februar 1522 klagen, daß er über ein Jahr keine Nachrichten von Treger erhalten habe[3]). Der Verkehr zwiſchen Rom und den ſüddeutſchen Auguſtinern war in jenen unruhigen Zeiten ein ſo ſeltener, daß die Acten des im Frühjahr 1521 abgehaltenen Straßburger Provinzialcapitels erſt am 16. Juni 1523 vom General beſtätigt werden konnten[4]). Von einer Romreiſe, von welcher Treger 1521 oder anfangs 1522 als lutherfeindlich zurückgekehrt ſein ſoll, kann demnach keine Rede ſein. Warum hätte es auch einer Reiſe nach Rom bedurft, um aus ihm 1521 oder 1522 einen Gegner der Neuerung zu machen, da er ſchon im Jahre 1520, wie oben erwähnt worden, mehrere abgefallene Mönche in den Bann hatte thun laſſen? Wohl behauptet Capito, Treger habe anfänglich an den Predigten des lutheriſch geſinnten Straßburger Auguſtiners Gefallen gefunden. Dieſer Prediger hatte aber wohl bei ſeinem erſten Auftreten keine heterodoxen Anſichten vorgetragen;

---

1) Zell hat demnach erſt 1522, nicht ſchon 1521, begonnen, lutheriſch zu predigen. In dem Berichte, den er zwölf Jahre ſpäter durch Butzer niederſchreiben ließ, konnte er ſich leicht um ein Jahr irren. Am 20. Dezember 1521 ſchrieb aus Straßburg der lutheriſch geſinnte Gerbel (Centuria Epistolarum ad Schwebelium. Bipontinae 1597. S 25): Frigent concionatores nostri praeter unum qui Evangelium docet. Dieſer alleinige „evangeliſche" Prediger war wohl Tilmann von Lyn, nicht Zell, wie J. M. Baum 199 und andere annehmen.

2) Jung 30. — 3) Compendium 90. — 4) Compendium 90.

Digitized by Google

er wird sich erst während einer Abwesenheit des Provinzials als Anhänger Luther's entpuppt haben. Als nun Treger von einer Reise zurückkam und von der gefährlichen Richtung seines Untergebenen Kenntniß erhielt, beeilte er sich, denselben von Straßburg zu entfernen. Man ist also keineswegs berechtigt, zu behaupten, der Provinzial sei eine Zeit lang mit den neugläubigen Ansichten dieses Predigers einverstanden gewesen [1]).

Ebenso wenig darf man, um Treger's angebliche lutherische Gesinnung zu beweisen, sich auf die Thesen berufen, die am 5. Mai 1521 unter dem Vorsitze des Provinzials im Straßburger Augustinerkloster vertheidigt worden sind [2]). Abgesehen von einigen zweideutigen Ausdrücken, die bei kurz gefaßten Sätzen, welche in der mündlichen Erörterung näher erklärt werden sollen, leicht vorkommen, enthalten diese Thesen bloß die strengere Gnadenlehre, wie sie von manchen katholischen Theologen der thomistischen oder der augustinischen Schule vertreten worden ist [3]). Zudem sind die Thesen 9 und 28 der lutherischen Lehre von der Unfreiheit des

---

1) Treger selber hat auf die Anklage bezüglich der Entfernung des Predigers nach einer Romreise nicht geantwortet, da Capito dieselbe erst in seiner zweiten Schrift, welche der Augustiner nicht mehr berücksichtigte, vorgebracht hat.

2) Die dreißig lateinischen Thesen sind, nach einer Abschrift Spalatin's, abgedruckt bei Kapp, Kleine Nachlese einiger Urkunden. Bd. II. Leipzig 1727. S. 454 ff. Die Inhaltsangabe bei Jung 275 f. ist nicht zutreffend.

3) In den Thesen wird zwar nicht bloß eine praedestinatio ante praevisa merita, sondern auch eine reprobatio ante praevisa demerita behauptet; dabei ist aber nicht eine reprobatio positiva (condemnatio ad poenam aeternam), sondern eine reprobatio negativa (exclusio a gloria tanquam a beneficio indebito), die auch von hervorragenden Thomisten vertheidigt wird, gemeint. Vgl. Thesen 4 und 11. Dann scheinen Treger's Thesen kein Verdienst anzuerkennen; unterscheidet man aber mit den Thomisten den ordo intentionis von dem ordo executionis, in dem Sinne nämlich, daß Gott zwar die Auserwählten, abgesehen von jedwedem persönlichen Verdienste, vorherbestimmt, den erwachsenen Menschen aber die Seligkeit ohne Verdienste thatsächlich nicht gewährt, so kann man etliche allzu schroffe Behauptungen, sofern sie nur auf den ordo intentionis bezogen werden, zugeben.

Digitized by Google

menschlichen Willens schnurstracks zuwider [1]), wie schon Treger selbst hervorgehoben hat; auch hat er daran erinnert, daß er früher dieselben Thesen in Paris, in Venedig und an anderen Orten vertheidigt habe [2]).

Treger, der im Frühjahr 1521 wieder zum Provinzial gewählt worden war, suchte wie in Straßburg, so auch an anderen Orten die Neuerung von den ihm unterstellten Klöstern fernzuhalten. Als im Sommer 1523 die weltliche Behörde in Stuttgart von ihm die Ermächtigung begehrte, den lutherisch gesinnten Augustiner Johann Mantel gefänglich einzuziehen, beeilte er sich, seinem Vicar, Sebastian Rapp, mitzutheilen, er wundere sich, daß man in dieser Angelegenheit noch um eine Ermächtigung nachsuche, da ja Mantel's Schuldbarkeit klar am Tage liege [3]). Bald nachher (September 1523) begab er sich nach Constanz, um den dortigen Magistrat, der Ambrosius Blaurer als Prediger an der Augustinerkirche anstellen wollte, vor dem lutherischen Prädicanten dringend zu warnen [4]). „Ich habe mich dazumal erboten," berichtet er selber ein Jahr nachher, „mit dem guten Herrn (Blaurer), den die Sache berührt hat, vor einem ehrsamen Rath oder anderswo zu handeln, und so er mich eines Besseren berichten möchte, wollte ich auf seine Seite treten, wo aber solches nicht, sollte er sich weisen lassen, wiewohl da Niemand kam" [5]). (Schluß folgt.)

---

1) These 9: Atque de necessitate absoluta ob id non eveniunt omnia, sed *potest selectorum quilibet damnari et reiectus salvari.* These 28: Ob id non ita Deo opera nostra adscribimus, ut etiam voluntatis non sint nostrae, quippe active omnes nostras operationes saltem suas attingit voluntas, nec ad bonum in subiectiva tantum potentia se habet.

2) Vermanung. C3.

3) Treger's Schreiben vom 21. August 1523 ist abgedruckt bei Sattler, Geschichte des Herzogthums Württemberg unter der Regierung der Herzoge. Ulm 1764. Bd. II. Beilagen S. 230.

4) Th. Pressel, Ambrosius Blaurer's Leben und Schriften. Stuttgart 1861. S. 49; E. Issel, Die Reformation in Constanz. Freiburg 1898. S. 30.

5) Vermanung. C1b. Nach Röhrich (Gesch. der Ref. im Elsaß I, 217), dem Schulte folgt, hätte Treger 1523 „ein für die Reformatoren ehrenrühriges Schreiben an seine Ordensbrüder zu Constanz bekannt werden lassen". In

Digitized by Google

XXXIII.

Der Mainzer Vulgata-Druck von 1609.

Wie aus der Geschichte zur Genüge bekannt, erschien nach vielfacher Berathung der schon von dem Trienter Concil in's Auge gefaßte Neudruck der Bibel (in Großfolio) unter dem Titel: Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V. Pontificis Max. iussu recognita et edita. Romae, ex typogr. apost. Vatican. 1592.

Die Ausgabe war durch mehr als 200 Druckfehler entstellt, weßhalb im folgenden Jahre 1593 eine neue und zwar Quartausgabe aus der vatikanischen Officin hervorging, welche nur einen Theil der Druckfehler beseitigte und neue Verstöße hinzufügte. Erst bei der dritten Ausgabe, welche nach Aldus' Tode 1598 in Kleinquart erschien, wurde auf typographische Correctheit mehr Bedacht genommen. Ganz fehlerfrei ist auch dieser Text nicht, allein es finden sich am Schlusse des Ganzen Indices correctorii, in welchen die Druckfehler aller drei Ausgaben, hie und da auch noch einige Lesarten, verbessert sind. Durch diese indices, welche nicht als einfache Druckfehlerverzeichnisse der Typographen, sondern als Bestimmungen der kirchlichen Behörde angesehen werden müssen, ist der Text der Vulgata kirchlicherseits endgiltig abgeschlossen [1]). Im Jahre 1898 konnte also die Vulgata ein Jubiläum feiern.

Clemens VIII. (1592—1605) setzte der Ausgabe ein vom 9. November 1592 datirtes Decret vor, wonach für den Zeitraum

---

den Quellen ist von einem solchen Schreiben nirgends die Rede. Dagegen klagt Capito, daß Treger vor dem Constanzer Magistrat die Straßburger angeschwärzt habe. Verwarnung A4a und hierzu Treger's Antwort in seiner Vermanung C2a. Vgl. auch über Treger's Auftreten in Constanz Blaurer's Schreiben an Capito vom 17. April 1524 bei J. W. Baum 249.

1) Nach Kaulen's Geschichte der Vulgata 1868. S. 469.

Digitized by Google

eines Decenniums kein Vulgatatext außerhalb der vatikanischen Druckerei veröffentlicht werden durfte [1]).

In Deutschland scheint man diese letztere Bestimmung strenge genommen zu haben, denn erst 1609 erschien zu Mainz eine Vulgata-Ausgabe in Quart, welche sich selbst als die erste in Deutschland bezeichnet und uns nunmehr beschäftigen soll. Ihr sorgfältig gestochener Titel lautet:

BIBLIA SACRA
vulgatae Editionis
SIXTI V. PONT. MAX.
Jussu recognita
Et Clementis VIII. auctoritate
edita
Nunc autem CXXXX figuris
noviter inuentis et in Aes incisis
illustrata a de Bry
Ad Reuerendiss: & Illustriss:
Archiepis: Moguntinensem
principem Electorem
ac archicancellarium.

Moguntiae apud Jo. Albinum, impensis Joanis Theobaldi Schonwetteri & Jacobi Fischeri. 1609.

Diesen Titel umgeben verschiedene biblische Darstellungen in Verbindung mit einem architectonischen Aufbau, von Jo. Theodor de Bry [2]) in Kupfer gestochen. Blatt 2 beginnt die Widmung des Johann Theobald Schönwetter aus Mainz, Bürger und Buchhändler zu Frankfurt, an den Erzbischof Johann Schweikard. Hierin hebt Schönwetter hervor, er als der Erste in Deutschland habe

---

1) Moret erhielt jedoch 1597 das Privileg zu einer neuen Ausgabe, welche 1599 erschien.

2) Geb. 1561 zu Lüttich, führte er mit seinem Bruder Jan Israel und mit Matth. Merian das Geschäft seines Vaters (die Buch- und Kunsthandlung zu Frankfurt a. M.) fort und lieferte zu mehreren Werken die Kupfer; er stach u. a. den Triumph der christlichen Religion nach Tizian.

Digitized by Google

den Gedanken gefaßt, die römische Vulgata-Ausgabe Clemens VIII. zu drucken in der Hoffnung, dadurch der Kirche und dem Publikum eine Wohlthat zu erzeigen, zumal wenn er durch Verzierungen und Bilder den frommen Sinn der Leser anregen und widerstrebende Naturen durch dergleichen Mittel zum Genusse dieser himmlischen Nahrung verlocken würde. Daß er hiebei weder Kosten noch Mühe gespart, könnten jene frommen Männer[1]) bezeugen, welche er als Autoren und Consultoren dazu herangezogen habe. Zum Zwecke einer nachhaltigen Unterstützung glaubte er die Widmung an Niemand besser richten zu sollen, als an jenen, cujus apud Catholicos auctoritas plurimum possit ac valeat, nämlich den Primas von Deutschland. Dazu komme der weitere Umstand, daß er desselben Unterthan und an dessen Metropolitansitz geboren sei, daß er daselbst, zumal an der Hochschule, viele Wohlthaten genossen habe u. s. w. Darum bitte er, derselbe möge hanc bibliorum sacrorum vulgatae editionis, Sixti V. P. M. iussu recognitorum, et Clementis VIII. auctoritate editorum, iterationem meis sumptibus meisque industriis institutam commendatam habere etc.

Nun folgt die Censura sive Concessio imprimendi biblia nomine R. archiep. Moguntinen.

Biblia sacra . . . iuxta Vaticanum exemplar recudantur, ita permittimus, vt impressa, reuidenda exhibeantur. Moguntiae Anno 1609. XVI. Augusti

Stephanus Weberus Suffrag. Mog., loco et nomine RR. et Ill. Princ. Aepi Mog. Princ. Elect. ad id specialiter deputatus, in fidem etc.

Darunter steht die Benachrichtigung seitens des Druckers, daß alsbald, wie verlangt, nach vollendetem Drucke die Bibel dem Hochwürdigsten Herrn St. Weber, Doct. theol., zur Prüfung überreicht worden und daß das Prüfungszeugniß am Ende nach dem Index abgedruckt zu lesen sei[2]).

1) Sie sind uns zwar dem Namen nach nicht bekannt, es dürften aber sicher Jesuiten gewesen sein, welche damals der Hochschule zu Ehren gereichten und auf exegetischem Gebiete Verdienstliches leisteten.

2) St. Weber war zweimal Rector der Universität, siebenmal Decan der theol. Facultät. Da zu Beginn des Jahrhunderts sich die Nothwendigkeit

Digitized by Google

Blatt 3b: Praefatio ad lectorem, wie sie sich auch in den neueren Vulgataeditionen findet: In multis magnisque beneficiis etc.

Blatt 4b: De canonicis scripturis decretum. Ex Concilio Tridentino sessione quarta.

Et infra.

Sacrorum vero librorum Indicem huic Decreto adscribendum censuit u. s. w., wie in den neueren Editionen.

Blatt 5 beginnt das Hauptwerk, in drei Theile zerlegt, wie im Mittelalter, indem auf den ersten Theil S. 1—574 mit den Propheten ein durch ein neues Titelblatt und neue Paginirung S. 1—226 kenntlich gemachter zweiter Theil beginnt.

In der Mitte des in Kupfer[1]) gestochenen Titelbildes (Biblisches mit einer Architectur) befindet sich als Einlage der gedruckte Titel:

Bibliorum
SACRORVM
EDITIONIS
vulgatae pars altera,
Continens
PROPHETAS TAM
MAIORES QVAM
minores, auctoritate Sixti V.
Pontificis maximi et Clementis VIII.
iussu editos,
MOGVNTIE,
Apud Iacobum Fischerum.

Den dritten Theil S. 1—206 mit dem neuen Testament eröffnet dasselbe Titelbild, wie vor dem 2. Theile, jedoch mit der entsprechend abgeänderten Einlage:

---

ergab, daß Jemand zur Ueberwachung der zu druckenden Bücher aufgestellt würde, wurde er 1607 auf besonderen Befehl des Erzbischofs Schweikard zu diesem Censoramte bestimmt, wie Joannis Rer. Mog. II, 447 angibt.

1) Am Sockelstein unten links: G. Keller Inuent: rechts I. D. Zetter fe:

Digitized by Google

Bibliorum
SACRORVM
EDITIONIS
vulgatae pars tertia,
continens
TESTAMENTVM
NOVVM D. NOSTRI
Jesu Christi auctoritate Pontificis maximi Sixti V. et Clementis
VIII. iussu editum
MOGVNTIÆ,
Apud Jacobum Fischerum.

An das Hauptwerk schließt sich ein starker Anhang, nämlich S. 107 die *Oratio Manasse* regis Juda, cum captus teneretur in Babylone, und das 3. und 4. Buch Esdra mit der Vorbemerkung: Oratio Manasse nec non libri duo, qui sub libri Terty et Quarti Esdrae nomine circumferuntur u. s. w. bis reperiuntur wie in den neueren Editionen.

S. 239. Hieronymi Prologus galeatus; die Praefatio S. Hier. presbyteri in Pentateuchum Moysi u. s. w. bis incl. ejusdem ex Catalogo scriptorum ecclesiasticorum, wie in den neueren Editionen.

S. 255. Index testimoniorum a Christo et apostolis in novo Test. citatorum bis adduxerint, wie in den neueren Editionen.

S. 259. Hebraicorum, Chaldaeorum, Graecorumque nominum interpretatio, wie in den neueren Editionen.

Nun folgen ohne Paginirung zwei Seiten mit Correcturen zu der vorliegenden Ausgabe unter der vorausgehenden Bemerkung des Censors:

Textum hunc sacrorum Bibliorum, quem iuxta vulgatae editionis exemplar Vaticanum imprimi curauit suis impensis Dn. Joannes Theovvaldus Schonvvetterus in quarto maiore cum figuris ex aere expressis, ante exemplarium distractionem cum exemplari ipso conferri curauimus, et ne quid desit quo minus ex integro omnia respondeant, quae

Digitized by Google

typographorum incuria errata sunt commissa, annotari iussimus. Actum Moguntiae Anno Domini 1609. 20. Septembris.

Stephanus Weberus Suffraganeus Moguntinensis loco et nomine . . . aepi Mog. . . ad id specialiter deputatus in fidem.

Eben diese Durchsicht des Textes unter des gelehrten Weihbischofs Weber Aufsicht zeigt uns die große Sorgfalt, mit welcher diese ganze Ausgabe behandelt wurde.

Den Schluß des Ganzen bilden auf 44 Blättern die Romanae correctiones, in latinis bibliis editionis vulgatae, iussu Sixti V. P. M. recognitis, loca insigniora, obseruata a Franc. Luca Brugensi, Eccl. Cath. Audomaropolitanae Theologo et Decano.

Somit erweist sich diese Mainzer Edition als eine Wiedergabe der officiellen römischen[1]). Die römische Edition ist sehr selten geworden und schwer zu erlangen, weßhalb unsere Mainzer, die erste in Deutschland, immerhin einige Dienste thun kann.

Diese Mainzer Edition selbst wieder scheint selten geworden. In der Vulgata-Literatur und in bibliographischen Repertorien ist sie mir nicht begegnet. Ein Rosenthal'scher Antiquariatscatalog[2]) machte mich darauf aufmerksam.

Die Ausstattung, um auch ihr gerecht zu werden, kann man als eine typographisch gute und gefällige bezeichnen. Der Text ist mit einer kleinen schönen Type zweispaltig hergestellt, mit Linieneinfassung und Columnenüberschriften; die Verse sind nicht durch Alinea, sondern durch Sternchen angedeutet, die Verszahl steht am Rande.

Nach Angabe des Titels schmücken 140 in Kupfer gestochene Bilder den Text; ihre Güte ist verschieden. In den vorderen Theilen erkennt man Stiche von besonderer Schönheit in Zeichnung, Ausführung und Druck. Ihr Künstler hat sich glücklicher

1) Der in den Clementinischen Editionen befindliche Index biblicus, der in der Cölner Edition 1609 und in den neueren Editionen steht (Kaulen S. 470, Anm. 3), fehlt in der Mainzer.

2) Cat. XIX. Nr. 250.

Digitized by Google

Weise kenntlich gemacht und zwar auf dem Bilde der Seite 57, nämlich „Robert Boissard sc.“, auf anderen Stichen durch sein Monogramm B, dessen untere Ausbiegung einen seitlichen Schnörkel wie am Untertheil des R zeigt, also Vereinigung von B und R. Diese Boissardstiche sind die laut Titelbild von de Bry gezeichneten Bilder noviter inventae.

Im 2. und 3. Theile (Propheten und N. T.) sieht man das Monogramm des G. Keller (G und K verbunden)[1], welcher dem Format nach kleinere und zugleich an Werth geringere Zeichnungen geliefert hat.

Von der Mainzer Edition erschien im gleichen Jahre ein Nachdruck in Cöln.

Der Cölner Nachdruck von 1609.

Die Stadtbibliothek von Mainz besitzt das Quartbändchen mit dem von biblischen Bildern umgebenen und in Kupfer gestochenen Titel:

BIBLIA SACRA
vulgatae Editionis
SIXTI V. PONT.
MAX. IVSSV
recognita
Et Clementis
VIII. auctoritate
edita.

COLONIÆ AGRIPPINÆ
sumptibus
FRANCISCI IACOBI MERTZENICH
M.D.CIX.

Auf die herkömmliche Praefatio ad Lectorem und den Auszug der Sessio IV. Trident. folgt wörtlich die Mainzer Censura, sive Concessio imprimendi biblia nomine R. Archi-

---

1) Sein Monogramm steht deutlich S. 41. 95 im 2., S. 195 im 3. Theile. Ueber Boissard und Keller vgl. Nagler, Künstlerlex. II, 7. 549; über Keller außerdem Gwinner S. 116.

Digitized by Google

episcopi Moguntinen., unterzeichnet von Steph. Weberus Suffrag. Mog. vom 16. Aug. 1609.

Der 1. Theil S. 1—824 umfaßt das alte, der 2. Theil S. 1—236 das neue Testament, dem Oratio Manassae und Lib. III. und IV. Esdrae folgen.

Im Uebrigen wiederholt die Cölner Ausgabe die Mainzer mit dem Unterschiede, daß jene einen Abtheil mehr hat, nämlich den *Index* biblicus, qui res eas, de quibus in sacris bibliis agitur, ad certa capita, alphabeti ordine digesta, reuocatas, summa breuitate complectitur. Diese Ausgabe entbehrt jedoch des Bilderschmuckes. Mit welchem Rechte und unter welchen Bedingungen dieser Cölner Druck stattfinden konnte, darüber liegen aufklärende Angaben nicht vor. F. F.

XXXIV.

„Die griechische, griechisch-römische und altchristl.-lateinische Musik“ [1]).

Es ist eine wohl auch weitern Kreisen nicht unbekannte Thatsache, daß die Choralforschung seit den letzten fünf Dezennien einen größern Aufschwung genommen hat. Verzweifelte man zu Anfang des Jahrhunderts an der Entzifferung der Neumen überhaupt (vergl. die Aeußerung Baini's, angeführt in der Mechliner Choralausgabe), so trat seit der Entdeckung des berühmten bilinguistischen Manuskripts durch Danjou und Coussemaker die Neumenforschung in ein neues Stadium. Die Verdienste des Abtes Dom Prosper Guéranger von Solesmes um die kirchliche, speziell römische Liturgie und damit auch für den Choral bedürfen keiner besondern Hervorhebung. Bahnbrechend in ihrer Art waren

1) Ein Beitrag zur Geschichte des gregorianischen Chorals von Dr. A. Möhler, Repetent am kgl. Wilhelmsstift zu Tübingen. gr. 8°. XXIII, 88 S. Rom 1898 (in Commission bei Herder in Freiburg i. B. — Römische Quartalschrift 9. Supplementheft).

Digitized by Google

jenseits und diesseits des Rheins die Mélodies grégoriennes von Dom Pothier von Solesmes, dem jetzigen Abte von Glanfeuil: ein Buch, welches den Zweck verfolgte, den Solesmenser Choraleditionen als Einführungsschrift zu dienen. In wissenschaftlicher Beziehung wurden die daselbst angeregten Ideen weiter entwickelt in der seit 1889 erscheinenden Paléographie musicale der Benediktiner von Solesmes, wo eigentlich zum erstenmal in technisch vollendeter Weise die Manuskripte des neunten, zehnten und elften Jahrhunderts in Facsimile der gelehrten Welt vorgelegt wurden. In einem zugehörigen Text, der allerdings in etwas losem Zusammenhange mit der Publikation der Manuscripte steht, förderte der Fleiß der Forscher, unter denen Dom Mocqueran, Cagin, Cabrol hervorragen, manche interessante Resultate zu Tage. Besitzen doch die Benedictiner von Solesmes anerkanntermaßen die eingehendste Kenntniß der Manuscripte und sind, als ganze Schule, mehr als andere befähigt, wirkliche Leistungen hervorzubringen. Für Deutschland wurden die in den vier ersten volumina der Paléographie gewonnenen Ergebnisse durch P. Wagner (Einführung in die gregorian. Melodien, Freiburg i. Sch. 1895) populariſiert und einem größern Publikum zugänglich gemacht.

Daneben beschäftigten sich auch andere Gelehrte mit der Lösung der Probleme, Gelehrte, denen die Frage einer praktischen Repristination des Gesanges völlig fern lag; wir nennen hier besonders F. A. Gevaert (früher Direktor an der großen Oper in Paris, jetziger Direktor am Conservatorium in Brüssel). Auf unserem Gebiete machte er sich zuerst einen Namen durch seine histoire et théorie de la musique de l'antiquité in zwei Bänden (Gent 1875 und 1881): eine Polemik erregte die Studie les origines du chant liturgique de l'église latine (Gent 1889): sein Hauptwerk in vorliegender Frage ist la mélopée antique dans les chants de l'église latine (Gent 1895), worin die Gesetze der Melodiebildung bei den antiken Musikern auch für den Kirchengesang als maßgebend nachzuweisen versucht wird und, wie wir sehen werden, nicht ohne Erfolg. Von all den verschiedenen Gegnern Solesmes' gilt er mit Recht als der wissenschaftlichste.

Digitized by Google

Dr. Möhlers Arbeit nimmt in den mannigfachen Differenzpunkten zwischen beiden Lagern eine nicht gerade vermittelnde, vielmehr besser gesagt kritisch besonnene und maßvolle Haltung ein. In dem in drei Theile zerfallenden Werk ist ein großes und umfangreiches Material angehäuft und zwar in konzisester Form. Die mit wahrem Bienenfleiß gesammelte Quellen- und Hilfsmittelübersicht aber macht das Werk schon an und für sich unentbehrlich als Nachschlagebuch, so daß, wer mit praktischen Fragen beschäftigt ist, sich rasch hier orientieren kann. — Man kann an und für sich zwar sagen, daß die in den beiden Hauptströmungen (Solesmes—Gevaert) sich bewegende Litteratur und die daran sich anschließenden, in mehr oder weniger bewußter oder unbewußter Abhängigkeit stehenden Versuche der Parteigänger schließlich leicht zu überschauen seien. Aber Dr. Möhler hat sich den Kreis viel weiter gezogen, was von vorneherein schon vermuthen läßt, daß wir hier neue und originelle Aufstellungen erwarten dürfen. Als einen in die Augen springenden Vorzug ferner möchten wir die klare Sichtung des Stoffes bezeichnen, welche derjenige zu würdigen verstehen wird, welcher auch nur einigermaßen den Wirrwar der Meinungen in Sachen der griechischen Musiktheorie kennt. Dies veranlaßt uns, des näheren auf den Inhalt der Studie einzugehen. Es ist hier allerdings nicht der Ort, Detailfragen zu discutieren, welche nur den Forscher interessieren, bezw. solche Fragen, welche eine nähere Bekanntschaft und Vertrautheit mit dem alten Melodienschatz voraussetzen; vielmehr ist es unsere Absicht, eine kurze Analyse zu geben, das eine oder andere Problem zu streifen, die eine oder andere Korrektur anzubringen, diese oder jene Lücke nachzuweisen, unbeschadet der berührten Vorzüge und der Verdienste des Herrn Verfassers namentlich im dritten Theil.

Das erste Kapitel behandelt das Tonsystem und zwar zunächst in seiner ältesten Form, wo es sich zumeist in Tetrachorden bewegt. Wenn S. 14 von einem Anschluß der christlichen Musik an die Synagoge gesprochen wird, so modifiziert der Autor diesen Satz bedeutend durch die Bemerkung, daß der Hauptsache nach die Christen sich an die antike Musik anschlossen, soweit hiervon die Rede sein kann. In der heiklen Frage nach der Ueber-

Digitized by Google

lieferungsmöglichkeit treffen wir eine gemäßigte Haltung, freilich eigentlich nur rücksichtlich des syllabischen Antiphonalgesangs. S. 16, Anm. 4 wird die Cheironomie (Vormalen der Melodie durch rhythmische Handbewegung) kurz berührt, das Komisch-Bizarre der Vorstellung, welche sich O. Fleischer hiervon macht, indes vermieden; dagegen hätte wohl die verdienstvolle Arbeit von P. Ambrosius Kienle, in der Vierteljahrsschrift für Musikwissenschaft, angeführt werden sollen. S. 18, Anm. 2 ist das herbe Urtheil Gevaerts über die Methode der Solesmenser, welche nach den guidonischen, d. h. linierten Handschriften die unlinierten zurückinterpretieren, zustimmend referiert. Allein giebt es einen andern Weg? Wenn Gevaert von einem Mann (Guido von Arezzo) spricht, „der drei Jahrhunderte später lebt und nichts versteht als die Sprache seiner Zeit", so sieht man, daß in letzter Linie alles darauf hinauskommt, wie man sich zur Ueberlieferungsmöglichkeit stellt. Varianten sind zuzugeben: und die Solesmenser sind nicht die letzten, welche hierin zustimmen, die Paleographie im zweiten Band redet von der Einwirkung der „Reminiscenzen" (Beispiel: Anfang der Communio *Narrabo* 3. Feria nach dem zweiten Fastensonntag und Graduale *Justus ut palma*, bezw. die Gradualien des Samstags im Quatember des Advents) und in einem der letzten Jahrgänge der Revue du chant Grégorien wird von Dom Pothier, neben andern, die etwas auffallende Variante im Graduale *Domine praevenisti eum*, Schluß des corpus des Grad. in e statt d (f g f e e statt f g f d d) namhaft gemacht und sogar als häufig vorkommend bezeichnet. Wir haben indes doch wohl in der lebenskräftigen Tradition der Klöster eine Gewähr für richtige Ueberlieferung. Wenn P. Dechevreus über die Varianten der Manuscripte des 12. Jahrhunderts sich beklagt, so ist, von andern Bedenken gegen diese Behauptung abgesehen, daran zu erinnern, daß es eine bekannte Thatsache ist, daß im 12. Jahrhundert ein gewisser Mangel an Verständnis für genaue Neumation sich bemerklich macht, was seinerseits mit dem Sinken der Tradition und dem Eifer für die neuerwachte Mensuralmusik zusammenhängt. Hiefür hat schon Dom Pothier in seinen mélodies grégoriennes das interessanteste Beispiel zum

Digitized by Google

Beleg angeführt (willkürliche Veränderung der hübschen Torculi beim Worte **Domino** im Responsorium *Vos qui transituri estis* vom Montag nach *Laetare* in Climaci). Daß aber die Tradition im Sinken begriffen war und mit ihr das Verständnis für die ältere Komposition und Kombinationslehre der Modi z. B. der Antiphonen der Horen, zeigen zur Genüge die aus dieser und dem folgenden Jahrhundert stammenden Offizien (Trinitäts- und Fronleichnamsvesper).

Das zweite Kapitel behandelt die Tonartentheorie, wo sich interessante Ausführungen über immanente Harmonie in den bezeichneten Musikgattungen finden, wovon dann im dritten Kapitel noch ausführlicher geredet wird. Feinsinnig ist die Betrachtung über Einführung des b molle im Responsorium *Ecce vidimus eum* der Charwoche. Die Eigenart der orientalischen Wiedergabe der Trauer im Gegensatz zur occidentalischen, welche tiefe Töne und Stille bevorzugt, ist S. 31, Anm. 1 trefflich zum Ausdruck gebracht. Im Verlauf wird dann die mittelalterliche Tonartentheorie, welche auf eine Verwechslung des Boethius sich gründet, besprochen, namentlich die Verwechslung des phrygischen mit dem dorischen Modus. Nichtsdestoweniger nahmen die mittelalterlichen Theoretiker die Charakterisierung der Eigenart der einzelnen Modi ahnungslos herüber und suchten sie auf das Kirchendorische und Kirchenphrygische anzupassen. Immerhin möchten wir darauf hinweisen, daß, wie überall zugegeben wird, zwischen christlicher und antiker Komposition und musikalischer Auffassung erhebliche Unterschiede bestehen, insbesondere aber darauf, daß ja im dritten Ton (wegen des Tritonus) eine Verschiebung der Dominante von h nach c eintrat, was der Tonart begreiflicherweise eine ganz andere Signatur geben mußte. Wir verweisen den unbefangenen Kritiker auf den Introitus *Benedicite* (3 Ton) und das Offertorium *Stetit angelus* (1. Ton) der alten Engelmesse. S. 44, Anm. 3 wird die Vermuthung ausgesprochen, der lateinische Kirchengesang zur Zeit Karl's Gr. müsse mit dem griechischen fast gleich gewesen sein; hier ist jedoch Vorsicht am Platze und es muß genau unterschieden werden. Man studiere acht Antiphonen, welche am 13. Januar 802 von griechischen Sängern während der Laudes in Anwesenheit

Digitized by Google

des Kaisers vorgetragen wurden. (Sie wurden später ins Lateinische übertragen: übrigens war noch unter Justinian das Latein als Kultsprache zu Byzanz in Verwendung.) Bezüglich der Stilart kontrastieren sie merklich mit den alten Melodien verschiedenster Art, welche Rezensent dieses je kennen gelernt hat, soweit sie ihm in zuverlässigen Ausgaben, wissenschaftlichen Werken und Revuen zugänglich waren. Wir machen speziell aufmerksam auf die Einfachheit der fast peinlich syllabisch gehaltenen Melodien (nur in der achten Antiphon eine reichere Formel, welche zudem überraschender Weise mit dem Schluß der Antiphon *Hosanna filio David* am Palmsonntag zusammenstimmt), auf die weiten Tonschritte, auf gewisse Härten in den obern Lagen (2. Antiph.), auf welche sonst die bessere alte Choralmelodie so organisch vorzubereiten pflegt. Der Ambitus und manches andere erinnert an das Gloria *de beata*; das Herabsteigen in Sekunden durch ganze Tonreihen an die Sequenzen (5. 6. 7. Antiph.); Anklänge an Adam von St. Victor ließen sich leicht nachweisen. Es ließe sich noch mehr zur Charakterisirung anführen, doch ist hierzu nicht der Ort. Da nun diese Antiphonen ein Werk griechischer Mönche sind, griechische Mönche aber (wie historisch bezeugt ist und vom Herrn Verfasser angeführt wird) vom Ende des 7. Jahrhunderts an in Rom für Musik thätig waren, so legt sich aus der Beobachtung des Zusammentreffens dieses Stiles der genannten Antiphonen mit dem Stil der Gesänge der s. g. Nachblüthe der Schluß nahe, daß für die Gesänge der Nachblüthe griechische Einflüsse wirksam waren; für die ältere Melodik dagegen noch nicht. (Die Antiphonen selber sind zu finden S. 91 in „Variae preces" 3. Aufl. Solesmes 1892).

S. 45 wird das interessante Resultat der Gevaertschen Forschung registriert, daß $^9/_{10}$ aller Antiphonen in den drei Haupttonarten der Kitharoden stehen: ein trefflicher Beweis für das späte Aufkommen der kirchlichen Tonarten, selbst wenn wir historische Anhaltspunkte sonst gar nicht hätten.

Im dritten Kapitel wird die Melopoiie, das ist die Melodiebildungslehre der Alten behandelt. Diese Partie ist zweifelsohne die gelungenste: sie behandelt die alte Kompositionslehre in einer Weise, wie man sie sonst nirgends systematisiert findet. Ausge-

Digitized by Google

gangen wird von den älteſten tetrachordalen Melodien der Griechen, welche ihrerſeits zu den älteren indiſchen Geſängen in Parallele geſetzt werden. Den melismatiſchen Geſängen ſteht der Autor in äſthetiſcher Hinſicht ablehnend gegenüber: der „überwuchernden Polychordie“ wird die „einfache, beſcheidene und doch viel wirkſamere Oligochordie“ entgegengehalten. Hier iſt eben nur dies die Frage, ob Melisma und ſyllabiſcher Geſang in analogem Verhältniß ſtehen, wie Barock und Renaiſſance, was wir verneinen möchten. S. 50, Anm. 3 wird die Anſicht Dr. Ebner's angeführt, wie es ſcheint beiſtimmend: die Reſponſorien hätten in der Karolingerzeit eine durchgreifende Veränderung erfahren. Was hieran Wahres ſein mag? Die Reſponſorien ſind die ſchematiſcheſten aller Choralmelodien, ſo daß, wenn irgendwo eine ſichere Tradition auf dem Wege der Neumation angenommen werden kann, ſie hier angenommen werden muß. Aber ein richtiger Kern liegt doch zu Grunde. Wie uns nämlich Amalarius von Metz berichtet, wurde um dieſe Zeit die Manier beliebt, eine der letzten Silben im letzten oder vorletzten Worte melismatiſch zu verlängern: dabei wurde aber die alte Verſion dazu geſchrieben. (Beiſpiele für Verlängerung Processionale Monasticum [ed. 2a Solesmis 1893] S. 24; 26; 165; 185; 186 ꝛc. Grad. 2. ed. insbeſondere S. 435.) Das ſprechendſte Beiſpiel giebt Amalarius ſelbſt, wenn er auf das berühmte Weihnachtsreſponſorium *Descendit de coelis* verweiſt (cf. Pothier mélod. Grèg.). Die alte Verſion haben wir noch im monaſtiſchen Weihnachtsoffizium (Solesm. 1885, S. 11), die neue im Processionale (S. 27), wo auch der Text etwas abweichend iſt. — S. 54 werden die überlieferten antiken Melodien aufgeführt und das mit eigener Begleitung verſehene Seikiloslied analyſiert und die latente Harmonie darin aufgezeigt: analog die Meſomedeshymne an die Nemeſis beſprochen und mit dem chriſtlichen Hymnus *o lux beata Trinitas*, zum Vortheil des letzteren in Vergleich geſetzt. S. 64 wird die Anſicht Gevaerts rezipiert, welcher in den Antiphonen zur Pſalmodie, für welche jegliche Art inſtrumentaler Begleitung verboten war, einen Erſatz für das Kitharapräludium und Poſtludium ſieht. Bedenkt man, daß $^9/_{10}$ der Antiphonen in den drei Haupttonarten der Kitharoden äoliſch,

Digitized by Google

jastisch und dorisch stehen, ferner, daß nach ihm auf Grund genauer Analyse sämmtliche im Tonarius Regino's von Prüm stehenden Antiphonen sich auf 30 Themen, welche der griechisch-römischen Musik entnommen sind, reduzieren lassen, so wird man das Durchschlagende der Argumentation nicht zu verkennen vermögen. Wenn S. 66, Anm. 1 gesagt wird: „Beim Studium Euripideischer Chorlieder macht Dionysius von Halikarnaß die überraschende Wahrnehmung, daß die sprachlichen Tonverhältnisse den melodischen durchaus untergeordnet gewesen seien; dies ist ganz der Fall bei den reichen Choralmelodien," so wird man sich in Zukunft bei der Vertheidigung des Melisma's, nach seiner historischen Seite, auf diese Stelle berufen können. Was über Begleitung (S. 67) gesagt wird, ist in praxi recht beherzigenswerth, wenn auch Schwierigkeiten immerhin bleiben werden. S. 68 wird die Hymnodie erörtert und der ursprüngliche Takt nach den Gesetzen der Metrik an einzelnen Beispielen wieder herzustellen gesucht. Die S. 73—77 gegebene Darstellung der melodischen Themate oder vielmehr der motivischen Arbeit, wie sie sich in den alten und altchristlichen Melodien zu erkennen giebt, ist sehr anziehend und bedeutet eine originale Leistung. Die Motive sind geschickt herausgeschält und in der Wahl der Exempel aus dem Melodienschatz ersehen wir wiederum, wie eingehend der Autor die Choralmelodie in ihren verschiedenen Phasen studiert hat. S. 81—85 behandeln noch den Tonumfang der Antiphonen, die melodisch-deklamatorische Behandlung des Accentes und insbesondere den tetrachordalen Aufbau und gerade dieses gehört zum Interessantesten der Studie. Die Behandlung der Antiphon *Domine quinque talenta*, welche unter diesem und dem harmonikalen Gesichtspunkt gewerthet wird, ist für ähnliche Analysen geradezu mustergiltig. Die beigegebenen Musikstücke erhöhen den Werth des gut stilisierten Werkes. Als Druckfehler müssen wir namhaft machen, daß von Seite 81 an die Ziffern für die Anmerkungen zurückgesetzt werden müssen und S. 81 der Porrektus nicht immer richtig übersetzt, bezw. etwas zu lang geraten ist.

Wir wünschen dem reichhaltigen und gelehrten Werke recht viele Leser nicht blos in der Gelehrtenwelt, sondern auch in weitern

Digitized by Google

Kreisen. Die Studie wird nicht verfehlen, unter den kirchenmusikalischen Werken, welche sich mit dieser schwierigen Materie befassen, eine bevorzugte Stellung einzunehmen und wird vielen auf den verschlungenen Pfaden der antiken Musiktheorie ein erwünschter Führer sein. Sextus.

XXXV.

Literatur.

P. Beda Grundl, O.S.B. Das Buch der Pfalmen. Für das deutsche Volk bearbeitet und mit kurzen Erklärungen versehen. Augsburg, Huttler 1898. XXIV, 300 S.; in Call. geb. ℳ — 50.

Das äußerlich unscheinbare Büchlein bewahrheitet wieder einmal den Satz, daß die Wissenschaft durch die Berührung mit der Praxis sich nicht verunreinigt. Den ganzen Nutzen von dieser Berührung hat freilich die Praxis. Das neue „deutsche Pfälterlein" will nämlich zunächst den Zwecken des von Julie von Massow gestifteten „Pfalmenbundes und Gebetsvereins: Ut omnes unum" — dessen Zweck und Geschichte als bekannt vorausgesetzt werden darf — dienen, also eine Uebersetzung bieten, die nicht bloß lesbar ist, sondern auch für die fromme Recitation geeignet erscheint. Zu diesem Zwecke genügt es nicht, daß sie treu und sinngemäß sei: sie muß auch im Ausdruck fließend und verständlich, insbesondere so beschaffen sein, daß sich die Hauptgedanken und der Gedankenzusammenhang jedes Psalms möglichst leicht erfassen lassen. Angesichts der Beschaffenheit des lateinischen Psalmentextes ist die Lösung dieser Aufgabe bekanntlich nicht gerade leicht. Um so größer ist das Lob, wenn eine Lösung als gelungen bezeichnet werden kann. Und dies ist bei dem vorliegenden „Pfälterlein" durchaus der Fall. P. Grundl geht von den wissenschaftlichen Grundsätzen aus, auf denen die Psalmenerklärung von Hoberg beruht, und er hat danach den officiellen lateinischen Psalmentext unter Berücksichtigung des griechischen und Vergleichung des hebräischen Textes so übersetzt, daß der Leser bezw. fromme Beter — unterstützt von kurzen Er-

Digitized by Google

klärungen — auf leichte Weise ein genügendes Verständniß des Inhaltes erlangen kann. Eine beliebige Stichprobe wird davon sofort überzeugen. Man vergleiche beispielsweise die Uebersetzung von Ps. 50 mit der üblichen, in der die allzu buchstäbliche Wiedergabe der hebraistischen Tempora das Verständniß des Gedankenzusammenhanges erschwert. P. Grundl weiß wohl, daß man über manche Einzelheiten verschiedener Meinung sein kann und wird; aber er gibt überall eine wohlüberlegte und sachlich begründete Uebersetzung oder für seinen Zweck geeignete Umschreibung in fließendem Ausdruck. Auch die Erklärungen sind bei aller Kürze stets sachlich, gut begründet und praktisch; die am Schlusse zur Erläuterung des Hauptgedankens jedesmal herangezogenen Parallelen neutestamentlicher Gedanken sind oft überraschend, doch nie gekünstelt oder mit den Haaren herbeigezogen.

Alles in allem ist das „Psälterlein" nicht bloß für seinen speciellen Zweck, sondern auch als bequemes und geeignetes Hilfsmittel für Cleriker zu empfehlen, letzteres gewiß nicht, um das Studium der Commentare überflüssig zu machen, wohl aber um es zu erleichtern und auf Grund desselben ein für das Officium divinum wünschenswerthes Verständniß des ganzen Psalteriums zu erlangen. Ohne Zweifel wird auch der geübtere Brevierbeter manchen der seltener vorkommenden Psalmen mit ganz anderen Augen anschauen, mit viel besserer attentio et devotio persolviren, wenn er an der Hand einer solchen Uebersetzung und Erklärung nur einmal die Hauptschwierigkeiten des Textes überwinden und die Hauptgedanken des ganzen Liedes verstehen gelernt hat. Zu diesem Zwecke möchten wir das kleine, handliche und nett ausgestattete Psälterlein nachdrücklich empfehlen. Ja, wir stehen nicht an, für den gleichen praktischen Zweck auch den kleinen Auszug aus Wolter's Psalmencommentar, den die intellectuelle Urheberin des neuen Psälterleins unter dem Titel „Psallite sapienter" schon vor Jahren veröffentlicht hat und den die Verlagshandlung mit dem „Buch der Psalmen" in niedlichem Taschenformat zusammengebunden darbietet (*M* 2), zu empfehlen. Es sind zu jedem Psalm auf zwei Seiten einige Wolter'sche Gedanken aus der reichen Fülle des großen Werkes ausgezogen und zur Erwägung, Betrachtung dar-

Digitized by Google

geboten. Wer eines solchen bescheidenen Hilfsmittels entrathen kann, braucht es deßwegen noch nicht zu verachten; denn nicht alle Cleriker sind stets in der Lage, das umfangreiche „Psallite sapienter“ von Wolter selbst zu Rathe zu ziehen, von Laien ganz zu schweigen.

Das neue „Psälterlein“ ist dem „deutschen Volke“ zugeeignet. Es läßt sich mit Grund bezweifeln, ob es möglich und zweckmäßig sein wird, das Psalterium als Gebetbuch der Messe des gläubigen Volkes in die Hand zu geben; dafür erscheinen doch die Schwierigkeiten, die sich dem Verständniß gar mancher Psalmen entgegenstellen, zu groß und zu zahlreich. Etwas anderes ist es um die Gebildeten aus dem Volke — den trivialen Ausdruck in seinem edelsten und besten Sinne genommen. Ihnen kann dieses „Buch der Psalmen“ empfohlen werden, damit sie mit diesem bevorzugten Theile der hl. Schrift und mit der Gebetsweise der Kirche mehr als bisher vertraut werden. Wenn dazu noch der dem Gebetsverein Ut omnes unum zu Grunde liegende Gedanke — den vor beiläufig vierzig Jahren zuerst Bischof W. E. v. Ketteler ausgesprochen [1]) — in weiteren gebildeten Kreisen zum Durchbruch käme, so wäre dies gewiß nur zu begrüßen. Inzwischen ist schon die Thatsache tröstlich, daß das Psalterium in diesem Sinne bereits von vielen Tausenden hüben und drüben gebetet wird. Das neue „Psälterlein“ von Grundl wird ohne Zweifel der Sache des Ut omnes unum ersprießliche Dienste leisten.

1) In „Freiheit, Autorität und Kirche“, wo es heißt: „Es ist bereits der Versuch gemacht worden von einigen hervorragenden Männern, durch persönliches Zusammentreten eine Annäherung unter den getrennten Confessionen zu bewirken. So sehr wir uns über jeden derartigen Versuch freuen, so wissen wir doch nicht, ob es in Gottes Rathschluß liegt, ihm einen größeren Erfolg zu geben. Mehr, als über dieses Alles, würden wir uns aber darüber freuen, wenn die Frage über die Gründung eines allgemeinen Gebetsvereins unter Allen, die noch an Christus, als den einzigen eingeborenen Sohn Gottes, glauben, von Männern aus den verschiedensten christlichen Confessionen berathen werden könnte. Wir meinen, das allgemeine Gebet: ut omnes unum sint, könnte von Gott nicht unerhört bleiben.“ Ein Jahr später rief J. von Massow, geb. von Behr, ohne diesen Ausspruch zu kennen und noch vor ihrer Conversion, den „Psalmenbund“ in's Leben.

Digitized by Google

Die kirchlichen Strafgesetze. Zusammengestellt und commentirt von Dr. Joseph Hollweck, Professor des canonischen Rechts und der Kirchengeschichte am bischöfl. Lyceum in Eichstätt. Mit bischöflicher Approbation. Mainz, Franz Kirchheim 1899. Lex.-8°. XLI, 386 S. ℳ 10.

Dieses Buch muß als eine bedeutende Leistung bezeichnet werden, welche die berechtigten Wünsche derjenigen befriedigt, die, sei es in der Verwaltung von Bisthümern oder als praktische Seelsorger, thätig sind. Im Vorwort begründet der rechtsgelehrte Verf. sein Unternehmen im Allgemeinen, sodann weiterhin die von ihm gewählte Form der Ausführung. Im Anschluß an die Schrift von Pillet „Jus canonicum generale distributum in articulos". Paris. 1890, über welches ich im Literar. Handweiser Nr. 513 Bericht erstattet, spendet er in 301 Sätzen eine Zusammenstellung der kirchlichen Strafgesetze bis herab zum Jahre 1899 (S. 3—61) und reiht daran den Commentar zu denselben (65—352). Den Anhang bildet der Abdruck einiger päpstlichen Constitutionen und der Instruction der Propaganda vom 11. Juni 1880 über das Disciplinarverfahren gegen Cleriker. Die Berücksichtigung der modernen Geistesströmungen in deutschen Landen auf dem in Rede stehenden Gebiete veranlaßte den Verf., in der Einleitung einige Fragen principieller Natur zu erörtern. Hier wendet er sich namentlich gegen die idealistische Auffassung der Kirche durch Professor Sohm, dem das Kirchenrecht verhaßt zu sein scheint wie die Pforten des Hades. Nicht minder werden einzelne Aufstellungen von Hinschius geprüft und widerlegt und die Berechtigung der päpstlichen Strafgesetze erhärtet. Die „staunenswerthe Erudition" (S. III) des letzteren Canonisten in allen Ehren gehalten, so liefert Hollweck's genaue Prüfung der Arbeit von neuem den Beweis, daß Hinschius' großes Kirchenrecht im Laufe der Jahre eine immer wachsende papstfeindliche Haltung eingenommen hat. Man kommt schließlich dahin, daß man die Resultate, welche Hinschius vorlegt, mit tiefem Mißtrauen betrachtet und sie wiederholter Nachprüfung unterzieht.

Die Fassung der einzelnen Strafrechts-Paragraphen rührt vom Verf. her, kann also officiellen Charakter nicht beanspruchen. So lange aber eine solche vom heiligen Stuhle erlassene

Digitized by Google

Zusammenstellung der kirchlichen Strafgesetze nicht erfolgt ist, wird die Arbeit von Hollweck, welche sich an die im deutschen Reichs-Strafgesetzbuch, sowie im bürgerlichen Gesetzbuch für das deutsche Reich beliebten Formen enge anlehnt, ganz hervorragende Dienste leisten. Mit welcher Sorgfalt die einzelnen Gesetzesparagraphen ausgearbeitet wurden, dafür möchte ich mich auf S. 174—176 berufen, wo das kirchliche Bücherverbot zur Behandlung kommt. Im Commentar selbst steht Hollweck vollständig auf der Höhe der Wissenschaft. Es soll nicht geleugnet werden, daß rechtsphilosophische und geschichtliche Gesichtspunkte im Commentar in den Hintergrund treten. So begegnet man nirgendwo dem Namen Lombroso. Indeß lassen die praktischen Zwecke, welchen der Verf. zu dienen wünscht, die Nichtberücksichtigung solcher Theorien, welche auftauchen und bald verschwinden und denen Niemand im Leben Bedeutung beimißt, durchaus nicht vermissen. Die hier einschlagende deutsche und außerdeutsche canonistische Literatur aus alter und neuer Zeit, sowie die besten neuen literarischen Arbeiten deutscher Strafrechtslehrer sind gebührend herangezogen und gewürdigt. Wenn Hollweck (S. V) bemerkt: „Wo es mir möglich schien, schloß ich mich der mildern Ansicht an oder notirte sie wenigstens, wenn ich sie auch nicht für wissenschaftlich genügend begründet hielt," so wünsche ich, dem Verf. zu bescheinigen, daß er redlich Wort gehalten und daß ich in einigen sehr milden Auffassungen ihm unmöglich folgen möchte (S. 135 Anm. 2, S. 166 § 99 Anm. 4, S. 174 Anm. 3, S. 306 Anm. 2). Zu den Erörterungen über die Constitution Paul II. Ambitiosae (1467) über die Veräußerung der Kirchengüter (S. 241), in denen Hollweck die Entwickelung der Doctrin darlegt, möchte ich bemerken, daß man bei der Congr. Concilii in Rom, wie ich mich aus meinen Arbeitsjahren 1862—1865 daselbst erinnere, an der allgemeinen Verbindlichkeit dieser Extravagante festhielt. Auch trug Professor de Angelis im Colleg St. Apollinare damals die nämliche Lehre vor. Und längst ehe die Doctrin in Deutschland ihre gegenwärtige Entwickelung erreichte, haben deutsche Bischöfe in der Verwaltung sich genau an diese Constitution gehalten. Doch sind das verschwindende Dinge gegenüber dem Ganzen als solches, dessen Bedeutung ohne Zweifel bald Anerkennung finden wird. Wenn der

Digitized by Google

Verf. etwas schüchtern schreibt (S. VI): „Es ist zu erwarten, daß das Buch in antikirchlichen Kreisen kein Gefallen finden wird", dann wird eine solche Thatsache in katholischen Kreisen demselben zu um so kräftigerer Empfehlung gereichen[1]). A. Bellesheim.

Die heilige Grabeskirche zu Jerusalem in ihrem ursprünglichen Zustande. Von Carl Mommert, Pfarrer zu Schweinitz (Preuß. Schlesien), Ritter des hl. Grabesordens. Mit 22 Abbildungen im Text und drei Kartenbeilagen. Leipzig, E. Haberland 1898. 252 S. ℳ 5.50.

Mit größtem Interesse sind wir den Ausführungen dieser Schrift gefolgt, die mit seltener Sachkenntniß und unermüdlichem Fleiß die viel umstrittene Frage untersucht, ob und wie weit die heutige Kirche des heiligen Grabes die Stelle der Constantinischen Basilika einnimmt, oder mit derselben identisch ist, und diese Frage auch zu einem befriedigenden, fast möchten wir sagen, endgiltigen Abschluß bringt.

Die Einleitung macht uns mit dem gegenwärtigen Stand der heil. Grabforschung und den Ursachen ihrer Mißerfolge bekannt: der Bauplatz wurde nicht oder nicht vollständig untersucht; die Forscher waren theils keine Architecten, die besten Forscher, Vogué und Schick, keine Philologen, weshalb sie den griechischen Text des Eusebius mißverstanden; die alten Quellen genügen einzeln nicht, man muß sie möglichst vollständig vergleichen. Aus diesen Mißverständnissen haben sich die wunderlichsten Darstellungen ergeben. Unser Autor sucht nun in elf Kapiteln alle einzelnen, hier in Betracht kommenden Fragen nach allen Richtungen zu erörtern und festzustellen.

1. Zuerst wird (Kap. 1) nach der Person des eigentlichen Gründers und der Bauzeit gefragt, und außer Zweifel gestellt,

---

1) Für eine zweite Auflage erlaube ich mir, auf folgende Druckversehen aufmerksam zu machen: S. 65 Anm. 1 statt Köln 1874: 1864. — S. 172 Anm. 1 st. Old Fellows: Odd. — S. 180 Anm. 1 st. Bosio 1393: 1593. — S. 180 Anm. 1 st. Kraus 1373: 1873. — S. 231 Anm. 11 st. ni elettori ni eletti: nè-nè. — S. 304 Anm. 1 st. irische Synode 1873: 1875. — Die schwankende Schreibweise Innocens (115. 146. 179) und dann: Innocenz ist zu vermeiden.

Digitized by Google

daß wir Constantin selbst als Gründer anzusehen und den Beginn des Baues in das Jahr nach dem Concil von Nicäa, das 20. Regierungsjahr Constantins (326), die Vollendung in das 30. Regierungsjahr Constantins (336) anzusetzen haben.

2. Sodann wird (Kap. 2) nach der Bezeichnung und Zahl der Gebäude gefragt, die Constantin errichtete. Es werden die verschiedenen Namen des Baues in's Auge gefaßt: Kirche, Bethaus, Kirche der Auferstehung des göttlichen Erlösers, basilica, basilica Constantiniana, Martyrium, Confessio, Grabeskirche, das große Martyrium. Aus der weiteren Erörterung ergibt sich, daß alle Heiligthümer, das hl. Grab, Golgatha, der Ort des Kreuzfundes unter einem gemeinsamen Dach vereinigt waren, und jedes verschiedene bezeichnende Namen trug. Die Rotunde über dem hl. Grab heißt anastasis, resurrectio; das hl. Grab selbst: das Grab, Ort der Auferstehung des Erlösers, die Höhle, die heilige Höhle ꝛc.; der Ort des Kreuztodes Golgatha, calvariae locus, Fels, Kreuz, das Denkmal des göttl. Erlösers; im weitern Sinn hieß Golgatha auch der ihn einschließende erhöhte Chor der Basilica über dem Ort des Kreuzfundes, der St. Helenakapelle.

3. Das dritte Kapitel behandelt „die Theorie des Quaresmius-Chrysanthus", wonach die Constantinische Basilika als im Wesentlichen identisch mit der heutigen Grabeskirche zu denken wäre. Es wird dagegen nachgewiesen, daß nach der Zerstörung des Constantinischen Baues durch die Perser 614 sich der Patriarch Modestus damit begnügen mußte, über den einzelnen Heiligthümern 3—4 kleinere oder größere Kirchen zu bauen und innerhalb einer gemeinsamen Umfassungsmauer einzuschließen. Erst die Kreuzfahrer brachten alle wieder unter ein gemeinsames Dach, doch blieb die Kirche um mehr als 30 Meter verkürzt, indem die östliche Parthie über der Helenakapelle, der ehemalige Chor der Basilika Constantins, nicht wieder aufgebaut wurde, die darunter liegende Helenakapelle aber einen zum Theil unterirdischen Zugang vom Innern der Kirche behielt. Sie war somit nicht mehr 108, sondern nur 72 Meter lang, auch fielen das Atrium und die Propyläen im Osten weg.

Digitized by Google

4. Ueber die Lage, Ausdehnung und Bodengestaltung des Bauplatzes der ersten heil. Grabkirche wird (Kap. 4) nach eingehender Untersuchung der Beschreibung des Eusebius, Sozomenus, der ältesten Pilgerberichte und genauer eigener Prüfung der Oertlichkeiten bei viermaliger Anwesenheit in Jerusalem, sowie der neuesten Ausgrabungen der Russen im Osten der hl. Grabeskirche das Resultat gewonnen, daß die Länge des ganzen constantinischen Kirchenbaues von dem äußersten Punkt im Westen bis zum Ende der Propyläen im Osten 145 Meter, die des eigentlichen Kirchenbaues 108 1/2 Meter, die ganze Breite 45 Meter betrug [1]), (während die jetzige hl. Grabeskirche bei gleicher Breite von 45 Meter nur 72 Meter in der Länge mißt), mit allen An- und Umbauten aber fast genau dem heutigen Grabkirchenviertel entspricht.

5. Zur Bestätigung und näheren Erläuterung dieses Resultates werden (Kap. 5) die kirchlichen Grundsätze des Alterthums bezüglich der Anlage der Gotteshäuser in Orientirung, Raumeintheilung und Nebenbauten, darnach die Baubeschreibung des Eusebius, endlich der Reihe nach (Kap. 6—10) die einzelnen Hauptglieder des Baues: die Anastasisrotunde, die Basilika i. e. S., das Atrium und die seitlichen Vorhöfe, endlich die prachtvoll geschmückten Propyläen des ganzen Baues im Osten einer genauen Untersuchung unterzogen, dabei die vielerlei, oft wunderlichen Versuche der Reconstructionen und Pläne eingehend gewürdigt und widerlegt und endlich (Kap. 11) des Verfassers Reconstruction der Basilika und ihrer Umgebung dargelegt, wie wir sie im Wesentlichen schon oben (zu Kap. 4) gegeben haben.

Nur eine bedeutende Abweichung zeigt dabei der Constantinische Bau von der Anlage der altchristlichen Kirchen, daß nämlich der Eingang im Osten liegt, nicht im Westen, obwohl die Kirche im übrigen orientirt ist, d. h. ihren Chor im Osten hat. Diese

1) Der Dom zu Mainz hat mit seinen zwei Chören und fünf Schiffen (wovon die zwei äußeren in Seitenkapellen abgetheilt sind) fast genau dieselben Dimensionen, 110 Meter Länge, 42 Meter Breite im Innern; der Baustil ist freilich ein ganz anderer.

Digitized by Google

Abweichung war durch die eigenthümlichen Verhältnisse des Bauplatzes und die Lage der Heiligthümer geboten, wurde aber durch die innere Einrichtung gewissermaßen wieder aufgehoben. Von dem östlich gelegenen Marktplatz trat man nämlich durch eines der drei Thore in die Propyläen; in diesen stieg man die Treppen hinauf zum Atrium und durch eines seiner drei Thore, die denen des Atriums westlich gegenüber lagen, in die Kirche. Hier befand man sich zunächst im Narthex, d. h. der Vorhalle, die sich vor dem Chor der Kirche hinzog und aus der man rechts und links durch die Seitenschiffe am erhöhten abgeschlossenen Chor vorbei in die Rotunde und von Westen her in das Mittelschiff und den Chor selbst gelangte.

So ist Schritt für Schritt der Beweis geführt, daß die Constantinische Basilika das Terrain der heutigen Grabeskirche einnahm und mit Atrium und Propyläen noch weitere 36 Meter sich nach Osten erstreckte. Damit ist aber auch bewiesen und durch die jüngsten Entdeckungen außer Zweifel gestellt, was durch neuere protestantische Forscher beharrlich bestritten wurde, daß die hl. Grabeskirche wirklich über den hl. Stätten des Todes und der Auferstehung des Herrn sich erhebt.

Unser Verf. sagt darüber (S. 110 f.):

„Der Schauplatz des Todes und der Auferstehung Jesu war auf einen ziemlich engen Raum beschränkt. Er lag vor den Thoren des alten jüdischen Jerusalems, bevor dasselbe durch die Mauer des Agrippa, die sog. dritte Mauer, um das Jahr 40 oder 42 unserer Zeitrechnung, über den Umfang der beiden sog. ersten Mauern hinaus gegen Nordwesten hin erweitert und auf diese Weise Calvaria und das hl. Grab in den Bereich der Neustadt gezogen wurde."

„Der Platz wurde im Süden und Osten begrenzt von dem Graben der alten sog. zweiten Stadtmauer. . . . Er zieht im Süden Calvarias von Westen nach Osten, dann durch die sog. Helenakapelle von Süden nach Norden und bald nachher wieder in östlicher Richtung." „Calvaria lag also in dem Winkel, welchen die sog. zweite Mauer hier bildete. Der Standort des Kreuzes be-

Digitized by Google

fand sich etwa 9 Meter [1]) nördlich von dem in der Richtung von Westen nach Osten ziehenden und etwa 25 Meter [2]) westlich von dem in nördlicher Richtung durch die sog. Helenakapelle laufenden alten Stadtgraben. Hier, ganz in der Nähe der Kreuzesstätte, scheinen zwei Thoröffnungen sich befunden zu haben."

Diese Lage Golgathas und des hl. Grabes bestätigt uns der hl. Johannes als Augenzeuge, indem er bezüglich der Kreuzes Ueberschrift bemerkt (Joh. 19, 20): „Diese Ueberschrift lasen viele von den Juden; denn der Ort, wo Jesus gekreuzigt wurde, war nahe bei der Stadt." Selbst die Annahme, daß Jesus bei seinem Erlösungstod sein Angesicht nach Westen gerichtet hatte, wohin vorzüglich sein Reich sich ausbreitete, würde darin eine Bestätigung finden, sofern eben der Weg, auf den man beim benachbarten Stadtthor aus- und einging, westlich von Golgatha vorüberzog.

Zwei Tafeln: a) Plan der hl. Grabeskirche und Umgebung, untersucht, gemessen und gezeichnet von Baurath C. Schick in Jerusalem 1885, und b) die hl. Grabeskirche in Jerusalem in ihrem ursprünglichen Zustand nebst äußerer Umfassungsmauer, Höfen und Anbauten, reconstruirt nach den Angaben des Eusebius und den andern alten Quellen, von Pfarrer Carl Mommert 1898, bei der der vorige Plan zu Grund gelegt ist, und auf der sich auch ein „Längendurchschnitt des Terrains der hl. Grabeskirche" befindet, sowie eine ganze Reihe von in den Text gedruckten Plänen und Abbildungen sind werthvolle Beigaben, welche die Ausführungen des Verfassers wesentlich beleuchten. Dr. Holzammer.

Pater Augustin von Alfeld († um 1532). Ein Franziskaner aus den ersten Jahren der Glaubensspaltung in Deutschland. Von P. Leonhard Lemmens, Priester des Franziskanerordens. Freiburg i. Br., Herder 1898. 8°. VIII, 108 S. ℳ 1.50. — [Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssen's Geschichte des deutschen Volkes. Herausgegeben von Ludwig Pastor. I. Bd., 4. Heft.]

Unter den zahlreichen Streitern, die im 16. Jahrhundert für den katholischen Glauben in die Schranken getreten sind, ist der

---

1) Nach der Planzeichnung etwa 25 M.

2) Nach dem Plan etwa 19 M.

Digitized by Google

Franziskaner Augustin von Alfeld mehr als andere von den Gegnern verunglimpft worden. Luther nannte ihn gewöhnlich nur den Leipziger „Esel"; Lonicer und andere Schüler des Wittenberger Neuerers ahmten das Beispiel ihres Meisters getreulich nach; Ulrich von Hutten und dessen Genossen haben ebenfalls nicht wenig zur Verhöhnung des katholischen Ordensmannes beigetragen. Auf Grund dieser Verunglimpfungen hat man dann später Alfeld als einen ganz unwissenden Menschen, als einen rohen Schreier hingestellt. Noch jüngst ist der Franziskaner, wie übrigens auch andere katholische Vorkämpfer, in der neuen kritischen Gesammtausgabe der Werke Luther's mit einer Parteilichkeit behandelt worden, die keineswegs als kritisch bezeichnet werden kann. Es ist daher mit Freuden zu begrüßen, daß endlich dem vielgeschmähten Manne, der es gewagt hatte, als einer der ersten gegen Luther aufzutreten, von berufener Seite eine eingehende Studie gewidmet worden ist.

P. Lemmens war zu dieser Arbeit vollauf befähigt. Als er vor drei Jahren eine Schrift über die niedersächsischen Franziskanerklöster im Mittelalter herausgab, konnten wir darüber im „Katholik" (1896, II. 372) folgendes schreiben: „P. Lemmens bewährt sich hier als exacter, kritisch angelegter Forscher; auch zeigt er sich sowohl in den gedruckten als in den ungedruckten Quellen trefflich bewandert; zudem weiß er die Ergebnisse seiner Forschungen in ruhiger, maßvoller, ganz objectiver Weise dem Leser darzulegen." Dies Urtheil findet in der neuen Schrift seine Bestätigung.

Augustin, aus Alfeld bei Hildesheim gebürtig, daher, der damaligen Sitte gemäß, oft nur Alfeld genannt, war beim Ausbruche der religiösen Wirren Lector der Theologie im Franziskanerkloster zu Leipzig. Im Jahre 1523 kam er als Guardian nach Halle; sechs Jahre später wurde er zum Provincial der sächsischen Provinz zum heiligen Kreuze gewählt. Im October 1532 hört man zum letzten Male von ihm; er wird also bald nachher gestorben sein.

Über sein Leben und Wirken fließen die Quellen überaus spärlich. Die vorliegende Arbeit stützt sich denn auch vorwiegend auf Alfeld's eigene Schriften — fünfzehn an der Zahl — deren

Digitized by Google

vollständige Titel in einem Anhange genau aufgeführt werden. P. Lemmens theilt aus diesen Schriften manche interessante Stellen mit, die beweisen, daß Alfeld keineswegs ein ungelehrter „Esel" war. In manchen Punkten haben seine Ausführungen gegen die lutherischen Lehrsätze auch heute noch ihre Geltung. Als gut geschulter Theologe hatte er mit besonderem Fleiße die hl. Schrift studirt. „Auf sie", sagte er selber (S. 3) „habe ich von Kindheit an meine Zeit und mein Leben verwendet." Das Schlußurtheil, das Lemmens über Alfeld's schriftstellerische Thätigkeit fällt, lautet folgenderweise: „Die lateinischen Schriften Alfeld's werden vielfach beeinträchtigt durch die damals in Gelehrtenkreisen übliche breite Redeweise und dürften bei der ersten Lesung nur wenig zusagen; die deutschen Schriften sind besser; die Sprache ist an manchen Stellen durch ihre Kraft und Innigkeit ausgezeichnet, der Stil in hohem Grade volksthümlich. Alfeld's Lehre ist correct; wir erhalten auch hier viele Belege, wie es mit der Kenntniß der hl. Schrift und der Glaubenslehren thatsächlich in Deutschland zu jener Zeit bestellt war." (S. 99)

Der Ton, den Alfeld in seiner Polemik gegen Luther anschlägt, ist hie und da recht grob und unserm heutigen Geschmacke nichts weniger als zusagend. Allein jene protestantischen Autoren, die sich über die „Schmähungen" des Leipziger „Papierschänders" entrüstet haben, hätten nicht übersehen sollen, in welchem Tone die lutherischen Gegenschriften abgefaßt sind. Was die Grobheit betrifft, so haben Luther und dessen Anhänger den Leipziger „ärgerlichen Schreier" vielfach überboten. Als der Franziskaner im Frühjahr 1520, vor der Eröffnung des Kampfes mit Luther, wie ein ritterlicher Kämpe dem Gegner den Fehdebrief zusandte, erklärte er ihm mit derber Offenheit: „Da du vorher gegen keinen Lehrer die schuldige Bescheidenheit geübt hast, so wollte ich dir in derselben Weise vergelten. Indeß Schimpfen und Schmähen geziemt nicht dem Diener Gottes und dem Theologen, mit solchen Waffen wehren sich die thörichten Weiber. Du wirst also von mir mit mehr Ruhe behandelt werden, als du verdient hast. Solltest du aber gegen mich, wie der Cerberus der Unterwelt heulen, so wirst du sicher an mir einen Hund finden, der bellt und auch beißt. Denn was

Digitized by Google

dir nach deiner Meinung gestattet ist, wird auch mir wohl erlaubt sein" (S. 4).

Ueber den auf S. 6 erwähnten Brief, den Luther am 3. März 1519 an Leo X. gerichtet haben soll, vgl. die Miscelle am Schluß dieses Heftes.

München. Dr. N. Paulus.

Monumenta ordinis Servorum Sanctae Mariae a PP. *Augustino Morini* et *Peregrino Soulier* edita. Tomus I. Fasc. I. Bruxelles, Société belge de librairie 1897. 8°. 112 pag. frcs. 3.

Seit einigen Jahren sind verschiedene religiöse Orden eifrigst bestrebt, wichtige historische Quellen, die geeignet sind, über ihre Vergangenheit neues Licht zu verbreiten, der Oeffentlichkeit zu übergeben; es genüge, hier an die bekannten Publicationen der Franciscaner und Dominicaner, sowie an diejenigen der Jesuiten zu erinnern. Die Serviten, deren sieben Stifter im Jahre 1888 von Leo XIII. heilig gesprochen worden sind, haben ebenfalls in jüngster Zeit begonnen, Beiträge zur Geschichte ihres Ordens zu veröffentlichen. An der Spitze des höchst lobenswerthen Unternehmens stehen zwei gelehrte Ordensmitglieder, P. Morini und P. Soulier, die bereits durch gediegene Arbeiten über die sieben Ordensstifter und den hl. Philippus Benitius sich hervorgethan haben. Jedes Jahr sollen zwei Hefte erscheinen. Das vorliegende erste Heft enthält unter anderm die von dem hl. Philippus Benitius, dem fünften General, verfaßten Ordensconstitutionen. Besondere Erwähnung verdient auch eine Schilderung der Anfänge des Ordens, die 1317 von einem anonymen Ordensmitgliede niedergeschrieben wurde. Allen jenen, die sich für die mittelalterliche Ordensgeschichte interessiren, sei die neue Publication bestens empfohlen. N. P.

Thier- und Pflanzen-Leben im Kreislauf des Jahres. Deutsche Heimatbilder von B. Tümler. Mit 25 Vollbildern und 82 Illustrationen. Missionsdruckerei in Steyl 1898. 490 S. in elegantem Einband. *M.* 6.

Ein vortreffliches Buch für die Jugend, in welchem die wunderbare Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Thier- und Pflanzenwelt

Digitized by Google

mit fachmännischem Verständniß und mit schwungvoller Feder geschildert und zugleich, ähnlich wie von dem hochgeschätzten Forstakademie-Professor Altum in seiner Schrift ‚Der Vogel und sein Leben', gegen die materialistische Zeitströmung der Nachweis geliefert wird, wie die Natur mit tausend Stimmen eine alles menschliche Denken und Können übersteigende, eigenmächtige Intelligenz und Kraft, einen allmächtigen Schöpfer und Regulator Himmels und der Erde verkündet. Für diese neue Gabe verdient der Verf., welcher seine Befähigung auf diesem Gebiete schon durch sein ‚Thierleben' und die ‚Wild- und Waldbilder' gezeigt hat, den wärmsten Dank. Der Steyler Missionsanstalt kann man zu diesem bestens ausgestatteten Verlagsartikel nur gratuliren. R.

XXXVI.

Miscelle.

Luther's Stellung zum Papstthum in den ersten Monaten des Jahres 1519. Es ist schon öfters, auch noch in jüngster Zeit, ein Brief Luther's an Papst Leo X. vom 3. März 1519 angeführt worden, worin der Wittenberger Neuerer nicht ansteht, gleichsam unter einem Eide zu versichern (coram Deo testor), daß er niemals im Sinne gehabt habe, die Autorität der römischen Kirche und des Papstes in irgend einer Weise anzugreifen; er bekenne vielmehr, daß die Gewalt der römischen Kirche über alles gehe und daß ihr nichts im Himmel und auf Erden vorzuziehen sei, außer allein Jesus Christus [1]). In schroffstem Gegensatze hierzu schrieb Luther am 13. März 1519 an Spalatin, er wisse nicht, ob der Papst der Antichrist selber sei oder sein Apostel, „so elendiglich wird Christus, d. h. die Wahrheit, von ihm in den Decreten gekreuzigt" [2]).

1) Enders, Luther's Briefwechsel I, 444.

2) Enders I, 450.

Digitized by Google

Angesichts solcher widerspruchsvollen Aeußerungen glaubte Janssen fragen zu dürfen: „Läßt sich nach dem Mitgetheilten annehmen, daß Luther's demüthiger Unterwerfungsbrief an den Papst vom 3. März 1519 aufrichtig gemeint war?“ [1]) Köstlin dagegen sucht Luther zu entschuldigen: „Es war dies nicht Doppelzüngigkeit, sondern wir sehen bei ihm ein ihm selbst peinliches inneres Schwanken, indem er den Ahnungen und Einsichten, die sich bei ihm furchtbar aufdrängen, doch lieber so lang als möglich ausweichen möchte“ [2]). Aehnlich drücken sich andere protestantische Historiker aus. Auch Lemmens sieht in den einander widersprechenden Aeußerungen bloß ein Zeichen des Kampfes, der in dem Innern Luther's tobte [3]).

Nun hat vor einiger Zeit Th. Brieger überzeugend dargethan, daß Luther den betreffenden Brief an Leo X., dessen Originalconcept noch vorhanden ist, nicht am 3. März, sondern bereits am 5. oder 6. Januar 1519 geschrieben hat; zudem hat Brieger den Beweis geliefert, daß der Brief, der in der Ueberschrift als ein bloßer Entwurf bezeichnet wird (Meynung des Briefs zum H. V. Papst), Entwurf geblieben und nie abgesandt worden ist. Miltitz, der das Schreiben veranlaßt hatte, fand wohl, daß es ungenügend sei, da in demselben von irgend einem Widerrufe Luther's keine Rede war; er hielt es daher für zweckmäßiger, selber nach Rom zu berichten. Hieran knüpft Brieger folgende Bemerkung: „Die richtige Datirung des Briefes setzt uns in den Stand, über ein interessantes Stadium der Entwickelung des Reformators ein zutreffendes Urtheil zu bilden. Es handelt sich um die beiden ersten Monate des Jahres 1519. Von einem Schwanken wird man hier in Zukunft nicht mehr reden dürfen.“ Wohl aber müsse man bei Luther eine fortschreitende innere Entwickelung annehmen. Den Anstoß zu diesem Fortschritte habe

1) Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes. Bd. II. 18. Auflage 1897. S. 92. Auch Döllinger (Kirchenlexikon VIII², 316) war der Ansicht, daß Luther's Betheuerung vom 3. März 1519 „nicht sehr ernstlich gemeint war“.

2) Köstlin, Leben Luther's. 2. Aufl. Elberfeld 1883. I, 253.

3) L. Lemmens, Pater Augustin von Alfeld. Freiburg 1899. S. 6.

Digitized by Google

Johann Eck gegeben. Im Spätjahre 1518 war nämlich zwischen Luther und Eck in Augsburg vereinbart worden, daß letzterer mit Carlstadt in Leipzig disputiren werde. Nun veröffentlichte aber Eck am 29. Dezember 1518 für die bevorstehende Disputation einige Thesen, die mehr gegen Luther, als gegen Carlstadt sich richteten. In einem Briefe an Luther vom 19. Februar 1519 gestand Eck dies offen zu [1]). Infolge dessen wurde Luther veranlaßt, sich ebenfalls an der Leipziger Disputation zu betheiligen; und da Eck unter anderen Sätzen auch eine These über den Primat des Papstes aufgestellt hatte, so richtete nun Luther sein Augenmerk vorzugsweise auf diesen Punkt hin und studirte eifrig die päpstlichen Decrete, um sich für die Disputation mit Eck zu rüsten. Bei diesen Studien, bemerkt Brieger weiter, wurde er immer mehr gegen das Papstthum eingenommen, und so raunt er dem befreundeten Spalatin in's Ohr, er wisse nicht, ob der Papst der Antichrist selber

---

1) Enders I, 429: Cum Carlestadius sit propugnator tuus, tu vero principalis existas, qui haec dogmata per Germaniam seminasti, quae meo parvo et exili iudicio falsa et erronea apparent: *quare convenit et te illuc venire*, et vel tua tueri, vel nostra improbare . . . Vides ex scheda disputatoria (vom 29. Dezember) *me non tam contra Bodenstein, quam contra tuas doctrinas* propositiones posuisse. Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, daß Eck durch seine Thesen vom 29. Dezember 1518 Luther zur Disputation veranlassen wollte und thatsächlich auch veranlaßt hat. Wohl hatte Luther 1518 in Augsburg während seiner Verhandlungen mit dem Cardinal Cajetan eine öffentliche Disputation gefordert; auch hatte er eine Disputation zwischen Carlstadt nnd Eck angeregt. Allein die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck hat letzterer absichtlich durch seine Veröffentlichung vom 29. Dezember 1518 hervorgerufen. Die Herausforderung Luther's durch Eck konnte indessen dem Wittenberger Augustiner nur willkommen sein; hatte doch derselbe am 19. November 1518 an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen geschrieben: „Eine öffentliche Disputation versagt er (Cajetan) mir; daß eine solche gehalten werde entweder zu Leipzig oder zu Erfurt . . ., schlage ich noch heute nicht ab, vielmehr bitte ich darum; könnte ich sie doch erreichen" (Enders I, 297). Mit Recht wendet sich denn auch Janssen (I, 89 ff.) gegen die Behauptung, daß Luther wider Willen durch Eck in die Leipziger Disputation getrieben worden sei. Dabei darf man aber nicht unterlassen, zu betonen, daß Eck den Wittenberger Gegner zur Disputation thatsächlich herausgefordert hat.

Digitized by Google

sei oder sein Apostel. „Das ist der Punkt," so schließt Brieger seine interessanten Erörterungen, „an dem Luther am 13. März 1519 angelangt ist" [1]).

Dem gegenüber darf man wohl behaupten, daß Luther schon Mitte Dezember 1518 auf demselben Punkte stand, und daß also bei ihm bezüglich seiner Stellung zum Papstthum in den ersten Monaten des Jahres 1519 eine fortschreitende innere Entwickelung nicht stattgefunden hat.

Schon am 18. Dezember 1518, als Eck's Thesen noch nicht erschienen waren, hatte Luther an Link geschrieben: „Ich werde dir meine Kleinigkeiten zusenden, damit du sehest, ob ich richtig ahne, daß in der römischen Curie der wahrhaftige Antichrist herrsche" [2]). Also schon damals beschäftigte ihn der Gedanke, daß der Papst der Antichrist sei. Eck's Auftreten war bloß für ihn ein Anlaß, die papstfeindliche Gesinnung, die er schon längst im Innern des Herzens hegte, offener als bisher auszusprechen. Dies ergibt sich unzweifelhaft aus seinen eigenen Briefen.

Kaum hatte er Eck's Thesen erhalten, so schrieb er am 3. Februar 1519 an Lang: Fiet ut faciam *quae diu cogitavi*, Christo propitio, id est, ut aliquando libro serio in Romanas lernas invehar [3]). Daß er aber unter den Romanas lernas nichts anderes als den Papst verstand, beweist sein Brief an Scheurl vom 20. Februar 1519: Nec Eccius sibi, nec ego mihi in hoc quicquam serviemus. Dei consilium agi mihi videtur. Saepius dixi, hucusque lusum esse a me; nunc tandem seria in *Romanum Pontificem* et arrogantiam Romanam agentur [4]). Seine am 19. Februar veröffentlichten Thesen, worin er die göttliche Einsetzung des Primats bestritt, zeigen in der That, daß er die päpstliche Autorität ernstlich angreifen wollte. Indem er diese Thesen am 20. Februar nach

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. XV (1895), S. 204 ff.

2) Enders I, 316. Vgl. auch Luther an Spalatin 21. Dezember 1518. Ebend. 333.

3) Enders I, 410. — 4) Enders I, 433.

Digitized by Google

Nürnberg an W. Pirkheimer schickte, fügte er der Sendung folgendes bedeutsames Schreiben bei: Res vergit, uti vides, in sacros canones, i. e. prophanas sacrarum literaram corruptelas, quod et *iam diu optavi*, et ingerere *sponte non ausus fui* [1]). Aber auch jetzt noch wagt er nicht, alles zu sagen, was er auf dem Herzen hat. Erklärt er doch um dieselbe Zeit in einem Briefe an Spalatin: Multa ego premo et causa Principis et Universitatis cohibeo, quae, *si alibi essem*, evomerem in vastatricem Scripturae et Ecclesiae, Romam, melius Babylonem [2]).

Demnach hatte sich Luther schon im Dezember 1518 mit dem Gedanken beschäftigt, daß der Papst der Antichrist sei; schon lange vor dem 3. Februar 1519 war er mit dem Gedanken umgegangen, die päpstliche Autorität anzugreifen; schon lange vor dem 20. Februar 1519 wäre er gern gegen die päpstliche Autorität aufgetreten. Trotzdem schrieb er am 5. oder 6. Januar 1519: Beatissime Pater, coram Deo et tota creatura sua testor, me neque voluisse neque hodie velle Ecclesiae Romanae ac Beatitudinis tuae potestatem ullo modo tangere aut quacunque versutia demoliri; quin plenissime confiteor huius Ecclesiae potestatem esse super omnia, nec ei praeferendum quidquam sive in coelo sive in terra, praeter unum Iesum Christum Dominum omnium [3]).

Ob diese Betheuerung ernstlich und aufrichtig gemeint war, möge nach dem Mitgetheilten der Leser entscheiden.

N. Paulus.

---

1) Enders I, 436. Vgl. ebend. 411 Luther an Spalatin 7. Febr. 1519: Erit forte Eccius *occasio*, ut res ista hucusque ludis tantum agitata tandem seriis tractetur et infeliciter Romanae tyrannidi consulatur.

2) Enders II, 2.

3) Enders I, 444.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

XXXVII.

Alttestamentliche Parallele zu Apg. 12, 17.

Das zwölfte Kapitel der Apostelgeschichte erzählt die Gefangennahme Petri durch Herodes Agrippa, seine wunderbare Befreiung aus der Kerkerhaft und bietet uns im 17. Vers die höchst vage und beinahe mysteriös klingende Nachricht: aufbrechend begab er sich an einen anderen Ort — ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον.

Es ist jedem Forscher auf neutestamentlichem Gebiete bekannt, welch überraschendes Licht oft alttestamentliche Parallelen, ja sogar talmudische Analogien[1]) auf dunkle und schwierige Stellen des N. T. werfen. Der Ausdruck εἰς ἕτερον τόπον findet sich im A. T. (LXX) Num. 23 und Ezechiel 12. Num. 23 bietet kein sachliches Gegenstück zu unserer Petrusgeschichte; dagegen leuchten uns bei der Lectüre von Ezechiel 12 auffallende gedankliche Zusammenhänge mit Apg. 12 entgegen, die uns zu einer kleinen Hypothese förmlich drängen.

In dem angezogenen Kapitel fordert der Herr den Propheten Ezechiel zu einem symbolischen Auszuge auf: „Wandere von deinem Ort an einen anderen Ort (εἰς ἕτερον τόπον) . . . . zieh aus am Abende vor ihren Augen, wie ein Ausziehender zu thun pflegt. Vor ihren Augen grab dir ein Loch in die Wand und schaff' es (dein Reisezeug) dadurch hinaus" (Vers 3—5). Der Prophet folgt dem Auftrage (Vers 7) und Gott selbst erklärt diesen symbolischen Auszug des Propheten: es soll dadurch der Fluchtversuch des Königs Zedekia und seine Wegführung nach

1) Vgl. Weber, Jüdische Theologie (Leipzig 1897) S. 426 f.

Digitized by Google

Babylon[1]) angedeutet werden. „Ich will ihn nach Babel in's Land der Chaldäer bringen" (Ezechiel 12, 13). Babylon also ist die Erfüllung des symbolischen ἕτερος τόπος.

Nun unsere Hypothese. Versetzen wir uns in die Situation von Apg. 12. Die Osteroctave geht zu Ende. Petrus im Kerker. Alles schläft, die Christengemeinde betet: das Herrengebet wechselt mit Psalmengesang und heiliger Lesung. Welcher Theil der heiligen Schrift wohl heute nach dem palästinensischen Perikopencyklus darankam? Es war schon spät und eine Prophetenhaphtare machte ja immer den Schluß, wie in Apg. 13, 15 der ἀνάγνωσις τοῦ νόμου die ἀνάγνωσις τῶν προφητῶν folgt. Wenn sie nun an jenem Abend vielleicht Ezechiel 12 lasen? . . . . Schließen wir für einen Moment das Auge kalter Kritik und lassen wir der Phantasie das Wort.

Eben ist der Anagnost mit dem ezechielischen Abschnitt zu Ende, allen schwebt der symbolische Prophetenauszug vor Herz und Sinn. Jetzt soll jemand, ἐν ᾧ ἐστι λόγος παρακλήσεως[2]), einige Worte der Aufmunterung sprechen, horch da klopft es. — Die Dienstmagd Rhode geht zum Thor, nicht ohne Herzensbeklemmung; es sind ja gefährliche Zeiten für die heilige Gemeinde, ihr Hirt schmachtet in Banden, vielleicht ist gar eine neue Verhaftung in Aussicht! Alle diese Gedanken schwirren der Magd in einem Moment durch den Geist, diese Gedanken malen auch auf die Gesichter der Anwesenden bange Besorgniß. Rhode ruft ihr „Wer-da" und Petrus gibt sich zu erkennen. In freudiger Erregung vergißt sie die Thüre zu öffnen, eilt zurück und meldet Petri Rückkehr. Aber wie kurz und vernichtend ist das Urtheil der nichts weniger als leichtgläubigen Gemeinde: Μαίνῃ! Ueberzeugt, daß Rhode noch unter dem Eindrucke der Prophetenauszugslection stehe, glauben sie, es habe ihr die Phantasie einen üblen Streich gespielt. Höchstens könnte es, so meinen sie, sein Engel sein, der gekommen wäre, sie zu inständigem Fürbittgebet zu mahnen. Doch horch! da klopft es wieder und zwar so menschlich-

1) Vgl. 2 Kön. 25, 7.

2) Apg. 13, 15

Digitized by Google

stark, daß alle Engelhypothesen zurücktreten. Man entschließt sich zu öffnen. Wie sagt doch die Apg.? „Da machten sie auf, sahen ihn und erstaunten (12, 16). Κατασείσας δὲ αὐτοῖς τῇ χειρὶ σιγᾶν, erzählt die Schrift weiter, um den gleichen Ausdruck im folgenden Kapitel (13, 16) als terminus technicus für die Rednergeste anzuwenden, die derjenige machte, der an die biblische Lesung eine Paränese knüpfen wollte. So auch hier; und ohne vielleicht zu ahnen, daß kurz zuvor der Anagnost die Haphtare vom Prophetenauszug vollendet, bietet Petrus durch die Erzählung seiner Befreiung den herrlichsten Midrasch dazu, so wunderbar und so lebenswahr, daß er den Zuhörern ewig unvergeßlich bleiben mußte.

Auch dem Verfasser der Apg. ist dieses merkwürdige Zusammentreffen von Ezechielhaphtare und Petrusmidrasch nicht unbekannt. Er erzählt es zwar nicht, aber es schwebt seinem Geiste vor, und unwillkürlich fließt ihm bei der Notiz vom Weggang Petri aus Jerusalem ein ezechielischer Ausdruck in die Feder: εἰς ἕτερον τόπον. Dieser „andere Ort" ist bei Ezechiel das Symbol für Babylon. Babylon aber bedeutet nach apokalyptischem Redebrauch: Rom. Petrus selbst macht sich diesen Ausdruck in seinem ersten Briefe (5, 13) zu eigen. — Also gibt uns denn auch die Apg. — freilich nur unter dem Deckmantel einer altbundlichen Reminiscenz — Antwort auf die oft erhobene, oft verneinte und doch mit aller Entschiedenheit zu bejahende Frage: War Petrus in Rom?

Wien. Ernst Seydl.

Digitized by Google

XXXVIII.

Tetzel und Oldecop [1]).

(Von Dr. Nikolaus Paulus.)

Gegen meine jüngst erschienene Tetzelbiographie [2]) hat Dr. Paul Majunke, Pfarrer von Hochkirch in Schlesien, eine Broschüre veröffentlicht, die sowohl dem Inhalte, als der Form nach etwas eigenthümlich ist [3]).

Was zunächst die Form betrifft, so steht M. nicht an, mich in ziemlich unverblümter Weise der Unehrlichkeit zu zeihen, indem er wiederholt behauptet, ich hätte dieses oder jenes mir „unbequeme" Zeugniß verschwiegen. Zudem trägt er kein Bedenken, mich als einen Helfershelfer des „Evangelischen Bundes" hinzustellen. Recht bezeichnend in dieser Hinsicht ist besonders folgender Satz: „Herr Kawerau möge erwägen und wird es auch noch erfahren: Eine von Rom zu ihm ziehende Schwalbe (und das wäre meine Wenigkeit!) macht noch keinen Evangelischen-Bundes-Sommer" (S. 36). Eine derartige Kampfesweise richtet sich von selbst; es ist daher unnöthig, ein weiteres Wort darüber zu verlieren.

Dr. Majunke hätte indessen vielleicht gut gethan, wenn er Folgendes besser erwogen hätte: Ist man berechtigt, den Verfasser der neuen Tetzelbiographie wegen dieser Schrift, die übrigens mit kirchlicher Approbation erschienen und bereits von verschiedenen streng katholischen Theologen und Historikern sehr lobend besprochen worden ist, zu einem Helfershelfer des „Evangelischen Bundes" zu stempeln, so muß M. zugeben, daß er selber vor einiger Zeit

1) Vorstehender Artikel war bereits gesetzt, als die überraschende Nachricht von Dr. Majunke's allzufrühem Hinscheiden bekannt wurde. Mit Rücksicht auf den beklagenswürdigen Todesfall ist der beabsichtigte Separatabdruck vom Verfasser abbestellt worden.

2) Johann Tetzel der Ablaßprediger. Mainz 1899. VIII, 187 S. 8°.

3) Johann Tetzel der Ablaßprediger, nach N. Paulus. Separatabdruck aus der Zeitschrift „Ut omnes unum". Erfurt 1899. 40 S. 12°.

Digitized by Google

„bemüht war, den eingetrockneten Mühlen des Evangelischen Bundes neues Wasser zuzuführen" (S. 8).

Die neue Tetzelbiographie ist nämlich bloß eine Ueberarbeitung, eine Erweiterung des Tetzelartikels, der 1895 im „Historischen Jahrbuch" der Görres-Gesellschaft veröffentlicht worden ist. M. findet allerdings einen Unterschied zwischen den beiden Arbeiten. In der neuen Studie, meint er, wird Tetzel etwas wohlwollender behandelt, als in dem früheren Aufsatze; dies soll auch das einzige Verdienst der neuen Tetzelbiographie sein: „Anzuerkennen ist allein, daß Paulus jetzt nicht mehr mit so volltönender Sicherheit zur Anklage gegen Tetzel schreitet, wie er es noch 1895 gethan" (S. 36). Wie hat nun aber Majunke selber jenen Aufsatz, der schärfer sein soll als die neue Studie, beurtheilt? Der betreffende Aufsatz erschien im ersten Quartal des Jahres 1895. Am 1. August 1895, nachdem Majunke Zeit genug gehabt hatte, den Artikel genau zu prüfen, sprach er sich in Nr. 347 der „Schlesischen Volkszeitung" sehr anerkennend über den Tetzelartikel und dessen Verfasser aus. Nachdem er hier letztern in allzu überschwänglicher Weise als einen „Historiker ersten Ranges" (!) gefeiert und ihm nachgerühmt hatte, daß er die Literatur des 16. Jahrhunderts wie kaum ein anderer beherrsche, fügte er noch hinzu: „Dabei verfügt derselbe über eine Schärfe des Urtheils, welche sein großes Wissen erst wirklich fruchtbar macht. Im letzten Hefte des „Historischen Jahrbuch" hat er einen Aufsatz über Tetzel veröffentlicht, der die Darstellungen Janssen's[1]) und selbst Hergenröther's (von älteren Forschern wie Gröne, Riffel, Döllinger, Alzog, v. Kerz u. s. w. abgesehen) in vielen, zum Theil sogar wesentlichen Punkten überholt."

So schrieb Majunke im Jahre 1895. Und was schreibt er heute? „Vom wissenschaftlichen Standpunkte muß Paulus' Schrift dort, wo sie von den Forschungen der Hergenröther, Läm-

1) Professor Pastor hat das Ergebniß des „ausgezeichneten" Tetzelaufsatzes bereits in die neue Auflage des zweiten Bandes von Janssen's Geschichtswerk (1897. S. 82 ff.) aufgenommen. M. wird nun wohl auch den rühmlichst bekannten Verfasser der Papstgeschichte als einen Helfershelfer des Evangelischen Bundes ausrufen.

Digitized by Google

mer, Janssen, Gröne, Riffel u. s. w. abweicht, geradezu jeder Werth abgesprochen werden" (S. 9).

Nun ist es ja wahr! Im Laufe der Jahre kann man sehr wohl seine Ansichten ändern. Ich selber denke heute über verschiedene historische Fragen ganz anders als vor zehn Jahren [1]). Daß eine nähere Bekanntschaft mit neuen Quellen in manchen Fällen auf historischem Gebiete zu anderen Ansichten führe, versteht sich von selbst. Hat nun aber M. bezüglich Tetzel's vielleicht eine neue Quelle zu Gesichte bekommen? Es scheint fast. Der Jesuitenpater A. Perger hatte 1895 bald nach dem Erscheinen des Tetzelartikels in der Passauer „Theologisch-praktischen Monats-Schrift" erklärt: „Herrn Paulus müssen wir für seine These sehr dankbar sein." Hierzu bemerkt nun Majunke: „Hätte Perger Oldecop gekannt und hätte er gewußt, daß Paulus im Hauptheile seiner Arbeit nur auf Kawerau sich stützt [1]), so wäre er wohl mit seiner Anerken-

1) Hier muß ich jedoch eine Behauptung Majunke's richtig stellen. Letzterer hat schon voriges Jahr und neuerdings wieder in seiner Tetzelbroschüre (S. 36) erklärt, daß ich 1890 „völlig davon überzeugt" war, Luther habe durch Selbstmord geendet. Diese Behauptung ist durchaus unzutreffend. Im Jahre 1890, nachdem ich Majunke's Broschüre über Luther's Lebensende gelesen hatte, war ich bloß der Ansicht, daß bezüglich dieser Frage die protestantischen Berichterstatter keinen Glauben verdienten. Es schien mir nämlich damals, daß sie sich in einigen Punkten widersprächen; ich habe denn auch Majunke auf den einen und andern dieser vermeintlichen Widersprüche aufmerksam gemacht. Andererseits hielt ich auch das Zeugniß des angeblichen Dieners Luther's nicht für glaubwürdig. Deßhalb schrieb ich damals schon mit dem Bleistifte folgende Randglosse in Majunke's Broschüre hinein; „Majunke hat nichts bewiesen, es ist nur eine oberflächliche Studie." Vier Jahre später fand ich ganz zufälliger Weise, daß der von Cochläus veröffentlichte Bericht über Luther's Lebensende von dem Eislebener Apotheker Johann Landau herrühre. Dies veranlaßte mich, die ganze Frage viel gründlicher als früher zu studiren; und so kam ich zur Ueberzeugung, daß Majunke seine These nicht nur nicht bewiesen habe, sondern daß das Gegentheil von dem, was er behauptete, wahr sei, mit anderen Worten, daß man die Erzählung von Luther's Selbstmord als eine Fabel zurückweisen müsse. Dieser Ueberzeugung bin ich auch heute noch.

2) Im Jahre 1889 hat Professor Kawerau ein kleines Schriftchen veröffentlicht, worin er nachzuweisen sucht, daß Tetzel in der That gepredigt habe: Wenn das Geld im Kasten klingt u. s. w. (G. Kawerau, Sobald das

Digitized by Google

mung der Paulus'schen Leistung zurückhaltender gewesen" (S. 30). Da nun Majunke selber im Sommer 1895 der „Paulus'schen Leistung" volle Anerkennung gezollt hat, so scheint er zu jener Zeit Oldecop noch nicht gekannt zu haben. Allein M. hat bereits im Jahre 1895 letztere Quelle sehr wohl gekannt; hatte er doch schon im Jahre 1893 Oldecop's Bericht über Tetzel in den „Historisch-

---

Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt. Barmen 1889. 22 S. 16°). In diesem Schriftchen, wie ich in meiner Tetzelbiographie ausdrücklich hervorhebe, hat Kawerau als der erste, unter Berufung auf Wimpina, die von Tetzel vertheidigte These: Quisquis dicit non citius posse animam evolare, quam in fundo cistae denarius possit tinnire, errat, richtig übersetzt. Da ich diese unzweifelhaft richtige Uebersetzung mir angeeignet, da ich andererseits, auf gute Gründe gestützt, behauptet habe, Tetzel habe wenigstens dem Inhalte nach den Satz gepredigt: Sobald das Geld u. s. w., so erklärt nun Majunke, Paulus lehne sich „in der Frage betreffs Tetzel's Predigtweise vollständig an Kawerau an", er stehe „ganz auf den Schultern Kawerau's" (S. 6), er „mache Geschichte auf den Schultern eines Evangelischen Bundes-Häuptlings" (S. 13), er habe sich „von Kawerau verführen lassen" (S. 36). Wer sich indessen die Mühe geben will, Kawerau's Broschüre mit meiner Schrift zu vergleichen, wird sich leicht überzeugen können, was von den Behauptungen Majunke's zu halten sei. Auf Eines muß jedoch hier ausdrücklich aufmerksam gemacht werden. M. behauptet, Kawerau lehre, „daß Tetzel jenes Sprüchlein zwar nicht wörtlich, aber doch dem Sinne nach gepredigt habe" (S. 5). Diese Phrase soll ich Kawerau entlehnt haben: „Paulus hat eine neue Erdichtung hinzugefügt, von der gar nicht einmal er, sondern Kawerau der Erfinder war, die neue Phrase, daß Tetzel dem Inhalte nach gepredigt haben sollte: Wenn das Geld u. s. w." (S. 35). Infolge dieser categorischen Behauptung habe ich neuerdings Kawerau's Schriftchen aufmerksam durchgelesen, um zu sehen, ob er in der That lehre, daß Tetzel jenes Sprüchlein nicht wörtlich, sondern nur dem Inhalte nach gepredigt habe; obschon ich die Durchsicht dreimal wiederholt habe, so war es mir doch unmöglich, etwas dergleichen bei Kawerau zu finden; aus seinen Ausführungen geht vielmehr klar hervor, daß er annahm, Tetzel habe das Sprüchlein wörtlich gepredigt. M. muß also eine Zerstreuung gehabt haben, als er jenen Satz niederschrieb. Eine solche „Zerstreuung" erleichterte ihm allerdings die Aufgabe, mich als einen Nachbeter Kawerau's hinzustellen. M. hat übrigens die Ende 1889 erschienene Broschüre Kawerau's im Sommer 1895 gekannt; trotzdem hat er sich mit meinem Tetzelaufsatze einverstanden erklärt. Hat vielleicht damals auch M. von dem „Evangelischen Bundes-Häuptling" sich „verführen" lassen?

Digitized by Google

Politischen Blättern" (Bd. 112, S. 263 ff.) wörtlich mitgetheilt. Man kann auch nicht sagen, daß er sich 1895 jenes Berichtes nicht mehr erinnert habe; denn in der vorletzten Auflage der „Geschichtslügen", die anfangs 1895 erschien, ließ er den Artikel der „Historisch-Politischen Blätter" Wort für Wort wieder abdrucken[1]). Trotzdem trug er einige Monate nachher kein Bedenken, meinem Tetzelaufsatze großes Lob zu spenden. Woher nun der spätere Umschwung? Und warum schreibt heute M. dem Berichte Oldecop's eine ganz andere Bedeutung zu, als im Jahre 1895?

Denn man beachte es wohl! In seiner neuesten Broschüre stützt M. seine maßlose Bekämpfung meiner Tetzelbiographie hauptsächlich auf Oldecop. Wiederholt wirft er mir vor, ich hätte die „mir unbequeme Quelle Oldecop" willkürlich zu beseitigen gesucht. „Dieses Zeugniß eines Augen- und Ohrenzeugen stößt natürlich die Theorie der Herren Kawerau und Paulus völlig um, ergo muß es beseitigt werden" (S. 19). Angesichts solcher Anschuldigungen halte ich es für meine Pflicht, Oldecop's Bericht über Tetzel vollständig mitzutheilen und einige kritische Bemerkungen daran zu knüpfen.

Johann Oldecop, aus Hildesheim gebürtig, hatte 1515 als 22jähriger Jüngling die Wittenberger Hochschule bezogen. Er hörte Luther's Vorlesungen, wählte sich auch den Augustiner zum Beichtvater und diente ihm oft zur Messe. Bald nach Ausbruch der religiösen Wirren wurde er von seinem Vater nach Hause zurückberufen. Im September 1519 ging er zur weiteren Ausbildung nach Italien. Er starb 1574 als Stiftsdekan von Hildesheim. Die Redaction seiner Chronik begann er im Jahre 1561. In dieser Chronik[2]) erzählt er nun unter'm Jahre 1516 Folgendes über Tetzel's Ablaßpredigt und über dessen Streit mit Luther:

„In diesem Jahre (d. h. im Jahre 1516, wie sich aus dem vorangehenden Absatze ergibt) sandte der Papst Leo X. den römischen Ablaß in deutsche Lande, der ausgetheilet ward, Almosen zu bitten, die Kirche St. Peters zu Rom, die durch den Papst Julius den andern begonnen war, fortan

1) Geschichtslügen. Paderborn 1895. S. 229 ff.

2) Chronik des Johann Oldecop, herausgegeben von K. Euling, in der Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart. Bd. 190. Tübingen 1891. S. 48 ff.

Digitized by Google

weiter zu bauen. Und die Ablaßbriefe wurden an den Erzbischof Albertum zu Mainz gesandt. Da war da ein Doctor, Johannes Tetzel, ein Predigermönch, der zuvor auch den Ablaß verkündigt hatte und dem Herrenmeister in Livland viel Geld gesammelt, da der Heereszug durch den Orden gegen die Russen und Moscowiter geschah und damals viele Russen geschlagen wurden. Den gemeldeten Doctor Tetzel sandte der Erzbischof von Mainz aus als einen, der dazu tüchtig wäre, den Ablaß zu verkündigen und Geld zu sammeln. Und er kam nach Wittenberg ungefährlich am Sonntage nach Corporis Christi, und ich war dort und half den Ablaß einholen[1]), und man sang Te Deum laudamus in der Pfarrkirche. Und geschah durch Doctor Johann Tetzel ein Sermon, und er verkündigte, warum der Papst den Ablaß ausgesandt hätte, und setzte Beichtväter ein und gab (ihnen) die Macht, diejenigen, welche zu dem gemeldeten Baue Geld in die Kiste gegeben und ihre Sünden gebeichtet, zu absolviren von allen ihren Sünden und von Pein und Schuld. Man möge auch, wem Gott die Gnade verleihe und es in seinem Vermögen wäre, für seine verstorbenen Eltern und Freunde Ablaß lösen und aus der Pein des Fegfeuers lösen[2]). Und verkaufte — er sagte, er gebe — den Leuten Ablaßbriefe darüber (darup), und er wußte dazu seine Worte und alles, was dazu nöthig war, wohl beizubringen. Und die Leute gaben den Tag fleißig in die Kiste. Dieser Handel verdroß sehr D. M. Luther; denn gemeiniglich zuvor pflegten die Augustinermönche den römischen Ablaß zu verkünden, und derhalben stieg Luther in seinem Kloster auf den Predigtstuhl und predigte gegen den Ablaß. Und dies war sein erstes Thema, auf lateinisch, also geredet: Meritum Christi est thesaurus ecclesie; auf deutsch: „Das Verdienst des Herrn Christus ist ein Schatz der Kirche." Diese lateinischen Worte (stehen) in dem geistlichen Rechte in Clementino in Extravagantiis. Deß-

1) Im niederdeutschen Texte Oldecop's steht das Wort „inhalen", das ich in meiner Tetzelbiographie mit „einführen" übersetzt habe. M. (S. 18) greift diese Uebersetzung als irrig an und behauptet, „inhalen" bedeute „innehalten". Oldecop wolle sagen, er sei bewogen worden, „den Ablaß innezuhalten, d. h. zur Beicht und Communion zu gehen und eine Geldspende für den St. Petersdom zu geben". Diese Erklärung ist nicht zutreffend. Oldecop spricht vielmehr von der damals üblichen Einführung oder Eröffnung des Jubiläums, bei welcher die Ablaßbulle aus irgend einer Kirche abgeholt und in feierlicher Procession in die Hauptkirche übertragen wurde. Dagegen bin ich M. sehr dankbar für die weitere Bemerkung, daß ich „fälschlich" aus „Sonntag" „Samstag" gemacht habe. Aus Versehen habe ich mich in der That bezüglich des Tages verschrieben.

2) Diese Hauptstelle lautet im Originaltexte folgender Weise: „Men mochte ok, weme gott de gnade vorleinde und in sinem vermoge were, vor sine vorstorven oldern und frunde dat aflat ok losen und ut der pine des fegefurs losen."

Digitized by Google

halb führte Luther diese Worte, auf daß er den Papst und Doctor Tetzel mit seinem eigenen Schwerte schlagen möchte, und sagte: „Ist das Verdienst Christi ein Schatz der Kirche, wie kommt dann der Papst dazu und will der Kirche das verkaufen, was ihr gehört?“ Dieweil nun D. M. Luther ein verständiger Mann war, dazu aus der Natur hochmüthig und vermessen, brauchte er derhalben in seinem ersten Sermon allen Fleiß und wollte beweisen, daß aus dem römischen Ablasse den Menschen Ursache zu sündigen gegeben werde; jedermann verlasse sich auf den Ablaß und daraufhin würde gesündigt. Die Schrift lehre viel anders. Christus, die ewige Wahrheit, weise uns einen andern Weg (Mathei 19) und sage: Willst du eingehen in das ewige Leben, so halte die Gebote Gottes. Paulus lehrt uns an die Philippenser am andern Kapitel, wir sollen unser Heil und Seligkeit durch Furcht und Zittern wirken. Und Mathei am siebenten werde gelesen, daß wir durch die enge Pforte und den schmalen Weg in das Reich der Himmel gehen müßten. Dergestalt, sagte Luther, wäre der Ablaß nicht genugsam zu unserer Seligkeit; wir müßten durch einen scharfen Weg unserm Seligmacher Christus Jesus unser Kreuz täglich nachtragen. Mit dieser und dergleichen Lehre aus dem Evangelium, den Episteln und Propheten widerlegte D. M. Luther den Ablaß und lehrte über die Maßen dagegen mit aller Ungestümheit und Frevel; denn es verdroß ihn, daß er nicht den Ablaß verkündigen mußte. D. Johann Tetzel vorgemeldet erfuhr bald, was Martinus Luther gegen den Ablaß gepredigt hatte und läßt von Stund M. Lutherum nach Rom citiren, und dort sollte dieser in sechzig Tagen pariren und sich verantworten. Nach der Citation hob Luther an, auf das heftigste gegen den Tetzel zu schelten und unverschämt von dem Ablaß und römischen Stuhle zu predigen, daß D. Tetzel verursacht ward, und that den Luther in den Bann. Von dieser Beschwerung appellirte D. M. Luther an ein gemeines Concilium und die Appellation ward von Stund gedruckt und die Studenten sandten dieselbe ein jeder in sein Vaterland. Denn der Jugend war solche Neuerung seltsam und auch lieb. Das Feuer ging heftig an. Der Luther war zum ersten durch gute Freunde gebeten, er wolle gemach thun; sonst könne ihm viel Schlimmes begegnen. Die Universität zu Wittenberg beschickte ihn und ließ ihm ansagen, er wolle bedenken, welch ein Verderben und Niedergang der neuen Hochschule zu Wittenberg durch seine neue Lehre entstehen könnte. Er blieb unbeweglich und wurde von Tag zu Tag hoffärtiger und vermessener. Herzog Friedrich, der Kurfürst von Sachsen, dem Wittenberg zustand, sandte etliche Theologen und Juristen an D. M. Luther, die ihm ansagten von des Kurfürsten wegen: D. J. Tetzel wäre aus dem Lande Sachsen gezogen und führte seinen Ablaß mit nach der Mark (Brandenburg); deßhalb sollte er den Tetzel vergessen und auf den Ablaß nicht mehr schelten, denn Ablaß wäre Ablaß. Nichtsdestoweniger wurde nicht gespürt, daß D. M. Luther fleißiger seiner Lectionen, die er zu lesen sich vorgenommen hatte, wartete und dem kurfürstlichen Begehr

Digitized by Google

und Befehl nachlebte. Aber durch sein Treiben und seine Mithilfe wurden die Epistolae obscurorum virorum, auf das schmählichste contra theologos Colonienses et Lovanienses, hervorgelangt und aufs neue in Wittenberg durch Johann Gronbergh gedruckt. Und die Studenten wurden in so kurzer Zeit so roh und wild, aufrührerisch und ungehorsam, daß alle die Collegiaten mit dem Rector der Universität genug zu thun hatten. Die Bürger konnten die Studenten nicht strafen; denn der Studenten waren damals wohl vier- oder fünfmal so viele und mehr als der Bürger waren. Ohnedies hatten die Bürger der Universität und allen Studenten die Freiheit geschworen. Doch ließen sich die Studenten von den Bürgern nicht weisen, sollte das auch viel Blut kosten. Die lutherische Freiheit machte viel Unglück. Die Studenten fingen zuerst an. Denn am Abend sancti Michaelis sprang ein Schwabe aus dem Collegium, N. Hase genannt, und stach Antonium von Schirstede todt. Kurz darnach wurde der lange Johann von Haldensleben vor seiner Burse erstochen. Acht Tage darnach ward Andreas Bynnenraw von Braunschweig erwürgt und in den Bach geworfen. Und da hatte mein Präceptor, Heinrich Stackmann, zwei Gesellen mit, daß der gute Mann halb verzagte und ließ seine Lectionen in tribus politioribus stehen und ward ein Physicus. Das brachte mich auch in Schrecken und da dies geschah, ließ mein Vater mich von Wittenberg fordern und nach Haus holen. Und dies Jahr 1516 ganz aus (alle ut) that D. M. Luther anders nicht, denn daß er gegen den Ablaß, den freien Willen und das Fegfeuer disputirte; aber er ließ kein Buch oder etwas (jeniges) im Drucke dies Jahr ausgehen. Im Jahre 1517 zog Selimus, der türkisch Kaiser u. s. w."

Nach Oldecop hätte demnach alles, was in dem obigen Abschnitte erzählt wird, im Jahre 1516 sich zugetragen; steht doch sowohl am Anfange als am Schlusse des Berichtes ausdrücklich das Jahr 1516. Es behauptet denn auch Majunke mit großer Entschiedenheit, daß Tetzel schon 1516 in Wittenberg den Ablaß gepredigt habe (S. 19), daß er schon Ende 1516 in's Brandenburgische gezogen sei, daß bereits 1516 Studentenunruhen in Wittenberg ausgebrochen und daß Oldecop schon 1516 nach Hause berufen wurde (S. 19). Noch im vorigen Jahre war M. allerdings ganz anderer Ansicht. In der letzten Auflage seiner „Geschichtslügen" [1]) erklärt er ganz bestimmt: „Von den tumultuarischen Scenen, welche das Auftreten Luther's ab anno 1517 zur Folge

1) Geschichtslügen. Paderborn 1898. M. gibt hier den ganzen Artikel wieder, wie derselbe 1893 in den „Histor.-Polit. Blättern" und 1895 in den „Geschichtslügen" erschienen war.

Digitized by Google

hatte, war Oldecop noch Augen- und Ohrenzeuge in Wittenberg gewesen" (S. 269). „1517 wurde er wegen der ausgebrochenen Unruhen nach Hause zurückberufen. Es mag Ende 1517 gewesen sein. Ueber den Thesen-Anschlag durch Luther am Vorabend vor Allerheiligen 1517 berichtet Oldecop nichts mehr; kurz vorher war er noch in Wittenberg" (S. 259)[1]. Noch mehr! Obschon Oldecop seinen Bericht über Tetzel ausdrücklich unter'm Jahre 1516 mittheilt, schreibt M. das Jahr 1517 in den Text hinein[2], ohne auch nur durch ein Wort anzudeuten, daß Oldecop vom Jahre 1516 spricht.

Eine solche Freiheit habe ich mir nicht gestattet[3]. Ich habe vielmehr ausdrücklich bemerkt, daß Oldecop vom Jahre 1516 spreche; zugleich aber habe ich nachgewiesen, daß die Angabe, Tetzel sei 1516 nach Wittenberg gekommen, nicht richtig sein könne. Es wird nicht unnöthig sein, die bereits in meiner Tetzelschrift angeführten Gründe noch einmal zu wiederholen.

Zunächst muß bemerkt werden, daß Oldecop unter'm Jahre 1516 mehrere Thatsachen erzählt, betreffs derer urkundlich feststeht, daß sie sich erst 1517 und 1518 zugetragen haben. Nicht schon

---

1) In den „Histor.-Polit. Blättern" (Bd. 112. 1893. S. 158) läßt M. Oldecop erst 1518 abberufen werden; doch fügt er in einer Anmerkung bei: „Es kann auch Ende 1517 gewesen sein."

2) Geschichtslügen. 1898. S. 269: „In diesem Jahre (1517) sandte Papst Leo X. u. s. w." Aehnlich 1893 und 1895.

3) Hätte ich es gethan, so würde mir wohl M. absichtliche Fälschung vorgeworfen haben. Jetzt schon schreibt er bezüglich des Schlußsatzes im Berichte Oldecop's (Und dies Jahr 1516 that Luther u. s. w.): „Paulus hat diesen Schlußsatz seinen Lesern nicht mitgetheilt; die Hypothese, daß Oldecop den Tetzel 1517 in Jüterbog oder Zerbst gehört habe, wäre andernfalls unmöglich zu vertheidigen gewesen" (S. 20). Es lag für mich nicht der geringste Grund vor, den betreffenden Schlußsatz mitzutheilen, da ich ausdrücklich hervorgehoben hatte, daß Oldecop vom Jahre 1516 spreche. Wie konnte aber M., der doch die übrigen Ausführungen Oldecop's wörtlich mittheilt, gerade den Schlußsatz, dessen Verheimlichung er mir vorwirft, 1893, 1895 und 1898 seinen Lesern vorenthalten? Hat er sich vielleicht gescheut, wie am Anfange, so auch am Schlusse des Berichtes die Jahresangabe eigenmächtig zu corrigiren?

Digitized by Google

1516, sondern erst 1517 begab sich Tetzel als Ablaßcommissar in die Mark Brandenburg. Der Kurfürst Joachim hat die Verkündigung des Ablasses in seinem Lande erst am 16. September 1517 gestattet. Daß Tetzel erst im Spätjahr 1517 zum Commissar für die Mark ernannt wurde, ergibt sich auch aus dem Schreiben, das Erzbischof Albrecht am 13. Dezember 1517 an seine Räthe in Halle gerichtet hat: „Wir lassen uns Herrn Tetzel's Bestallung in die Mark und Preußen zu dieser Zeit gefallen." Man beachte dann auch, was Oldecop über Luther's Citation nach Rom und über seine Appellation an das Concil schreibt. Die Vorladung, sich binnen sechzig Tage in Rom zu stellen, kam dem Augustiner nicht etwa schon 1516, sondern erst am 7. August 1518 zu. Luther's Appellation an das Concil ist vom 28. November 1518 datirt. Aus der Art und Weise, wie Oldecop berichtet, daß die Studenten diese Appellation ihren Bekannten in der Heimath zusandten, darf man wohl schließen, daß er selber damals noch als Student in Wittenberg sich aufhielt. Auch berichtet er erst nach der Erwähnung der Appellation über den Ausbruch von Studentenunruhen. Da er Augenzeuge von diesen tumultuarischen Scenen gewesen ist, so muß man annehmen, daß er erst Ende 1518 oder zu Anfang des Jahres 1519 Wittenberg verlassen hat [1]). Aus allem dem ergibt sich zur Genüge, daß Oldecop's Zeitangaben höchst unzuverlässig sind [2]). Deßhalb ist auch seine Mittheilung, Tetzel sei 1516 nach Wittenberg gekommen, ganz und gar werthlos, um so mehr, als die Unrichtigkeit dieser Angabe positiv nachgewiesen werden kann.

Am Sonntag nach Corporis Christi, d. h. am 25. Mai 1516, kann Tetzel nicht als Commissar des Mainzer Erzbischofs nach Wittenberg gekommen sein; denn um jene Zeit hatte die

1) Demnach muß auch die Behauptung des Herausgebers Euling (S. 682), Oldecop sei schon 1516 nach Hause zurückberufen worden, berichtigt werden.

2) Wie ungenau Oldecop's chronologische Angaben sind, ergibt sich auch aus Folgendem: Auf S. 30 läßt er Luther 1510 nach Rom reisen. Später (S. 35) versetzt er Luther's Romreise in's Jahr 1512. „Wie man bemerkt," schreibt hierzu Majunke (Geschichtslügen. 1898. S. 264), „nimmt es Oldecop mit dem Jahre, in welchem Luther nach Rom gezogen, nicht genau."

Digitized by Google

Mainzer Ablaßpredigt noch gar nicht begonnen. Am 14. April 1516 hatte Dietrich Zobel, der die Ablaßangelegenheit an der Curie zu betreiben hatte, von Rom aus bezüglich der Ablaßpredigt an den Mainzer Erzbischof geschrieben: „Dieses Jahr ist verloren und auf ein anderes muß man warten." Wirklich begann die Mainzer Ablaßpredigt, soviel man aus den bisher bekannt gewordenen Quellen ersehen kann, erst im Anfange des Jahres 1517. Für die fränkischen Gebiete der Markgrafen von Brandenburg wurden die Untercommissare erst am 12. Februar 1517 ernannt. Daß Tetzel schon einige Wochen früher als Commissar angestellt worden war, ergibt sich aus seinem Briefe vom 24. Januar 1517. Ich glaubte daher mich nicht allzu sehr von der Wahrheit zu entfernen, indem ich behauptete, Tetzel sei Ende 1516 oder zu Anfang des Jahres 1517 in den Dienst des Mainzer Erzbischofs getreten.

Hierzu bemerkt nun Majunke: „Dieses oder heißt einfach: Paulus weiß nicht, wann Tetzel in den Dienst des Mainzer Bischofs getreten. Nun spricht aber Oldecop mehrmals ausdrücklich vom Jahre 1516" (S. 19).

Um die Unrichtigkeit der Angabe Oldecop's nachzuweisen, ist es indessen gar nicht nothwendig, daß wir genau wissen, an welchem Tage Tetzel von Erzbischof Albrecht zum Commissar ernannt worden sei; es genügt, daß wir mit voller Sicherheit behaupten können, Tetzel sei am Sonntage nach dem Frohnleichnamsfeste, d. h. am 25. Mai 1516[1]), nicht als Commissar Albrechts nach Wittenberg gekommen. Wie soeben bemerkt worden, schrieb der römische Agent am 14. April 1516 an den Mainzer Erzbischof: „Dieses Jahr ist verloren und auf ein anderes muß man warten." Wie hätte also einige Wochen später die Mainzer Ablaßpredigt schon in vollem Betriebe sein können?

Majunke schreibt dann weiter: „Paulus möge uns doch eine einzige positive Angabe machen, wo Tetzel im Juni 1516 gewesen war. Das kann er nicht. Wie so häufig, sieht er auch hier den Wald vor Bäumen nicht!" (S. 23.)

1) M. nimmt irrig an, daß 1516 das Frohnleichnamsfest erst im Juni gefeiert wurde. In jenem Jahre fiel es auf den 22. Mai.

Digitized by Google

Indem ich die Liebenswürdigkeit, mit der hier M. meine Wenigkeit beehrt, dem Urtheil des Lesers anheimgebe, begnüge ich mich, zu erklären: Ich bin in der Lage, urkundlich festzustellen, daß am 1. Juni 1516 Tetzel als Commissar Arcimbold's in Wurzen sich aufgehalten hat.

Gleich nach Ostern 1516 war der Dominicaner von dem päpstlichen Legaten Arcimbold, der den Ablaß für die Peterskirche in mehreren Provinzen Deutschlands zu verkündigen hatte, zum Untercommissar für das Bisthum Meißen ernannt worden[1]). Als Stellvertreter Arcimbold's stellte Tetzel am 24. April 1516 in der Stadt Wurzen, die dem Bischofe von Meißen gehörte, einen Ablaßbrief aus. Fünf Wochen später war er noch in Wurzen anwesend, wie ein Absolutionsschein beweist, den er am 1. Juni 1516 in dieser Stadt ausfertigen ließ. Da dies Schriftstück in meiner Tetzelbiographie nicht verwerthet wird, so möge hier Näheres darüber mitgetheilt werden.

In der Frohnleichnamsoctav 1516, in der Nacht vom 27. auf den 28. Mai (Dienstag-Mittwoch), war in Schmiedeberg, einem Städtchen nahe bei Wittenberg gelegen, durch ruchlose Hände das Allerheiligste aus dem Tabernakel entwendet worden. Der Pfarrer hatte sich am Tage vor der Verübung des Gottesraubes in persönlichen Angelegenheiten nach Wittenberg begeben. Als er nun am andern Tage erfuhr, was vorgefallen, enthob er den Cooperator Jacob Rynau und den Küster Severin Weiß ihres Amtes, bis sie bei der zuständigen kirchlichen Behörde, d. h. beim Bischofe von Meißen, um Lossprechung von der Censur, die sie sich durch ihre Fahrlässigkeit zugezogen, nachgesucht hätten. Die beiden Gemaßregelten, statt sich an das Meißener Ordinariat zu wenden, zogen es vor, zu dem mit großen Vollmachten ausgestatteten Ablaßprediger Johann Tetzel ihre Zuflucht zu nehmen. Tetzel, der sich damals noch in Wurzen aufhielt, willfahrte ohne Schwierigkeit dem Ansuchen der beiden Bittsteller und ließ ihnen zu Wurzen am

1) Daß Tetzel gleich nach Ostern zum Commissar ernannt wurde, bezeugt er selber in seinem Schreiben vom 24. Januar 1517 an den Mansfelder Rath Johann Rühel.

Digitized by Google

1. Juni 1516 durch einen seiner Assistenten, den Geistlichen Hermann Berboem, einen Absolutionsschein ausfertigen. Diese Urkunde befand sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts im herzoglichen Archiv zu Weimar, wo sie wohl auch heute noch vorhanden sein wird [1]). In demselben Archiv fand Seckendorf gegen Ende des

1) Das Schriftstück ist abgedruckt bei Seckendorf (Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo. Lipsiae 1694. I, 15): Dilectis nobis in Christo, Iacobo Rynau Presbytero et Severino Weissio Custodi Parochialis Ecclesiae in Schmiedeberg Misnensis Dioecesis, salutem in Domino sempiternam. Exponi nobis fecistis lamentabiliter, quod quatenus feria tertia infra octavas corporis Christi anni presentis, vesperis et completorio finitis, venerabile Sacramentum ad locum solitum in ipsa Ecclesia reposuistis, clausuris et seraturis more solito munitum, altera vero die, dum ipsas clausuras et seraturas clausas, integras et illaesas iam inventas aperuistis, venerabile Sacramentum reperire non potuistis; unde volentes saluti animae vestrae consulere, a nobis de opportuno remedio vobis provideri humiliter postulari fecistis. Quocirca nos, qui salutem quorumlibet quaerimus, vos, qui nobiscum secundum tenues vires vestras in commodum praefatae fabricae compositionem fecistis, ab excommunicationis sententia et excessibus huiusmodi propter praemissa forsan incursa, autoritate apostolica, qua fungimur in hac parte Misniae, absolvimus. Mandamus praeterea omnibus et singulis, ad quos spectat, sub censuris et poenis in terminis facultatum nostrarum contentis, ne vos sic absolutos, seu quemlibet vestrorum praemissorum occasione quoquo modo molestare praesumant. In quorum fidem et testimonium praemissorum praesentes fieri iussimus sigillique praefatae fabricae fecimus appensione communiri. Datum *Wurzen* anno Domini millesimo quingentesimo sexto decimo, *Kalendas Iunii*, Pontificatus praefati sanctissimi Domini nostri Papae anno quarto. — Hermannus Berboem Pastor in Dorsten Coloniensis dioeceseos subscripsit. — Seckendorf hat den Anfang des Schriftstückes, worin Tetzel als Subcommissar Arcimbold's auftritt, nicht mitgetheilt; er sagt bloß: „Tezelius praemisso eodem et suo et Arcimboldi titulo ita loquitur." Den Wortlaut der Einleitung können wir aus einem ganz ähnlichen Absolutionsschein ersehen, den Tetzel am 5. October 1517 in Berlin als Commissar Albrechts ausgestellt hat: Frater Iohannes Tetzel, ordinis Praedicatorum, Conventus Lipsiensis, sacrae Theologiae baccalaureus et haereticae pravitatis inquisitor, a Rev. Alberto . . . Leonis X. . . . nuntio et commissario . . . subcommissarius generalis . . . constitutus, dilecto nobis in Christo Tilemanno de

Digitized by Google

17. Jahrhunderts ein anderes Schriftstück, worin das Wittenberger Stiftskapitel, das die Pfarrei Schmiedeberg zu vergeben hatte, dem Kurfürsten von Sachsen über den oben erwähnten Vorfall Bericht erstattet [1]).

Während der Frohnleichnamsoctav 1516 verweilte demnach Tetzel noch als Commissar Arcimbold's in Wurzen; folglich kann er nicht während derselben Octave, „ungefährlich am Sonntage nach Corporis Christi", wie Oldecop berichtet, als Commissar des Mainzer Erzbischofs das Jubiläum in Wittenberg eröffnet haben.

Man könnte nun allerdings geneigt sein, anzunehmen, daß Tetzel als Commissar Arcimbold's im Mai oder Juni 1516 nach Wittenberg gekommen sei. Wohl sagt Oldecop, daß der Ablaßprediger als Commissar Albrecht's nach Wittenberg kam. Indessen braucht man die Angaben des Hildesheimer Chronisten nicht so genau zu nehmen. Enthält doch sein Bericht, abgesehen von den chronologischen Irrthümern, noch andere Angaben, die offenbar unrichtig sind. So erzählt er, daß Tetzel Luther in den Bann gethan habe. Daß dies nicht richtig sei, gibt auch Majunke zu; nur meint er: „Daß Tetzel Niemanden in den Bann thun kann, hat natürlich Oldecop sehr wohl gewußt, seine Worte haben daher nur den Sinn von: den Bann angedroht" (S. 24). Allein Tetzel war vollauf berechtigt, die Bekämpfer des Ablasses in den Bann zu thun; dies Recht war ihm ausdrücklich

---

Kopenik salutem in Domino sempiternam. Exposuisti nobis etc. Abgedruckt bei Löscher, Vollständige Reformations-Acta. Bd. I. Leipzig 1720. S. 394 f.

1) Bei Seckendorf I, 15: Retulit factum ad Electorem Capitulum Wittenbergense d. 27 Maii (aus Versehen verwechselt hier Seckendorf den Tag, an welchem der Gottesraub stattgefunden, mit dem Tage, an welchem das Kapitel seinen Bericht an den Kurfürsten abgehen ließ), narratque Pastorem Wittenbergam ivisse, ut pensionem qua pastoratum a Capitulo conduxerat, solveret; interim diaconum hostiam, ut moris erat, reclusisse, pastorem vero domum reversum intellecta eius amissione diaconum et custodem templo arcuisse, donec episcopali autoritate absolverentur; hos tamen Pontificia absolutione *Tezelii, qui in vicinia erat,* opera usos esse.

Digitized by Google

in der Mainzer Ablaßbulle vom Papste zuerkannt worden [1]). Oldecop konnte also sehr wohl wissen, daß Tetzel berechtigt war, Luther in den Bann zu thun; darum können auch seine ganz bestimmten Worte: „Tetzel that Luther in den Bann", nicht bedeuten, daß Tetzel Luther den Bann bloß angedroht habe. Noch bezeichnender ist die Art und Weise, wie M. eine andere unrichtige Angabe Oldecop's zu retten sucht, die Angabe nämlich, Tetzel habe von Stund an Luther nach Rom citirt, „und dort sollte dieser in sechzig Tagen sich verantworten". „Nach Rom citirt," bemerkt M., „heißt: in Rom angezeigt, was ja auch Tetzel in seinem Briefe an Miltitz bestätigt" (S. 24). Thatsächlich bestätigt Tetzel in seinem Briefe an Miltitz das Gegentheil von dem, was Oldecop von ihm behauptet: „Luther hat den Proceß seiner Citation und die ganze Beschwerung, so er leidet, mir fälschlich aufgelegt und zugemessen, so doch der Erzbischof ihn bestellt hat, zu citiren, und nicht ich, wie dessen Gott mein Zeuge ist" [2]).

Wie also Oldecop bezüglich der erwähnten Thatsachen Irriges berichtet [3]), so hätte er auch in Bezug auf Tetzel's Delegation irren und den Legaten Arcimbold mit dem Erzbischof Albrecht verwechseln können. Allein es kann nicht angenommen werden, daß Tetzel 1516 als Commissar Arcimbold's nach Wittenberg gekommen sei. Wie aus verschiedenen officiellen Schriftstücken hervorgeht, konnte Arcimbold wohl in der Diöcese Meißen, nicht aber im Bisthum

1) Volumus insuper quod liceat eisdem nunciis nostris et ab eis *subdeputandis* . . . contradictores quoslibet et rebelles etiam *per censuram ecclesiasticam* et alia iuris opportuna remedia, invocato ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachii secularis, compescere.

2) Angesichts der Art und Weise, wie M. irrige Angaben in Oldecop's Chronik zu retten sucht, wird man nicht ohne Interesse folgende Auslassung lesen: „Uebrigens wird wohl manchen Leser ein Gefühl der Heiterkeit beschlichen haben, wenn er sieht, zu welch' gesuchten Erklärungen Paulus in der Verlegenheit greift, um die saure Traube in Oldecop's Chronik zu beseitigen oder, da dies gänzlich nicht anging, in seinem Sinne umzuformen" (S. 20).

3) In meiner Schrift über Luther's Lebensende (Freiburg 1898. S. 57) habe ich nachgewiesen, daß Oldecop in Bezug auf Luther's Tod sich ähnliche irrige Angaben zu Schulden kommen läßt.

Digitized by Google

Brandenburg, zu welchem Wittenberg gehörte, den Ablaß verkündigen [1]). Schon am 1. August 1514 war letzteres Bisthum, bezüglich der Verkündigung des Ablasses, dem Mainzer Erzbischof reservirt worden [2]). Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß Tetzel 1516 nicht nach Wittenberg gekommen ist, mag auch M. noch so zuversichtlich erklären: „Die Thatsache steht unumstößlich fest, daß Tetzel im Juni 1516 in Wittenberg gepredigt hat und nach dieser Thatsache wird Paulus die Beziehungen Tetzel's zu Arcimbold oder Albrecht zu construiren haben" (S. 21).

Die oben angeführten Documente zeigen, daß hier M. unrecht hat. Freilich werden diese Documente dem schlesischen Kritiker wenig imponiren; schreibt er doch: „Selbst wenn Paulus uns ein den Angaben Oldecop's widersprechendes Document über die Beziehungen Tetzel's zu Arcimbold und Albrecht, sowie über die geo-

---

1) Es genüge, auf die unter Arcimbold's Namen ausgestellten Ablaßbriefe zu verweisen, in denen die Diöcesen, für welche Arcimbold als Ablaßcommissar ernannt worden war, genau angegeben sind. So heißt es in dem von Tetzel am 24. April 1516 in Wurzen unter Arcimbold's Namen ausgestellten Ablaßbrief: Iohannes Angelus Arcimboldus iuris utriusque doctor, Praepositus de Arcisate, Protonotarius et Referendarius apostolicus, necnon ad Coloniensem, Treverensem, Saltzburgensem, Bisuntinensem, Bremensem ac Upsalensem provincias, illarumque ac Cameracensem, Tornacensem, Morinensem, Atrebatensem, Caminensem et *Misnensem* civitates et dioeceses, super executione plenissimarum indulgentiarum immensae fabricae basilicae Principis apostolorum . . . nuncius et commissarius. Aehnlich lauten andere Ablaßbriefe Arcimbold's, die man im Archief voor Kerkelijke Geschiedenes (Bd. I. Leyden 1829) abgedruckt findet.

2) In meiner Tetzelbiographie (S. 31) nenne ich die Abmachung vom 1. August 1514 zwischen der Curie und Albrecht von Brandenburg ein „unwürdiges Geschäft", eine „Finanzoperation". M. (S. 31) findet auch an diesem Urtheil etwas auszusetzen. Ich habe mich indessen hierin Janssen (Bd. II. 1889. S. 67) angeschlossen, der wörtlich schreibt: „Das unwürdige Geschäft wurde schon im April 1515 abgeschlossen, kam aber erst im Jahre 1517 zur Ausführung." Warum hat M. mit seiner Kritik so lange gewartet? Er hätte ja schon längst Janssen berichtigen können, wie er voriges Jahr in seinen „Geschichtslügen" (S. 77 ff.) auch Pastor's Papstgeschichte bezüglich des Lebenswandels Alexander's VI. „berichtigt" hat.

Digitized by Google

graphische Ausdehnung der Befugnisse beider, resp. Tetzel's aufweisen könnte, so würden wir eher glauben, daß hier eine der zahlreichen gefälschten Urkunden in der Tetzel-Affaire vorliegt, als daß wir die ganz positiven, bestimmten, concreten und wiederholten Angaben Oldecop's bezweifeln würden" (S. 21). Mit anderen Worten, Documente, die den ganz und gar unzuverlässigen Angaben Oldecop's, welche Majunke selber noch voriges Jahr in seinen „Geschichtslügen" stillschweigend corrigirt hat, widersprechen, müssen als Fälschungen zurückgewiesen werden. Fürwahr! eine merkwürdige historische Kritik! [1])

Gehen wir nun einen Schritt weiter und fragen wir uns, da ja Oldecop sich ganz leicht um ein Jahr hätte irren können, ob Tetzel vielleicht im Jahre 1517 nach Wittenberg gekommen sei. Auch diese Frage muß verneint werden.

In Wittenberg hat Tetzel das Jubiläum nicht feierlich eröffnen können, da die sächsischen Fürsten, Herzog Georg sowohl als Kurfürst Friedrich, in ihren Gebieten den Ablaß nicht zulassen wollten. Dies berichtet zunächst Mykonius, der damals als Prediger im Franziscanerkloster zu Weimar angestellt war. Als Tetzel von Erzbischof Albrecht zum Commissar ernannt worden war, erzählt Mykonius, „da wollten die Fürsten von Sachsen diesen neuen Ablaß nicht zulassen, weil ihre Länder etliche Jahre hindurch von allem Geld erschöpft und ausgesogen wären". Als daher Herzog Georg Ende März 1517 erfuhr, daß Tetzel in Leipzig Ablaßbriefe ausgebe, beeilte er sich, am 1. April in einem Schreiben an die Leipziger Dominicaner dies ernstlich zu verbieten. Schon am 7. März 1517 hatte der Herzog an den Kurfürsten Friedrich geschrieben: „Es haben jüngst Eurer Liebden und unsere Räthe zu Leipzig abgeredet, daß nun hinfürder keine römische Gnade (d. h. Ablaß) in unsern beiderseitigen Fürstenthümern und Ländern ohne unser Wissen und Willen sollte aufgerichtet werden". Daß aber

1) Vgl. hierzu, was Majunke am 18. Februar 1899 in Nr. 79 der „Schlesischen Volkszeitung" über meine kritische Behandlung des Berichtes Oldecop's geschrieben hat: „Eine historische Kritik, welche nach solcher Methode eine Quelle ersten Ranges wie Oldecop beseitigen will, wird keine Schule machen, wenigstens nicht in der ‚deutschen Wissenschaft'!"

Digitized by Google

einige Wochen später Tetzel die Erlaubniß erhalten habe, in Wittenberg aufzutreten, kann nicht angenommen werden. Luther spricht mehrmals von den Ablaßpredigten, die Tetzel in der Umgebung Wittenbergs, in den Städten Zerbst und Jüterbog, welche nicht zu Sachsen gehörten, gehalten hat; niemals erwähnt er die Anwesenheit des Dominicaners in Wittenberg. Er berichtet zudem, daß im Jahre 1517 „viel Volks von Wittenberg dem Ablaß nachlief gen Jüterbog, Zerbst u. s. w." Daraus geht mit voller Sicherheit hervor, daß damals in Wittenberg selbst eine Ablaßverkündigung nicht stattgefunden hat; sonst hätten ja die Wittenberger nicht nöthig gehabt, nach Jüterbog oder Zerbst zu pilgern.

Wie konnte aber Oldecop, dessen Wahrheitsliebe außer Zweifel steht[1], später berichten, daß er Tetzel in Wittenberg gesehen und gehört habe? Wie soeben bemerkt worden, erzählt Luther, daß im Jahre 1517 viele Wittenberger nach Jüterbog, Zerbst und anderen naheliegenden Orten liefen, um Tetzel's Predigten zu hören. Diesen Pilgern schloß sich der junge Student an. Ueber vierzig Jahre später, beim Niederschreiben seiner Chronik, hat ihn sein Gedächtniß im Stiche gelassen. Daß er in der Angabe des Ortes irrt, darf uns um so weniger wundern, als er auch in der Zeitangabe, sowie in anderen wichtigen Einzelheiten, wie oben nachgewiesen worden, fehlgeht.

Es steht demnach unzweifelhaft fest, daß Oldecop zwar der Ablaßpredigt Tetzel's beigewohnt hat, aber nicht in Wittenberg selbst und auch nicht im Jahre 1516, sondern erst 1517 in der Nähe Wittenbergs. Es erübrigt nun noch, zu untersuchen, was Oldecop über den Inhalt der Predigten Tetzel's berichtet.

Wiederholt behauptet Majunke, daß ich die mir „unbequeme Quelle Oldecop zu beseitigen", suche (S. 19. 35). Ich sehe aber

1) Der Herausgeber der Chronik, Euling, erkennt Oldecop's Wahrheitsliebe ebenfalls an; er bemerkt aber dabei nicht mit Unrecht, daß Oldecop „sehr leichtgläubig war, falls er etwas den Urhebern oder Anhängern der Reformation Ungünstiges in Erfahrung brachte" (S. 686). Oldecop nahm selbst die albernsten Gerüchte mit der größten Leichtgläubigkeit auf; so steht er nicht an, mehrmals zu wiederholen, Luther sei von einem bösen Geiste, einem sog. Incubus, erzeugt worden.

Digitized by Google

gar nicht ein, inwiefern Oldecop mir „unbequem" wäre und warum ich sein Zeugniß „beseitigen" sollte. Eine große Bedeutung kann ich allerdings seinem Berichte über Tetzel nicht beilegen, noch viel weniger kann ich mit Majunke das „klare Zeugniß" Oldecop's als eine „durchschlagende Aufklärung in der Tetzelfrage" anerkennen. Was hat denn Oldecop eigentlich aufgeklärt? Er berichtet zunächst, daß die Gläubigen, die den Ablaß für sich selbst gewinnen wollten, nebst der vorgeschriebenen Geldspende, eine Beichte ablegen mußten. Darin liegt nichts Bemerkenswerthes. Aus Tetzel's eigenen Schriften ergibt sich mit viel größerer Bestimmtheit, als aus Oldecop's Bericht, daß der Dominicaner zur Gewinnung des Ablasses für die Lebenden nicht bloß Beichte, sondern reumüthige Beichte gefordert hat.

Wenn aber M. von einer „durchschlagenden Aufklärung" spricht, so hat er besonders den Ablaß für die Verstorbenen im Auge. Aus Oldecop's Bericht soll nämlich hervorgehen, daß Tetzel gerade das Gegentheil des frivolen Satzes: Wenn das Geld im Kasten klingt u. s. w., gepredigt habe. Dies bestreite ich; ich behaupte vielmehr, daß auch nach Oldecop's Bericht Tetzel gepredigt habe, durch den Ablaß, der mit der bloßen Geldspende gewonnen werde, erlöse man die Seelen aus dem Fegfeuer. Weit davon entfernt, Oldecop's Zeugniß als „unbequem" zu beseitigen, habe ich vielmehr bereits in meiner Tetzelschrift (S. 156) erklärt: „Wäre Oldecop in der Tetzelfrage nicht so unzuverlässig [1]), so könnte man auch sein Zeugniß dafür anführen, daß Tetzel predigte, man könne durch den Ablaß, der mit der Geldspende gewonnen werde, die Seelen aus dem Fegfeuer befreien." Ich wiederhole nochmals meine Gründe, das Urtheil hierüber dem Leser überlassend.

Das berüchtigte Sprüchlein: Wenn das Geld u. s. w., läßt

1) Ich sage: Wäre Oldecop in der Tetzelfrage nicht so unzuverlässig. Da nämlich, wie oben nachgewiesen worden, in Oldecop's Bericht über Tetzel's Ablaßpredigt und dessen Streit mit Luther eine ganze Reihe von unrichtigen Angaben vorkommen, so haben wir keine Gewähr dafür, daß die Worte, die Oldecop dem Ablaßprediger in den Mund legt, wirklich von Tetzel gesprochen worden sind. Aus den nicht genügend beglaubigten Worten läßt sich daher kein sicherer Schluß ziehen.

Digitized by Google

sich in zwei Thesen zergliedern, nämlich: 1) Will man den Abgestorbenen einen Ablaß zuwenden, so genügt es, die vorgeschriebene Geldspende zu entrichten; daß man dabei im Stande der Gnade sei, ist nicht erfordert. 2) Ein vollkommener Ablaß kommt sofort nach Erfüllung der vorgeschriebenen Bedingungen derjenigen Seele, welcher man ihn zuwenden will, seinem ganzen Umfange nach zu Gute, mit anderen Worten, diese Seele wird vermittelst des Ablasses aus dem Fegfeuer erlöst. Was sagt nun Oldecop in Bezug auf diese zwei Thesen?

Was zunächst die erste These betrifft, erklärt vielleicht Oldecop, daß Tetzel zur Gewinnung des Ablasses für die Verstorbenen den Stand der Gnade oder reumüthige Beichte gefordert hat? Majunke (S. 18) bejaht diese Frage; nach ihm hätte Tetzel, Oldecop zufolge, auch beim Ablaßerwerb für Verstorbene den Gnadenzustand des Lebenden gefordert (S. 18). Hat doch Tetzel, nach Oldecop, gepredigt: „Man möge auch, wem Gott die Gnade verleihe und es in seinem Vermögen wäre, für seine verstorbenen Eltern und Freunde Ablaß lösen.“ M. legt den Nachdruck auf das Wort Gnade. Voriges Jahr hat er in seinen „Geschichtslügen“ (S. 274) den Satz: „Wem Gott die Gnade verleihe“, auf den Ablaß, der den Verstorbenen zu Theil werde, bezogen. Nachdem ich in meiner Tetzelschrift (S. 157) nachgewiesen habe, daß diese Auffassung unhaltbar sei, so bezieht er nun jenen Satz auf den Gnadenzustand des Lebenden. Allein auch diese Erklärung ist nicht zutreffend. Der Satz: „Wem Gott die Gnade verleihe“, entspricht den Worten der Mainzer Ablaßbulle: Si qui pietate commoti [1]), und kann nur folgenden Sinn haben: Wem Gott den frommen Gedanken, den guten Willen einflößt, den Seelen im Fegfeuer zu helfen. Es handelt sich also nicht um die heiligmachende Gnade oder um den Gnadenzustand, sondern um eine fromme innere Anregung.

Uebrigens wird die heiligmachende Gnade bei solchen Gläu-

1) Concedimus ut si qui parentes, amici aut ceteri Christifideles *pietate commoti* pro ipsis animabus in purgatorio aliquam elemosynam erogaverint etc.

Digitized by Google

bigen, die eine Todsünde auf dem Gewissen haben, in der Regel durch reumüthige Beichte wiedergewonnen. Hat nun aber Tetzel zur Gewinnung des Ablasses für die Verstorbenen reumüthige Beichte gefordert? Nicht im Geringsten! M. nennt das allerdings eine unerwiesene Behauptung: „So lange uns Paulus nicht einen Ohrenzeugen vorführt, der aussagt: Tetzel habe gepredigt: Wenn ihr Ablaß für die armen Seelen erwerben wollt, braucht ihr keine Reue für euere Sünden zu haben. Ihr braucht nur Geld zu zahlen! so lange ist in Bezug auf den entscheidenden Punkt gar nichts bewiesen" (S. 10.) Nun, einen solchen Ohrenzeugen kann ich anführen, und zwar einen Ohrenzeugen „ersten Ranges", Oldecop! Oldecop nicht etwa nach „Paulus'scher Methode", oder wie M. in seiner noblen Weise sich ausdrückt (S. 40), nach der Methode „à la Doctor Eisenbart" umgedeutet, sondern Oldecop, erklärt von einem Gewährsmanne, dessen hohe Autorität auch Majunke nicht ablehnen wird. Es ist nämlich Dr. Majunke selber, der voriges Jahr erst in seinen „Geschichtslügen" (S. 287) erklärt hat: „Hier (d. h. beim Ablasse für Verstorbene) war also (nach Oldecop) Beichte resp. Reue nicht erforderlich." Die „Paulus'sche Methode" begnügt sich indessen nicht mit der Aussage eines ganz unzuverlässigen Ohrenzeugen, sie fordert strengere Beweise. Diese Beweise liefert aber Tetzel selber, der besser als irgend ein Ohrenzeuge uns bezeugen kann, was er gelehrt und gepredigt hat.

In der Mainzer Ablaßinstruction, nach welcher sich Tetzel in seinen Predigten zu richten hatte, heißt es: „Es ist nicht nöthig, daß jene, die für die Seelen Geld in den Kasten einlegen, Reue im Herzen haben und beichten, da dieser Ablaß sich blos (duntaxat) auf den Gnadenstand stützt, in welchem der Verstorbene verschieden, und auf die Geldspende, die ein Lebender für ihn entrichtet." Selbst wenn keine anderweitigen Aeußerungen von Tetzel vorliegen würden, müßte man schon auf Grund dieser Ablaßinstruction annehmen, daß er auf der Kanzel gelehrt habe, zur Gewinnung des Ablasses für die Verstorbenen sei reumüthige Beichte nicht erfordert. Indessen hat er selber jeden Zweifel unmöglich gemacht. In seinen Thesen hatte Luther den Ablaßpre-

Digitized by Google

digern vorgeworfen, daß sie lehrten, zum Ablasse für die Verstorbenen sei Reue nicht vonnöthen; er hatte dies eine unchristliche Predigt genannt. Was hat nun Tetzel auf einen solchen Vorwurf geantwortet? Hat er vielleicht erwidert, daß solche „unchristliche" Dinge nicht gepredigt worden seien? Nein, im Gegentheil! Die von Luther und auch von katholischen Theologen bekämpfte Ansicht stellt er schlechtweg in seltsamer Uebertreibung als „christliches Dogma" hin.

Trotzdem behauptet Majunke, man könne nicht beweisen, daß Tetzel die von Luther den Ablaßpredigern vorgeworfene Lehre gepredigt habe! Man kann sogar, meint er, das Gegentheil beweisen. Ist doch von Tetzel eine Instruction vorhanden, „welche Paulus nicht mittheilt, worin auch beim Ablaßbewerb für Verstorbene der Gnadenzustand des Lebenden gefordert wurde". In der betreffenden Instruction heiße es nämlich, daß man durch den Ablaß „bei Darbringung eines verhältnißmäßig geringen Geldopfers durch Vermittelung von Reue und Beichte die Seele sicher von dem Fegfeuer befreien könne, weil der Ablaß ein vollkommener sei" (S. 18). Sehr mit Unrecht behauptet M., daß ich diese Instruction nicht mitgetheilt habe; sie steht in meiner Tetzelschrift (S. 135). Allerdings habe ich nicht, wie Majunke, den Fehler begangen, diese Instruction auf den Ablaß für die Verstorbenen zu beziehen[1]). Es handelt sich darin ganz sicher nur um den Ablaß für die Lebenden, wie aus dem lateinischen Texte unzweifelhaft hervorgeht: Capiatis litteras salvi conductus... quibus mediantibus poteritis animam a manibus inimicorum liberare et ad felicia regna mediante contritione confessioneque tutam et securam sine aliqua poena purgatorii perducere. Also nicht um die Befreiung eines Verstorbenen aus den Peinen des Fegfeuers handelt es sich, sondern um die Bewahrung der noch Lebenden vor den Fegfeuerstrafen. Oder will vielleicht M. behaupten, daß die Seelen

1) Majunke ist hier allem Anscheine nach von Kawerau irregeführt worden, der in der oben angeführten Broschüre (S. 15) jene Instruction ebenfalls auf den Ablaß für die Verstorbenen bezieht.

Digitized by Google

im Fegfeuer „ohne jedwede Fegfeuerstrafe" (sine aliqua poena purgatorii) sind? Und hat er denn nicht gesehen, was weiter in derselben Instruction bezüglich der erwähnten litterae salvi conductus zu lesen ist? Cum his litteris confessionalibus poteritis semel in vita in omnibus casibus, quatuor exeptis sedi apostolicae reservatis, habere plenariam omnium poenarum usque tunc debitarum (indulgentiam) . . . et postea in articulo mortis plenariam omnium peccatorum et poenarum indulgentiam . . . Et non vultis pro quarta parte floreni recipere has litteras, quarum virtute non pecunias, sed animam divinam et immortalem tutam et securam ducere poteritis ad patriam Paradisi.

Man sieht, es ist hier die Rede von den damals üblichen Beicht- oder Ablaßbriefen, kraft deren der Beichtvater, den man sich wählte, die Vollmacht erhielt, dem Beichtenden einmal im Leben und dann wieder in der Todesstunde einen vollkommenen Ablaß zu ertheilen. Des Ablasses für die Verstorbenen wird in jener Instruction gar nicht gedacht, obschon M. noch eine weitere Erwähnung dieses Ablasses darin entdeckt haben will: „Des Weiteren hat Tetzel noch den Pfarrern anempfohlen, bei der Belehrung über den Ablaß das Volk zu Reue und Beichte auch dann anzuhalten, wenn jemand Erlaß der Sündenstrafen nicht nur für sich, sondern auch für Verstorbene begehrte, denn, so heißt es in der Instruction, bei den Abläßen für Lebende werden die Verstorbenen immer miteingeschlossen" (S. 18). Hier hat M. etwas in die Instruction hineingelegt, was nicht darin steht. Es wird darin bloß gesagt, daß der Inhaber des Beichtbriefes sammt dessen Angehörigen Antheil haben werden an den geistlichen Gütern der Kirche. Diese Antheilnahme an den geistlichen Gütern der Kirche darf aber nicht verwechselt werden mit dem Ablasse, wie ich bereits in meiner Tetzelschrift (S. 87) hervorgehoben habe. Auch hat Tetzel keineswegs den Pfarrern empfohlen, bei der Belehrung über den Ablaß das Volk zu Reue und Beichte auch dann anzuhalten, wenn jemand Erlaß der Sündenstrafen nicht nur für sich, sondern auch für Verstorbene begehrte. Von allem dem steht nichts in der Instruction. Wie

Digitized by Google

konnte also M. dazu kommen, eine solche unzutreffende Behauptung aufzustellen?

Es bleibt also dabei: Zur Gewinnung des Ablasses für Verstorbene hat Tetzel weder reumüthige Beichte noch Gnadenstand gefordert. M. scheint übrigens selber nicht recht davon überzeugt zu sein, daß im Berichte Oldecop's das Wort „Gnade" den Gnadenstand des Lebenden oder die heiligmachende Gnade bedeute. Er schreibt nämlich: „Schließlich kommt auch nichts darauf an, in welcher Bedeutung man oben das Worte „Gnade" verstehe. Jedenfalls hat Tetzel nach Oldecop gepredigt, daß die Gnade und nicht das Geld im Kasten das Entscheidende beim Ablaß sei" (S. 19). Will M. damit sagen, daß Tetzel gepredigt habe, es könne der Ablaß für die Verstorbenen nur gewonnen werden durch eine Geldspende, die durch die „Gnade", d. h. durch eine übernatürliche Anregung hervorgerufen werde, nicht aber durch eine Geldspende, die aus natürlichem Mitleid geschehe, so hat er wieder nicht das Richtige getroffen. Wäre der Satz: „Wem Gott die Gnade verleihe", in sensu exclusivo zu verstehen, d. h. würde er bedeuten: Nur wer von der Gnade Gottes geleitet werde, könne den Ablaß gewinnen, so müßte man den unmittelbar folgenden Satz: „Und es in seinem Vermögen wäre", ebenfalls in sensu exclusivo erklären und sagen, Tetzel habe gepredigt: Nur wer Geld habe, könne den Ablaß erwerben. Hiermit wären aber die Armen von der Gewinnung des Ablasses ausgeschlossen gewesen, was doch Majunke (S. 17), und mit vollem Rechte, verneint. Zudem sagt Oldecop nicht, Tetzel habe gepredigt: Wem Gott die Gnade verleihe, der gewinne den Ablaß; sondern: Wem Gott die Gnade verleihe, der möge den Ablaß lösen, d. h. der möge die vorgeschriebene Geldspende entrichten, um den Ablaß zu gewinnen. Will nun aber M. vielleicht behaupten, daß Tetzel jene, die nicht von der Gnade, sondern von natürlichem Mitleid geleitet wurden, von der Geldkiste fernhalten wollte? Und wie hätten denn die Leute unterscheiden können, ob sie von der Gnade oder von natürlichem Mitleid geleitet würden? Der Sinn der beiden Sätze kann also nur folgender sein: Wem Gott den frommen Gedanken, den guten Willen einflößt, den Verstorbenen zu Hilfe zu eilen, und wer die nöthigen

Digitized by Google

Geldmittel besitzt, der möge den Ablaß für die Verstorbenen zu gewinnen suchen. Damit wird aber nicht gesagt, daß, wer ohne übernatürliche Anregung, aus bloß natürlichem Mitleid handle, den Ablaß nicht gewinnen könne. Mit dieser Interpretation stimmen die von Tetzel in Frankfurt vertheidigten Ablaßthesen sowie die Mainzer Ablaßinstruction vollkommen überein. Während letztere Instruction ausdrücklich erklärt, daß zur Gewinnung des Ablasses für die Verstorbenen von Seiten der Lebenden nur (duntaxat) eine Geldspende erfordert sei[1]), lehrt Tetzel in den Frankfurter Thesen, daß die Giltigkeit dieses Ablasses sich nicht auf die Gesinnung der Lebenden stütze und daß daher auch ein Sünder ihn gewinnen könne[2]). Man kann übrigens nur staunen, daß M. einer Aeußerung, bezüglich deren, bei der notorischen Unzuverlässigkeit Oldecop's in der Tetzelfrage, wir nicht die geringste Gewähr haben, ob Tetzel in der That sie gethan habe, eine so große Bedeutung beilegt, während er ungleich wichtigere Quellen, wie die Mainzer Ablaßinstruction und die Frankfurter Thesen, so wenig berücksichtigt.

Sowohl aus diesen beiden Quellen als aus dem Berichte Oldecop's ergibt sich mit Sicherheit, daß Tetzel gelehrt habe, zur Gewinnung des Ablasses für die Verstorbenen genüge es, die vorgeschriebene Geldspende zu entrichten; reumüthige Beichte oder Gnadenstand sei hierzu nicht vonnöthen. Daß zudem Tetzel gepredigt habe, der vollkommene Ablaß komme dieser oder jener Seele seinem ganzen Umfange nach zu Gute, mit andern Worten, daß Tetzel gepredigt habe, vermittelst des Ablasses werde die Seele, für die man Geld spende, aus dem Fegfeuer erlöst, bezeugt ebenfalls Oldecop; berichtet er doch, Tetzel habe gepredigt: „Man möge auch,

1) Nec opus est quod contribuentes pro animabus in capsam sint corde contriti et ore confessi, cum talis gratia charitati in qua defunctus decessit et *contributioni vivantis duntaxat innitatur.*

2) These 82: Quando indulgentiae pro purgandis impetratae per modum suffragii virtutem suam *nequaquam habeant ex impetrantis dispositione*, sed ex potestatem habentis applicatione et defuncti, dum viveret, charitate, delira est quaestio, cur *inimico* id conceditur et non animae, cum id pro quo conceduntur veniae, agere nequeant purgandae.

Digitized by Google

wem Gott die Gnade verleihe und es in seinem Vermögen wäre, für seine verstorbenen Eltern und Freunde den Ablaß lösen und (sie) aus der Pein des Fegfeuers lösen." Hiermit vergleiche man eine Instruction, die allgemein Tetzel zugeschrieben wird und worin er unter anderm den Predigern anempfiehlt, den Gläubigen zu sagen: „Hört ihr nicht die Stimme eurer Eltern und anderer Verstorbenen, die da rufen: Erbarmet euch, erbarmet euch meiner, denn die Hand des Herrn hat mich getroffen. Wir schmachten in den qualvollsten Peinen, aus denen ihr uns mit einem kleinen Almosen loskaufen könntet ... So leicht könntet ihr uns befreien, und ihr wollet nicht!"

Es muß also zugegeben werden: Auch nach Oldecop predigte Tetzel, daß die Gläubigen, selbst wenn sie nicht im Stande der Gnade seien, durch die vorgeschriebene Geldspende eine bestimmte Seele aus dem Fegfeuer befreien können. Dies ließ sich dann volksthümlich, aber derb und drastisch, in das verrufene Sprüchlein kleiden: Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt [1]).

Nachdem wir in den obigen Ausführungen nach streng kritischer Methode Oldecop's Bericht über Tetzel auf seinen wahren Werth zurückgeführt haben, können wir, der Vollständigkeit halber, nicht umhin, Majunke's Schlußbemerkungen dem Leser mitzutheilen:

„Der Versuch (die unbequeme Quelle Oldecop zu beseitigen) ist derartig mißlungen, die Prämissen und Syllogismen, welche Paulus zu Tage fördert, verstoßen dermaßen gegen alle wissenschaftliche Methode, daß kein ernsthafter Kritiker sie jemals acceptiren wird. So sind Strauß und Renan mit den Evangelien umgegangen, wie Paulus mit Oldecop. Nach solcher Methode kann

1) Wenigstens behauptet jetzt Majunke nicht mehr, wie noch voriges Jahr in seinen „Geschichtslügen" (S. 274. 293): „Alle inneren und äußeren Gründe sprechen dafür, daß Luther das Verslein: Wenn das Geld u. s. w. selbst erdichtet hat. Der erste, der den Tetzel unterschobenen Satz: Wenn das Geld u. s. w. in die Literatur gebracht hat, war Luther." Inzwischen ist M. durch die „Stimmen aus Maria-Laach" (1898. 1. Heft. S. 100) und durch meine Tetzelschrift belehrt worden, daß jener Satz schon im Jahre 1482, zu einer Zeit, da Luther noch nicht geboren war, von der Pariser Sorbonne formell verurtheilt worden ist.

Digitized by Google

man kurzweg alles Mißliebige in allen Geschichtsquellen wegdisputiren und dabei Recht behalten ... Die Ausführungen von Paulus über Oldecop sind dermaßen gegen alle wissenschaftliche Methode, ja selbst gegen die einfachsten Regeln der Logik und Kritik ausgefallen, daß wir sie hier noch einmal im Zusammenhange hersetzen wollen." M. theilt dann den Abschnitt meiner Tetzelbiographie, in welchem von Oldecop die Rede ist, wörtlich mit, um folgendes Verdict darüber auszusprechen: „Wenn irgend eine Facultät irgend einer Universität einen Preis dafür aussetzen würde, den Modus anzugeben, wie man eine einer vorgefaßten Meinung widersprechende Geschichtsquelle ausmerzen oder bis zur Unschädlichmachung umdeuten soll, so könnte Paulus einer der ersten Bewerber sein. Denn schon in seiner 1898 erschienenen Schrift über Luther's Lebensende bestand seine Haupttendenz darin, die dem Luthermythus entgegentretenden katholischen Quellen zu entkräften, umzudeuten oder ganz zu beseitigen [1]). Diesmal hat er es aber mit Oldecop selbst denen, welche sich auf dem Gebiete der Sophistik vieles gefallen lassen, gar zu arg gemacht. Seine Methode, mit den Geschichtsquellen à la Doctor Eisenbart zu verfahren, tritt hier gar zu drastisch zu Tage. Man sieht es mit eigenen Augen, wie er den Rücken der Weltgeschichte nach seinem Phantasierock zuschneidet, während er dabei zwischen zwei Stühle geräth. In dieser Isolirung nützt ihm aller Sammelfleiß nichts; denn Fleiß ohne überzeugende Kritik ist ein blätterreicher Baum mit tauber Frucht."

Das Urtheil über diese so wenig maßvollen Behauptungen kann ich in aller Gemüthsruhe dem verständigen Leser überlassen. Zum Schlusse sage ich nur soviel: Dr. Majunke hat mit seiner Tetzelbroschüre weder sich selbst noch der Wissenschaft einen Dienst geleistet.

1) Merkwürdig ist dabei nur, daß alle hervorragenden katholischen Zeitschriften Deutschlands meiner Beweisführung, daß die Erzählung von Luther's Selbstmord als eine Fabel zurückzuweisen sei, zugestimmt haben. Es genüge hier, folgende wissenschaftliche Zeitschriften zu nennen: Historisch-Politische Blätter, Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, der Katholik, Passauer Monatsschrift, Römische Quartalschrift, Tübinger theol. Quartalschrift, Stimmen aus Maria-Laach, Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie u. s. w.

Digitized by Google

XXXIX.

Conrad Treger.

Ein Auguſtiner des 16. Jahrhunderts.

(Von Dr. N. Paulus.)

(Schluß.)

Folgenſchwerer ſollte für Treger ein anderes Anerbieten werden, das er einige Monate ſpäter durch den Druck bekannt machte. Am 12. März 1524 veröffentlichte er über die Autorität der Kirche und der Concilien hundert Theſen, die er auf Anſuchen des Rathes von Freiburg in der Schweiz in ſeiner Vaterſtadt zu vertheidigen beabſichtigte [1]). In dem Widmungsſchreiben an den Biſchof von Lauſanne, Sebaſtian von Montfaucon, dd. Straßburg, 3. März 1524 [2]), hebt er hervor, wie ſchwierig es ſei, die lutheriſchen Sectirer zurechtzuweiſen, da ſie nur aus der hl. Schrift, welche ſie willkürlich erklären, widerlegt werden wollen. Der Willkür der Häretiker gegenüber müſſe man ſich an eine beſtimmte Glaubensregel halten; dies ſei die Autorität der Kirche und der allgemeinen Concilien.

In den Theſen ſelbſt betont der Auguſtiner zuerſt, daß Gott allein nicht irren könne, daß dagegen alle Menſchen als ſolche dem Irrthume unterworfen ſeien, wie dies die Beiſpiele auch der erleuchtetſten, eines Paulus und Petrus, beweiſen. Aus dem bloßen Umſtande, daß die Apoſtel und Evangeliſten etwas geſchrieben

1) Ad Reverendum in Christo P. et Illustrem principem Fabianum (!) de monte Falcone Lausanensem Episcopum paradoxa Centum fratris Conradi Tregarii Helvecii Augustinianae familiae per superiorem Germaniam provincialis de ecclesiae Conciliorumque auctoritate. Impressum Argentine per Iohannem Grieninger in die S. Gregorii. Anno 1524. 10 Bl. 4°.

2) Treger widmete ſeine Theſen dem Biſchof von Lauſanne, quod in Friburgo inclita Helvetiorum civitate, quae tuae diocesis, nobis autem patria est, ea disputanda susceperimus. Da ihn der Freiburger Senat zur Abhaltung einer Disputation erſucht habe, placuit nobis tantis amicis morem gerere.

Digitized by Google

haben, könne man daher nicht ohne weiteres folgern, daß wir dies als die pure Wahrheit zu glauben haben; wir müssen auch wissen, daß die Apostel ihre Schriften aus Eingebung des heiligen Geistes geschrieben haben. Hierüber kann uns aber nur die vom Geiste Gottes geleitete Kirche volle Sicherheit verschaffen. Die unfehlbare Kirche ist es, die uns lehrt, welche Bücher der hl. Schrift beizuzählen sind; sie allein ist in der Lage, die wahren von den falschen Schriften zu unterscheiden. Ebenso ist es auch die Kirche, die uns über den wahren Sinn der hl. Schrift Aufschluß gibt. Es genügt daher nicht, sich auf die bloße Bibel zu berufen, da ja die hl. Schrift von jeher der Tummelplatz aller Häresien gewesen; man müsse vielmehr die sichtbare Kirche als die unfehlbare Glaubensregel anerkennen. Die Kirche spricht sich aber vor allem in den allgemeinen Concilien aus, deren Entscheidungen in Glaubenssachen als unfehlbar anzunehmen sind. Am Schlusse seiner streng logischen Ausführungen, denen auch Wimpheling großes Lob spendete[1]), spricht Treger sein Bedauern aus, daß die schon von den Aposteln eingeführte Sitte, Concilien abzuhalten, vernachlässigt worden sei. Wäre die so nothwendige Institution immer beobachtet worden, so würden sich gewiß nicht so viele Secten und Spaltungen in der Kirche finden; da man aber den heilsamen Gebrauch außer Acht gelassen, sei das Uebel in der Kirche so weit gediehen, daß man die Hoffnung auf eine Reform beinahe aufgeben müsse; denn jeder suche nur das Seine, nicht das, was Christi ist[2]).

---

1) Am 2. November 1524 sprach Wimpheling in einem Briefe an einen Freund den Wunsch aus, daß Treger's Thesen in's Deutsche übersetzt werden. Quomodo conclusiones centum Tregeri tamdiu premuntur in tenebris? Cur *doctissimus* ille provincialis non dat operam ut prodeant in lucem? Si in theutonica imprimerentur, o quot sunt apud nos, qui avide legerent, praesertim ex magistratu qui non seducitur sicut vilis plebecula. Mitgetheilt von Barrentrapp in der Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. XVI (1895), S. 288.

2) These 100: Cum saluberrimus hic mos neglectui sit habitus, usque adeo ecclesiae malum occaluit, ut de ejus reformatione, quaerentibus omnibus quae sua sunt, et non quae Ihesu Christi, *ferme* conclamatum sit. Capito (Antwurt I1a) und Butzer (Bericht Q2a), welche diese Klage gegen Treger verwerthen, haben in ihrer Uebersetzung das Wörtchen

Digitized by Google

Von Straßburg hatte Treger in dieser Schrift gar nicht gesprochen[1]). In dem Widmungsschreiben hatte er ausdrücklich bemerkt, daß er die Disputation in Freiburg abhalten wolle; zudem hatte er sich bereit erklärt, seine Thesen überall zu vertheidigen, wo es ohne Gefahr geschehen könne[2]). Nun hatten aber die Straßburger Prediger schon im September 1523 die Zulassung einer öffentlichen Disputation vom Bischofe durch den Magistrat begehren lassen; sie waren jedoch abschlägig beschieden worden[3]). Als sie dann im Februar 1524 ihre Bitte um eine Disputation erneuerten, bekamen sie auch vom Rathe eine abschlägige Antwort[4]).

---

ferme ausgelassen. Auch J. W. Baum (S. 245) behauptet, Treger gestehe, mit dem Verderben in der Kirche sei es so weit gekommen, „daß man an ihrer Reformation verzweifeln müsse".

1) Ganz irrig behauptet demnach Jung, Treger habe die hundert Thesen zu einer Disputation nach Straßburg ausgeschrieben. „Der Rath in Freiburg, welcher strenge bei der Altgläubigkeit beharrte, sah in Treger eine rüstige Stütze derselben und begünstigte ihn durch Ertheilung reicher Pfründen. (In seiner Widmung an den Bischof von Lausanne spricht Treger nicht von „reichen Pfründen", wohl aber von großen Wohlthaten, magna in nos collata beneficia, die ihm vom Freiburger Magistrat zu Theil geworden.) Diese zu verdienen und mehr noch sich in seiner Würde, welche wechseln sollte, zu erhalten, schrieb er nach dem Vorgange der Zwinglischen Disputation in Zürich einen ähnlichen Streit nach Freiburg aus. (Dies waren eben die hundert Paradoxa, was Jung übersehen hat.) Schon in diesen Sätzen soll mehreres von den früher von ihm aufgestellten Ansichten abweichen; noch weiter ging er aber in den hundert Paradoxen, welche er im März 1524 zu einer Disputation nach Straßburg ausschrieb" (S. 277 f.). Auf Grund dieser irrigen Annahme spricht Jung (S. 279) von einer „Herausforderung" der Straßburger Prädicanten durch Treger. G. W. Baum (S. 246) behauptet sogar, der „feige und doch giftige Augustiner" habe die Straßburger Prediger „trotziglich und boshaft" herausgefordert. Auch Enders (Luther's Briefwechsel V, 71) schreibt, daß Treger die Straßburger Prediger herausgefordert habe.

2) Parati cum adversariis de hiis disputationis capitibus et publice et privatim etiam ubique locorum, modo tutum sit, certamen inire.

3) Jung 161 f. A. Baum, Magistrat und Reformation in Straßburg bis 1529. Straßburg 1887. S. 29.

4) Jung 280 ff. A. Baum 46, der bei dieser Gelegenheit bemerkt (S. 47): „Dem Rath wurde wohl der steigende Einfluß der Prediger bisweilen unbequem."

Digitized by Google

Jetzt glaubten sie Treger's Ausschreiben als eine günstige Gelegenheit benutzen zu sollen, um ihr Verlangen durchzusetzen. Die Schrift des Augustiners war am 12. März (Samstag vor Judica) gedruckt und sofort ausgegeben worden [1]). Schon am folgenden Dienstag (15. März) kam sie in die Hände der Straßburger Prediger [2]). Sofort schrieb Capito im Namen der anderen Prediger an Treger einen Brief, worin er ihn ersuchte, über die veröffentlichten Thesen in Gegenwart „etlicher frommen Männer" mit den Predigern zu disputiren [3]). Dies Schreiben trugen drei ältere „Rathsfreunde" in das Augustinerkloster. Treger antwortete den Ueberbringern, er werde recht gerne die Disputation annehmen, „wenn der Bischof von Straßburg und ein ehrsamer Rath es ihm bewilligen und

---

1) Vgl. den Vermerk am Schlusse des Schriftchens und Treger's Aussage in Capito's Verwarnung C1a.

2) Dies bezeugen die Prediger selbst in ihrem Schreiben vom 16. März 1524 an den Magistrat: „Auf gestern Dienstag nach Judica ist uns behändigt worden eine Disputation durch den Druck hier ausgegangen im Namen des Augustinerprovinzials." Verwarnung C1b. Hiermit erledigen sich von selbst folgende Bemerkungen Röhrich's I, 217 f.: „Treger erbot sich, dieselben (Paradoxa) an irgend einem sicheren Orte zu vertheidigen. Ob nun aber dieses Anerbieten Treger's wirklich so ganz ernstlich gemeint gewesen sei, dies wird man wohl dahingestellt sein lassen, wenn man erfährt, daß obige Schrift bestimmt weit früher, als zu der darin angegebenen Zeit in Umlauf gesetzt worden war, daß ferner dieselbe in Straßburg absichtlich geheim gehalten, aber anderwärts reichlich verbreitet wurde . . . Die Thesen waren schon geraume Zeit außerhalb Straßburgs bekannt, als die Prediger erst dieselben zu Gesicht bekamen und nun dem Schleicher seinen Gang abmerkten . . . Capito erhielt erst am Ende des März, in der Charwoche (im Jahre 1524 fiel Ostern auf den 27. März), ein Exemplar derselben und konnte sich also nebst seinen Collegen mit Recht beklagen, daß die Schrift selbst schon vorher verbreitet gewesen." Vgl. auch J. W. Baum 245: „Während Treger diese Sätze in Straßburg Niemanden zukommen ließ, schickte er sie auswärts allenthalben hin an die Seinigen, besonders nach seiner Vaterstadt Freiburg. . . . Da kamen in der Charwoche die Sätze und Nachrichten dem Propste Capito zu: wie sich der Provinzial in aller Welt rühme, daß Niemand habe getraut, den Handschuh aufzuheben . . . Er schrieb daher zur selbigen Stunde an den ungetreuen Prahler u. s. w."

3) Der Brief ist abgedruckt in Capito's Verwarnung B4.

Digitized by Google

Sicherheit zusagen“ [1]). Die Prediger wandten sich deßhalb unverzüglich am 16. März an den Magistrat und ersuchten diesen um die gewünschte Zusage [2]). Die Stadtbehörde bewilligte sofort, daß die Disputation in Beisein einiger „verständigen“ Rathsherren in dem Kloster der Augustiner oder der Franziscaner stattfinden könne. Treger erklärte nun: Er habe die Straßburger Prediger in seinem Ausschreiben gar nicht gemeint und nur auf Bitte des Rathes von Freiburg seine Sätze in Druck ausgehen lassen. Da ihn aber die Prediger „so heftig um eine Disputation ansuchten, wäre er nicht ungeneigt, zu disputiren, wenn der Bischof von Straßburg als Ordinarius es bewillige, ohne welchen solche Dinge hier nicht wären zu bewegen“ [3]). Da die Prediger die Erlaubniß beim Bischofe nicht ein zweites Mal nachsuchen wollten, so weigerte sich Treger, die Disputation in Straßburg abzuhalten.

Den Vorwürfen gegenüber, die wegen dieser Weigerung von den Prädicanten gegen ihn erhoben wurden, erklärte er in einer späteren Schrift, er habe sich erboten, mit den Straßburger Predigern zu disputiren, „sofern von der Obrigkeit Bewilligung geschehen und Sicherheit zugesagt würde. Und wiewohl ich solches mein Erbieten billig und geziemend achte, wie ich auch glaube, daß es bei einer jeden Ehrbarkeit ermessen mag werden, so haben doch die guten evangelischen Herren daran Ursach gefunden, ihre Mannheit und Kunst bei den Ihren zu befestigen und mich allenthalben auszutragen, als ziehe ich den Spieß vom Hag ab, suche Auszug und Entschuldigung; denn in meinem Ausschreiben habe ich keiner Obrigkeit gedacht, sondern allein Sicherheit begehrt, die dann mir von einem ehrsamen Rath nicht abgeschlagen worden. Darum etliche gesagt haben, ich sei von Furcht wegen entritten und dergleichen Lügen viele ... Daß ihr aber vorwendet, ich habe allein Sicherheit begehrt und keiner Obrigkeit gedacht, so frage ich euren hohen Verstand, ob ich solche Disputation sicher und ohne Nachtheil hätte aufrichten können oder mögen wider das Verbot meines gnä-

1) Verwarnung C1a.

2) Das Schreiben der Prediger an den Magistrat ist abgedruckt in der Verwarnung C1b. C2a.

3) Verwarnung C2b.

Digitized by Google

digen Herrn des Bischofs von Straßburg als ordentlicher Obrigkeit, ja wider das Verbot der Stände des Reichs, wie der Bischof in seinem Schreiben angezeigt hat" [1]).

Obschon ein deutsches Religionsgespräch vor Laien nicht stattfinden konnte, so glaubten doch die Prediger über Treger's Thesen eine lateinische Privatdisputation anstellen zu sollen. Zu einem solchen Schulacte war die Genehmigung des Bischofs nicht erfordert. Der Provinzial folgte denn auch der an ihn ergangenen Einladung und erschien einige Male in dem Saale, in welchem die Disputation abgehalten wurde. Bei dieser Gelegenheit hat er wohl, wie Butzer berichtet, „etliche Einreden geführt, doch sich allweg bezeugt, nicht da zu sein, um zu disputiren, weil keine tauglichen Richter da wären; so die vorhanden sein würden, wollte er mit uns disputiren dermaßen, daß man ein Feuer daneben machte, alsbald den überwundenen Theil zu verbrennen" [2]). Schließlich habe er erklärt: „Es gebühre ihm nicht, weiter denn schriftlich mit uns zu handeln; haben wir etwas wider ihn, sollen wir das schriftlich gegen ihn ausrichten, schriftlich wolle er antworten" [3]).

---

1) Vermanung B1. B2. Das von Treger erwähnte Schreiben, wodurch der Straßburger Bischof Wilhelm von Honstein im September 1523 Disputationen über den Glauben in Straßburg verboten hatte, ist angeführt bei Jung 165. J. W. Baum 245 behauptet im Gegensatze selbst zu den protestantischen Quellen, Treger habe „mündlich und brieflich ausgestreut", daß die Straßburger Prediger die Disputation abgelehnt hätten. Auf Grund dieser falschen Annahme spricht dann Baum 248 von dem „Lügensystem der frechen Prahlerei" des Augustiners.

2) Ein solches Anerbieten kommt uns heute wie eine Prahlerei vor; zu jener Zeit wurde es indessen oft gemacht, sowohl bei den Protestanten als bei den Katholiken. Gerade in der Schrift, in welcher Butzer von Treger's Anerbieten erzählt, bietet sich der Straßburger Prediger selber mehrmals zum Tode an, wenn man nachweisen könne, daß er irrig lehre. Vgl. Butzer's Bericht D4a. F4a. G1a. Q3b.

3) Butzer's Bericht A2b. A3b. Röhrich 1, 221, dem Schulte folgt, versetzt diese Privatdisputation irrig in's Spätjahr; sie hat noch vor der Ostermesse stattgefunden. Vgl. Butzer's Bericht A3a. Daß Treger nach der Veröffentlichung seiner Thesen sich nach Freiburg begeben habe, wie Röhrich und andere behaupten, muß verneint werden. Enders hat in seiner verdienstvollen Ausgabe von Luther's Briefwechsel (Bd. V, 71) allzu leicht den Be-

Digitized by Google

Capito veröffentlichte nun eine Schrift, in welcher nicht nur Treger's Lehre arg entstellt, sondern auch dessen Eintreten für den katholischen Glauben unlauteren Beweggründen zugeschrieben wurde [1]). Ueber letztern Punkt ist schon weiter oben das Nöthige gesagt worden. Was die Entstellung der Lehre Treger's betrifft, so sei hier bloß erwähnt, daß dem Augustiner vorgeworfen wird, er leugne die göttliche Autorität der hl. Schrift. So heißt es gleich im Vorworte, das von dem Buchdrucker Köpfel unterschrieben ist: Die Gegner „gestehen frei, daß sie der Schrift nicht glauben, sondern allein der Kirche, wie Bruder Conrad in seiner Disputation gestanden hat . . . Jetzund, Gottlob, ist es am End, so sie dahin gebracht sind, daß sie die Schrift leugnen; jetzund ist offenbar der Greuel ihres Herzens, von welchem in dieser Verwarnung unsere Prädicanten und Brüder handeln". Capito seinerseits erklärt, die „ganze Summa" von Treger's Disputation gehe dahin, „daß die Schrift der Evangelisten und Apostel ungewisse und irrige Menschenschrift sei, die keine Anleitung des Glaubens habe, wo sie nicht von der Kirche unterstützt werde". „In Summa, darauf beharrt

---

hauptungen Röhrich's und Baum's Glauben geschenkt, indem er schreibt „Treger hatte die Straßburger . . . zur Disputation herausgefordert, war aber dann, um derselben auszuweichen, in die Schweiz gegangen. Um seinen dortigen Prahlereien zu begegnen, ließ Capito u. s. w." Kaum hatte Capito im April seine Verwarnung veröffenlicht, so verfaßte sofort Treger anfangs Mai in Straßburg die unten anzuführende Antwort. Dann hielt er in demselben Monat Mai ein Provinzialcapitel ab; wo, wird nicht gesagt. Compendium 91. Die nach Freiburg ausgeschriebene Disputation hat überhaupt nicht stattgefunden, wie Butzer (Bericht D 3a) bezeugt. Demnach ist auch Riffel (Kirchengeschichte der neuesten Zeit. Bd. III. Mainz 1846. S. 505) zu berichtigen.

1) Verwarnung der diener des worts und der Brüder zu Straßburg An die Brüder von Landen und Stetten gemayner Eydgnoschafft. Wider die Gotslesterige Disputation bruder Conradts Augustiner Ordens Provincial. Ohne Ort (Straßburg). M.D.XXIIII. 16 Bl. 4°. F. Mentz (Bibliographische Zusammenstellung der gedruckten Schriften Butzer's. Straßburg 1891. Nr. 6) schreibt dies Schriftchen irrig Butzer zu. Capito (Antwurt B 2b. E 4b) selber erklärt, daß er die Verwarnung verfaßt habe; dasselbe bezeugt auch Butzer. Bericht A 2b.

Digitized by Google

er, daß die Evangelisten und Apostel aus sich selbst und nicht der Geist Christi durch sie geredet habe" [1]).

Solche Behauptungen konnte der Augustiner nicht ohne Antwort lassen. Er schrieb sogleich eine längere Erwiederung, die jedoch erst Ende August ausgegeben wurde [2]). „Daß dies Büchlein so lange sich verzogen," bemerkt er in einem kurzen Vorwort an den Leser, „ist die Ungestümigkeit der Widerpartei in Ursach; denn sie hat es dahin gebracht, daß wenige Drucker gefunden werden, die, was ihr zuwider ist, drucken wollten oder dürften. Und so mir Gott um einen Drucker geholfen, hat er anders zu drucken gehabt, das er vorher vollenden hat müssen" [3]).

In seiner Schrift hebt Treger zuerst hervor, daß die neue Lehre, die jetzt unter dem Schein des Evangeliums ausgebreitet werde, nichts anderes sei, als „die verdammte giftige böhmische Ketzerei sammt andern von der Kirche verdammten Irrthümern". „Dieweil ich aber bemerkt habe, daß Anhänger dieser Ketzerei sich

---

1) Verwarnung C4.

2) Vermanung bruder Conradts Treger Augustiner ordens durch hohe Teutsche land Provincial an ein lobliche gemeyne Eydgnoßschafft vor der Böhemschen ketzerei und antwurt Uff ein lugenthafft gotslestrig buch von etlichen so sich diener des worts heissen, an ein gemeyne Eydgnoßschafft diß jars im Aprilen ußgangen. Anfangs des Meyen. Ohne Ort. M.D.XXIIII. 24 Bl. 4°. Auf der Rückseite des Titelblattes steht der Vermerk: „Gedruckt und vollendet an S. Bernhards tag des hl. Abts." Ein Exemplar dieser seltenen Schrift, die ich umsonst in verschiedenen Bibliotheken Deutschlands gesucht habe, verwahrt die Universitätsbibliothek zu Freiburg i. d. Schweiz. Herr Bibliothekar Dr. Holder hatte die Freundlichkeit, mir dasselbe zuzusenden. Ein anderes Exemplar, wie Weller (Repertorium Nr. 3197) bezeugt, befindet sich in der Stadtbibliothek zu Zürich. Daß Treger's Schrift, wie Weller bemerkt, auch zu Freiburg i. Breisgau vorhanden sei. ist unrichtig. Wie die dortige Bibliothekverwaltung mir mittheilte, ist die Schrift weder auf der Universitätsbibliothek, noch auf der Stadtbibliothek zu finden. Weller muß demnach beim Ordnen seiner Aufzeichnungen beide Freiburg miteinander verwechselt haben.

3) Hiermit erledigt sich auch die Bemerkung des Chronisten J. Fr. Schmidt aus dem 17. Jahrhundert, daß Treger eine Druckerei in seinem Kloster eingerichtet habe. Wie andere Autoren, so habe ich selber in meiner Schrift über Hofmeister (S. 150) diese irrige Angabe angenommen.

Digitized by Google

besonders mit hohem Ernst bearbeiten, eine mannhafte Eidgenossenschaft zur Annehmung solches Irrthums mit ihrem scharfistigen Geschwätz zu bewegen", habe er seine hundert Thesen veröffentlicht, „willens, die bei euch meinen Herren an welchem Orte, der von mir begehrt würde, zu disputiren". Dies sei indessen „von etlichen guten Herren hier zu Straßburg" sehr übel aufgenommen worden, vielleicht weil sie besorgten, „daß durch Antastung des Handels ihr unredlich, faul, schädlich Fürnehmen offenbar werde, denn sie kein frei Erkenntniß und Verhör, als allein von denen, so sie verführt, erleiden mögen". Sie haben daher eine Verwarnung an die Eidgenossen ausgehen lassen. Er wolle nun ihre „unverschämten Lügen" vor aller Welt kund thun, um so die Eidgenossen vor den „falschen verführerischen Propheten" zu warnen.

Der Augustiner widerlegt dann nicht weniger als siebenzehn „Lügen", welche die Schrift der Straßburger Prediger gegen ihn enthalten soll: Daß er nämlich nicht gewagt habe, sich mit den Prädikanten in eine Disputation einzulassen, daß er die Eidgenossen zu verwirren suche, daß er in Constanz den Straßburger Magistrat geschmäht habe, daß er früher anders gelehrt, durch römisches Gold aber sich habe bestechen lassen, daß er die göttliche Autorität der hl. Schrift nicht anerkenne u. s. w. Bezüglich der Entstellung seiner Lehrsätze bemerkt Treger: „Ich kann, Gott sei mein Zeuge, nicht anders achten, denn daß ihr entweder aus großer Unwissenheit meine Artikel nicht verstanden oder aber gar nichts wider sie einzubringen gewußt habet; darum ihr dann eure eigenen Lügen und Tandmähren mir habet zuschreiben müssen, und die männlich und höflich anfechten, damit ihr bei den Euern gesehen würdet, etwas gethan zu haben, denn ihr ja bisher meine Beschlußreden mit keinem Worte angetastet, sondern euer eigen Gedicht und Lügen mir zugelegt habet." Dies sei besonders der Fall hinsichtlich der Thesen über die Autorität der hl. Schrift.

„Sie sagen, ich hätte geschrieben, die Apostel haben aus ihrem eigenen Hirn und Verstand und nicht der Geist Gottes durch sie geredet oder geschrieben. Da kann ich nicht anders glauben, denn daß euer Geist euch zu lügen ohne alle Scham für und für bringe. Denn ob ich schon gelehrt und geschrieben habe, was denn auch

Digitized by Google

die Wahrheit ist, und ihr selbst gestehen müßt, daß ein jeder Mensch, wie heilig er sei, so er von dem Seinen hinzuthut, möge irregehen, als ein Mensch, und daß die Zwölfboten auch etwan menschliche Blödigkeit und Unwissenheit angezeigt haben, auch zu Zeiten irre gegangen seien, so habe ich doch das aus der Schrift lauter und klar bewährt, so daß weder ihr noch ein anderer Mensch es umstoßen kann . . . Wie schließt ihr aber daraus, daß sie aus ihrem eigenen Hirn und Verstand und nicht aus dem Geiste Gottes geredet und geschrieben haben? Von welchem Schulmeister habt ihr so große Kunst, aus welcher Logica habt ihr solche hohe Spitzfindigkeit gelernt?" [1]

Mit Rücksicht auf das vom Drucker Köpfel unterzeichnete Vorwort, worin behauptet wurde, Treger und Murner hätten ohne alle Scheu die Schrift verworfen, erklärt der Augustiner, nachdem er zuvor bemerkt hatte, daß Murner sich schon selber werde zu verantworten wissen: „Soviel mich belangt, sage ich, daß, wer von mir schreibt oder sagt, daß ich in meinen Beschlußreden oder auch anderswo solches geschrieben oder gelehrt habe, daß er das wider christliche Ordnung als ein leichtfertiger Mann erdacht hat; will mich dessen also mit diesem meinem Schreiben verantwortet haben. Lehrt euch das Evangelium, dessen ihr euch so hoch berühmet, in solchen großen Stücken auf euren nächsten Menschen zu lügen und ihn also aus Neid und Haß zu beschreien und auszutragen? Ist das die christliche Liebe und brüderliche Treue, wovon ihr so viel saget? . . . Heißt das die Schrift leugnen, so angezeigt wird, warum der Schrift Glauben gegeben werden solle und welcher Schrift wir zu glauben schuldig seien und welcher nicht? Denn so wir ja solches nicht wüßten und in diesen Dingen eine gewisse unsträfliche Regel nicht anzeigen könnten, was wäre dann unfesteres als unser Glauben, so ein jeglicher aus seinen Träumen und nach seinem Schwindelhirn verwerfen oder annehmen wollte, was ihm gefällig wäre, wie denn ihr Lutherischen anfanget, und was ihr andern zuleget, am ersten bei euch gefunden wird? Denn euer Prophet, der Luther, in dem Vorworte zu seinem verdeutschten

1) Vermanung E3b. E4a.

Digitized by Google

neuen Testament, preist und erhebt ein Evangelium hoch über das andere, als das Evangelium Johannis und die Epistel Pauli an die Römer, verkleinert Matthäum und die andern, heißt die schöne Epistel St. Jacobi des Zwölfboten eine stroherne Epistel, dieweil sie ihm zuwider, als ob die Schriften, von der heil. Kirche uns gegeben, nicht alle von einem Geiste wären, oder der heil. Geist etwan nicht bei sich selbst wäre und seiner selbst vergessen möchte, daß da stroherne Epistel durch ihn geschrieben würden" [1]).

Treger hat demnach die göttliche Autorität der hl. Schrift keineswegs geleugnet [2]). Er behauptete bloß, es sei nothwendig, „daß wir eine gewisse Regel haben, die uns anzeige, welcher Schrift wir zu glauben schuldig seien". Diese Regel sei aber die Kirche. „Wir haben nicht Wissen, daß die Schrift, die den Aposteln zugelegt werde, durch sie geschrieben sei, denn allein aus Anzeige der Kirche" [3]). Die Kirche hat einige Evangelien, die den Aposteln

1) Vermanung C4b. D1a.

2) C. Hagen (Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter. Frankfurt 1868. II, 241) kannte nur die Schrift Capito's, sonst hätte er sich wohl gehütet, zu schreiben: „Die Gegner der Reformation entblödeten sich nicht, die Göttlichkeit der hl. Schrift zu bestreiten."

3) Vermanung D1b. Butzer hat nachher in seiner Gegenschrift (Bericht F1b) Treger's Ansicht richtig dargestellt. Der Straßburger Prediger erklärt zuerst, daß er mit den ersten Thesen des Augustiners, in welchen ausgeführt werde, daß alle Menschen, auch die Apostel, als Menschen betrachtet, irren können, ganz einverstanden sei. Nur leugnet er, daß die Kirche uns lehren müsse, welche Bücher zur hl. Schrift gehören. „Das ist wohl wahr, darum, daß Matthäus, Petrus, Paulus und die andern etwas geschrieben haben, eben bloß darum, daß sie es geschrieben haben, wäre ihnen nicht zu glauben. Aber dieweil alle Gläubigen wissen, daß sie aus dem Geiste Gottes geschrieben haben, darum so glauben sie ihren Worten und lassen sie eine Regel ihres Glaubens sein, denn es die Worte Gottes sind. Und dasselbige, daß sie aus dem Geist Gottes geschrieben, wissen sie nicht daher, daß es die Kirche sagt; denn wenn das genug wäre, so möchte doch die Kirche wohl alle Juden und Türken auch bereden, daß sie glaubten, was Paulus schreibt, daß es das Wort Gottes sei; sondern daher wissen sie es, daß sie den Geist Christi haben, der da alle Dinge lehret und in alle Wahrheit leitet . . . Zudem, so hat man die Schrift des alten Testaments, die von Christo zeugt; gegen dieselbige, wo ein Zweifel wäre, halten die Gottseligen, was ihnen, als vom Geiste Gottes geschrieben oder gesagt, vorgebracht wird, und fehlen der Wahrheit, so weit ihrer Seligkeit nothwendig, nimmermehr."

Digitized by Google

zugeschrieben wurden, verworfen, andere hat sie anerkannt. „Saget, warum sind wir schuldig, solchen Evangelien zu glauben bei unserer Seele Seligkeit, und nicht den andern, welche die Kirche verworfen und hinweggethan hat?“ Es könne kein anderer triftiger Grund angegeben werden, als die Autorität der Kirche. „Wo ich der Kirche in diesen und andern Händeln des Glaubens nicht schuldig wäre, zu glauben, wer wollte mir wehren, daß ich die Evangelien, so wir jetzund haben, verwerfen möchte, ebensowie dasjenige von Nicodemus und die andern?“ [1])

Daß Treger nicht nur ein gut geschulter Theologe war, sondern auch frisch und volksthümlich zu schreiben wußte, beweist seine Vermahnung an die Eidgenossen. Der schweizerische Augustiner bekundet zudem eine nicht geringe Gewandtheit in der deutschen Sprache. Wohl ist der Ton, den er hie und da anschlägt, recht derb und grob. Man darf indessen nicht übersehen, in welcher Weise er selber von Capito behandelt worden war.

Als Treger's Schrift in Straßburg bekannt wurde [2]), beeilte sich ein aufgeregter Volkshaufen, in seiner Weise, die scharf mitgenommenen Prädikanten zu rächen. Am 5. September 1524 stürmte der Pöbel das Augustinerkloster, bemächtigte sich des wehrlosen

---

1) Vermanung D2a. Wie richtig Treger in diesem Punkte urtheilte, bewies der abgefallene Karthäuser Otto Brunfels, der kurz vorher in Straßburg eine Schrift veröffentlicht hatte, worin bereits das Ansehen der Evangelien angegriffen wurde. „Er sah recht wohl, daß mit der Verwerfung der Autorität und göttlichen Beglaubigung der Kirche der neutestamentliche Canon sein eigentliches Fundament verloren habe, und beantwortet nun von dem neuen protestantisch-subjectiven Standpunkte aus die Fragen über Ansehen und Verhältniß der Evangelien in einer Weise, die als Anticipation einer viel später erst im Schoße der neuen Kirche zur Entwickelung gekommenen Richtung betrachtet werden muß. Welche Berechtigung die vier Evangelien haben, mit Ausschluß anderer für apocryphisch erklärten, die allein geltenden und canonischen zu sein, darauf, behauptete Brunfels, keine ihm selber genügende Antwort geben zu können.“ Vgl. Döllinger, Die Reformation II, 20.

2) Sie wurde im Augustinerkloster verkauft. Vgl. Jung 287. Dies gab wohl Anlaß zur späteren Annahme, Treger habe die Schrift in seinem Kloster drucken lassen.

Digitized by Google

Provinzials und überlieferte ihn dem Rathe. Letzterer, der damals in ſeiner Majorität noch mehr oder weniger katholiſch geſinnt war, von der radicalen Partei ſich aber immer weiter auf dem Wege der Gewaltthätigkeiten voranſchieben ließ [1]), „mußte aus Furcht vor dem Volke", wie ein proteſtantiſcher Forſcher zugibt [2]), den Gefangenen annehmen.

Für den eingekerkerten Provinzial verwendeten ſich nun aber nicht allein die Prioren und Väter der Klöſter ſeines Ordens in Colmar, Landau, Speyer und Straßburg, ſondern auch deſſen Vaterſtadt Freiburg. Schon am 10. September ſandte dieſe einen beſonderen Abgeordneten nach Straßburg, um die unbedingte Freilaſſung Treger's zu fordern. Da der Rath Schwierigkeiten machte, ſo verlangte der Abgeordnete, daß man die Vertheidigung des Provinzials ſchriftlich einfordern möchte. Dieſes geſchah, und Treger antwortete in einem längeren Schreiben. Er habe mit ſeiner Vermahnung an die Eidgenoſſen, ſo führte er aus, weder die Bürgerſchaft noch den Rath von Straßburg ſchmähen, ſondern nur ſeine Ehre retten wollen. Er habe früher hundert Theſen in lateiniſcher Sprache ausgehen laſſen, um ſie in der Schweiz zu vertheidigen, worüber jedoch die hieſigen Prädikanten auf eine Disputation in dieſer Stadt gedrungen hätten, was aber füglicher Weiſe nicht hätte geſchehen können. Darauf ſei er in einer Schrift an die Eidgenoſſen ſchmählich von den Prädikanten angegriffen worden, und zwar habe man nicht allein ſeinen guten Namen, ſondern auch ſeine Lehre verleumdet. Um dieſen Verleumdungen entgegenzutreten, habe er zu ſeiner Rechtfertigung jene zweite Schrift verfaßt, mit dem Erbieten, ſich vor jedem billigen Richter, in welcher Stadt es

1) Noch Ende 1525 ſchrieb der franzöſiſche Flüchtling Gérard Rouſſel von Straßburg aus einem Freunde: „Sunt plerique e senatoribus qui reclamant (gegen die Neuerung), sed qui cordatiores inter eos habentur mordicus amplexantur Christi negotium et urgent." Herminjard, Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française. Genève-Paris 1865. I, 413.

2) A. Baum 89. Auch Jung 290 ſchreibt: „Es durfte die Obrigkeit nicht zu hart auftreten, weil ſie keine Mittel beſaß, ein ſolches Verfahren kräftig zu unterſtützen."

Digitized by Google

sein mag, nach dem Beschluß der nächstens sich versammelnden Reichsstände öffentlich zu vertheidigen. Er fordere deßhalb seine Freilassung, doch sei er bereit, Bürgschaft zu stellen, welche für die Erfüllung seiner Zusage haften werde.

Bald nachher trug die Stadt Freiburg auf dem Tage zu Baden die Angelegenheit den sämmtlichen eidgenössischen Abgeordneten vor, die infolgedessen am 24. September an Straßburg ein Schreiben erließen, in welchem sie die Freilassung des Provinzials dringend verlangten [1]). Der Rath ließ nun diesem vier Punkte vorschlagen und die Freiheit anbieten, wenn er sie zu erfüllen versprächе: 1. daß er sein Kloster in Straßburg nicht verlassen wolle bis zum Austrag des Handels; 2. daß er sich seiner Schmähungen wegen gegen Straßburg verantworte, sobald er hierzu aufgefordert würde; 3. daß er seine Ansichten den Glauben betreffend schriftlich eingebe; 4. daß er keine Bücher mehr gegen die Prädikanten und deren Lehre drucken lassen wolle. Auf drei dieser Punkte gab Treger eine abschlägige Antwort: Er könne sich in diesen gefährlichen Zeiten nicht auf sein Kloster beschränken, sondern müsse häufig in seiner ganzen Provinz herumreisen; was er für Ansichten über den Glauben hege, könne man aus seinen gedruckten Schriften ersehen; bei den Angriffen seiner Gegner erlaube ihm seine Ehre und seine religiöse Ueberzeugung nicht, still zu schweigen. Nur bezüglich des zweiten Punktes erklärte er sich bereit, sich jederzeit, wo man es von ihm verlangen würde, vor Gericht zu stellen.

Es wurde darauf noch weiter mit dem Augustiner verhandelt. Obschon er erklärte, bei seiner Meinung bleiben zu wollen, so wurde er doch am 12. October gegen Urfehde und Bürgschaft frei-

1) Das Schreiben ist abgedruckt bei Höhn 160 f. Im Januar 1525 sprach Treger den Eidgenossen seinen Dank aus, wobei er bemerkte: „Wiewohl, wo das Recht Fürgang gehabt hätte, ich keiner Hilfe noch Fürschreibens bedurft hätte, so habe ich doch euern guten Willen und Gunst befunden, daß ich, wo ich so gut wäre, mit allem dem, so mir Gott verliehen hat, um eine gemeine Eidgenossenschaft zu beschulden und zu verdienen zu allen Zeiten bereit sein wolle." Amtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede. Bd. IV. Abth. 1a. Brugg 1873 f. S. 579.

Digitized by Google

gelassen. Den Prädikanten aber zeigte der Rath an, daß sie ungehindert Treger's Ansichten in Schriften bekämpfen könnten, nur möchten sie allein mit dem Worte Gottes sich vertheidigen und jedesmal die Schriften der Censur unterwerfen[1]).

Sie benutzten auch ungesäumt diese Erlaubniß. Noch im Monat October veröffentlichte Hedio 55 Thesen gegen die Paradoxen des Provinzials[2]). In demselben Monat ließen auch Butzer und Capito zwei Schriften erscheinen. Während der erstere vornehmlich Treger's Paradoxen zu widerlegen suchte[3]), wandte sich Capito besonders gegen die Vermahnung des Augustiners an die Eidgenossen[4]). Hierzu kam noch eine anonyme, wahrscheinlich in der Schweiz erschienene Widerlegung[5]), sowie eine lateinische Schrift, die der abgefallene französische Minorit Franz Lambert in Straßburg herausgab[6]). Treger, der bald nach seiner

---

1) Jung 286 ff.; A. Baum 88 ff.

2) Ablenung, kurtz, nützlich und nottwendig uff B. Cunrats Tregers Büchlin, durch D. Casparn Hedion, Predicanten der hohen stifft Straßburg begriffen. Anno XXIIII des monats Octobris. 4 Bl. 4°.

3) Ein kurtzer warhafftiger bericht von Disputationen und gantzem handel, so zwischen Cunrad Treger, Provincial der Augustiner, und den predigern des Evangelii zu Straßburg sich begeben hat. Sein, des Tregers Sendtbrieff an den Bischof zu Losan. Und hundert Paradoxa oder Wunderreden, vom gewalt der Schrifft, Kirchen unnd Concilien, verteutscht. Schrifftlich verantwortung und widerlegung der selbigen. Durch Martin Butzer. Am Ende: Zu Straßburg. XX. Octobris M.D.XXIIII. 63 Bl. 4°.

4) Antwurt D. Wolffgang Fab. Capitons auff Bruder Conradts Augustiner ordens Provincials vermanung, so er an gemein Eidgnoschafft jungst geschriben hat. Gedruckt zu Straßburg durch Wolff Köpphel Mense Octobri. Anno 1524. 64 Bl. 4°.

5) Das ist myn geliebter sun, In dem ich eyn wolgefallen han .... wider bruder Cunrat Dreiger, Augustiner ordens durch das teutsch land Provincial und diner der römischen Kirchen, Ein find Evangelischer Warheit. O.O. u. J. 4°. Ich kenne diese Schrift nur aus Jung 295, der offenbar auch Weller (Repertorium n. 3214) als Vorlage gedient hat. Alle anderen angeführten Schriften verwahrt die Münchener Staatsbibliothek.

6) Fr. Lambertus, Farrago omnium fere rerum Theologicarum. Sine loco et anno (Straßburg 1525). 52 Bl. 8°. Lambert bekämpft ausdrücklich Treger bloß in der langen Widmung an den Bischof von Lausanne.

Digitized by Google

Freilassung sich nach Freiburg begeben hatte [1]), hielt es für unzweckmäßig, den Streit mit den Straßburger Predigern fortzusetzen. Er begnügte sich, den im Januar 1525 zu Luzern versammelten Abgeordneten der Eidgenossenschaft zu wissen zu thun, daß er nach wie vor bereit sei, vor unparteiischen Richtern mit den Neuerern zu disputiren [2]).

Als im folgenden Jahre [3]) die zwölf Cantone ein Religionsgespräch in Baden abhalten ließen, erschien Treger als Abgeordneter des Bischofs von Lausanne [4]); doch hat er sich damals an der öffentlichen Diskussion nicht betheiligt [5]).

Zwei Jahre später sollte ein neues Religionsgespräch in Bern stattfinden. Die Straßburger Prediger Butzer und Capito wünschten, daß hierzu auch Treger eingeladen werde. Der Berner Magistrat ersuchte daher dringend am 5. Januar 1528 die Freiburger Senatoren, ihr „Stadtkind" Dr. Treger auf das Gespräch zu senden; „denn solches uns wohl erschießen und euch, auch ihm, ehrlich sein wird, so er so wohl in allen Landen berühmt und fürbündlich gelehrt geachtet und gehalten ist" [6]). Treger nahm die Einladung an. Er hatte auch die Absicht, sich an der Diskussion zu betheiligen; doch fühlte er sich bald durch parteiische Behandlung veranlaßt, von dem Gespräche, an dem nur wenige katholische Gelehrte theilnahmen, sich zurückzuziehen.

---

1) Ende November weilte er noch in Straßburg. Vgl. das Schreiben der Straßburger Prediger an Luther vom 23. Nov. 1524. Enders V, 66.

2) Amtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede. Bd. IV. Abth. 1a. S. 579.

3) Am 6. Dezember 1525 schrieb Oecolampad an Zwingli, es heiße, Treger werde in Basel predigen. Zwinglii Opera VII, 445. Ob in der That der Augustiner eine Zeit lang in Basel den Muth der Katholiken durch Predigten zu stärken gesucht habe, muß dahin gestellt bleiben. Ende Januar und im Februar 1526 hielt er sich in Straßburg auf. A. Baum 112.

4) Die Disputation vor den XII orten einer loblichen eidtgnoßschafft. MCCCCCXXVI zu Baden stattgehalten. Luzern 1527. Qq1a.

5) Unter den zahlreichen katholischen Gelehrten, die an dem Gespräche theilnahmen, werden als solche, die das Wort ergriffen haben, nur Eck, Faber und Murner erwähnt.

6) Stürler, Urkunden der Bernischen Kirchenreformation. Bd. I. Bern 1862. S. 238. Sammlung der Abschiede a. a. O. S. 1245

Digitized by Google

Gleich am Anfange wurde von der Autorität der Kirche gehandelt [1]). Den von neugläubiger Seite hierüber aufgeſtellten Theſen ſetzte Treger, „ein gelehrter Mann", wie der proteſtantiſche Berner Chroniſt Valerius Anshelm anerkennt [2]), am 9. Januar zwei andere Theſen entgegen, in denen er erklärte, daß die Kirche, da ſie vom hl. Geiſte geleitet ſei, die höchſte Gewalt beſitze, bei vorkommenden Streitigkeiten in Sachen des Glaubens unfehlbar zu entſcheiden; wer ſie darum nicht höre, verachte die Stimme ihres Bräutigams Jeſu Chriſti und ſei ein Zerſtörer der chriſtlichen Einheit. Gegen dieſe Theſen trat zuerſt Capito in die Schranken. Derſelbe proteſtantiſche Chroniſt nennt ihn zwar „einen wohlberathenen, gottesfürchtigen, in drei Sprachen gelehrten Mann", doch fügt er hinzu: „aber er war dieſem hohen und berühmten Sophiſtheologo (Treger) zum Handſtreit nicht hoch noch geſchwind genug" [3]). Dies entging auch Butzer nicht, der ſich deßhalb beeilte, ſeinem Collegen zu Hilfe zu kommen.

1) Noch im Jahre 1528 ließ der Berner Magiſtrat über die Disputation folgende Schrift veröffentlichen: Handlung oder Acta gehaltner Disputation zu Bern. Zürich 1528. Ueber Treger's Diskuſſion mit den Straßburger Predigern vgl. Bl. 25—46. Dieſer Quelle folgt S. Fiſcher, Geſchichte der Disputation und Reformation in Bern. Bern 1828. In neueſter Zeit hat E. Bloeſch in der Theologiſchen Zeitſchrift aus der Schweiz. Jahrg. VIII. Außerſihl 1891. S. 157 ff. eine katholiſche Quelle namhaft gemacht und zum Theil abgedruckt: Neuwe Zeitung von der Disputation zu Bern yetzt gehalten anno 1528. Ohne Ort. 10 Bl. 4°. Auf den ſechs erſten Seiten ſteht „Eyn Sendtbrieff eynem erbarn Man zugeſchriben, in yhm begriffende die Handlung der Disputation zu Bern gehalten", vom 28. Januar 1528. Der Verfaſſer des Briefes war ein Augenzeuge, der, ohne an der Disputation ſelbſt betheiligt zu ſein, beobachtend unter den Zuhörern ſtand. Die proteſtantiſchen Quellen, bemerkt Bloeſch, können „dem Vorwurf einer gewiſſen Einſeitigkeit durchaus nicht entgehen". Der katholiſche Bericht, bemerkt derſelbe proteſtantiſche Forſcher, „bietet uns im Ganzen ein vom traditionellen ziemlich ſtark abweichendes Bild. Mit entſchiedener Parteinahme zwar, aber ohne eigentliche Gehäſſigkeit, zeigt er uns das Geſpräch, was Ordnung und Würde betrifft, in einem nicht eben vortheilhaften Lichte und erzählt dabei manches, was nicht in den Protokollen ſteht."

2) Die Berner Chronik des Valerius Anshelm. Herausgegeben vom Hiſtoriſchen Verein des Kantons Bern. Bd. V. Bern 1896. S. 231.

3) Berner Chronik V, 234.

Digitized by Google

Die Kirche, meinte Butzer, besitze in Glaubenssachen keine unfehlbare Autorität; eine solche Autorität sei auch ganz überflüssig, da ein jeder Christ mit dem Beistande des hl. Geistes aus der hl. Schrift sich hinlänglich belehren könne. Demgegenüber stellte Treger die Frage: Warum dann die Prädikanten sich so viele Mühe geben, aller Welt ihre neue Lehre aufzudrängen? Und wenn ein jeder Christ die Schrift genügend verstehen könne, woher komme es dann, daß die Neuerer in wesentlichen Glaubenspunkten uneinig seien und sich als Ketzer und Irrlehrer ausschreien?

„Wenn Butzer vorwendet, wie daß ein jeglicher, der den Geist des Herrn hat, die Schrift selbst wissen mag und soll, will ich ihn fragen, woher es komme, dieweil er doch nicht ein wenig, sondern trefflich in der Schrift geübt und großen Verstand der Schrift hat, daß er sich so trefflich zweiet in den höchsten Stücken des Glaubens mit seinen Mitbrüdern, die er doch vor Zeiten so hoch gerühmt und gepriesen hat, nämlich mit dem Luther und mit der Kirche von Wittenberg. Es muß ja einer in diesem Fall unrecht haben, da sie sich ja beide der Schrift berühmen. Nun sagt der Luther, er sei der Sache gewiß und wisse, daß seine Widerpartei Verführer sind und Zertrenner christlicher Einigkeit, und wisse, daß bei ihnen kein Geist des Herrn sei, und welchen Geist er ihnen zulegt, nämlich dem Meister Ulrich Zwingli sammt den andern, unterlasse ich, zu melden, von wegen der christlichen Versammlung hier, der ja der Handel nicht unwissend ist[1]). Hinwiederum so sagt Zwingli, er sei der Sachen gewiß und habe den rechten wahren Verstand des rechten

1) Im November 1525 hatte Luther den Straßburger Predigern durch ihren Abgeordneten Gregor Tafel, den sie nach Wittenberg gesandt hatten, sagen lassen: Alterutros oportet esse Satanae ministros, vel ipsos vel nos. De Wette, Luther's Briefe III, 44. Vgl. Kolde, Analecta Lutherana. Gotha 1883. S. 70 ff. Am 13. Dezbr. 1526 klagte Butzer in einem Briefe an Farel: Lutherus affirmat nos haereticos sacramentarios Christum pro ludo habere, neque unquam serio a nobis cognitum aut doctum. Herminjard I, 466. Schon 1525 hatte Luther dem soeben erwähnten Tafel erklärt: Zwinglius nunquam cognovit Christum. Kolde 72. Die Straßburger ihrerseits hatten kurz vor der Berner Disputation Luther offen bekämpft; Butzer insbesondere hatte ihn der Gotteslästerung beschuldigt. Vgl. Kolde 88.

Digitized by Google

wahren Glaubens in solchen Artikeln. Nun betrachtet, fromme liebe Christen, dieweil solche hochgelehrte so heftig sich im Glauben zweien, der da erst in zehn Jahren erwachsen ist, und einer sagt, nämlich der Luther, welcher ihm nicht Glauben gebe, möge nicht selig werden, Meister U. Zwingli sagt nichts Minderes, nämlich in dem Stück des hochwürdigen Sacraments; wo ist dann der Geist, dessen sie sich berühmen, wodurch sie die Schrift vermeinen zu verstehen? Oder was will ein frommer einfältiger Christ in diesem Handel fürnehmen, ob sie auch sagen, er sollte zu der Schrift gehen und darin erforschen, was er zu glauben schuldig wäre? Wie kann er dessen Wissen haben, so sich so hochgelehrte und trefflich geübte in der Schrift und die sich der Schrift und des Geistes berühmen, also zweien? Darum ein jeglicher Christ wohl ermessen mag, daß da nichts Nützlicheres und dazu nichts Gewisseres sei, als zu bleiben bei Einigkeit der hl. christlichen Kirche[1])." An diese Ausführungen knüpfte der Provinzial die dringende Ermahnung an Bern, von dem unseligen Vorhaben abzustehen, wodurch es sich und seine Unterthanen in einen endlosen Strudel hinabstürze.

Treger, so erzählt der oben erwähnte katholische Berichterstatter über das erste Auftreten des Augustiners, „fing an sich zu vertheidigen mit schöner zierlicher Rede und darnach also heftig und kunstreich mit aller christlichen Zucht zu argumentiren aus göttlicher Schrift wider die Artikel, daß er ihren Beschützern nicht eine kleine Furcht einwarf." Er hatte sich ausbedungen, daß ihm Niemand in die Rede fallen sollte, was ihm auch zugesagt worden. „Als er aber so heftig seine Gegner schmitzte, wurden sie ungeduldig, konnten seine Rede nicht länger ertragen, fielen ihm darein wider das Geding. Da fing Treger an, auf des Raths und seines Gegentheils Verheißung sich zu berufen, und auf alle die, welche über solche Disputation als Richter und Versehen, daß alles recht zuginge, gesetzt waren. Als er aber sah, daß es viel anders zuging, denn er gemeint hatte, hörte er auf, an demselben Tag etwas mehr und weiteres zu sagen, hielt sich aber doch also standhaft und

1) Handlung 33.

Digitized by Google

sittig, daß man kein Zeichen eines erzürnten Gemüths an ihm mochte spüren“ [1]).

Am folgenden Tage (10. Januar) suchten Butzer und Zwingli Treger's Ausführungen zu widerlegen. Der erstere, der eine lange Rede hielt, kam darin auch auf die Thesen zu sprechen, die früher der Augustiner in Straßburg veröffentlicht hatte. Dabei wurde der „hochgelehrte Provinzial“ „mit vielen und mancherlei Schmitzreden angetastet.“ [2]) Als nun Treger auf die Angriffe antworten wollte, wurde ihm von dem Präsidenten bedeutet, seinen Streit mit den Straßburger Predigern aus dem Spiele zu lassen und einzig und allein auf Grund der hl. Schrift die aufgestellten Thesen zu bekämpfen. Dagegen protestirte nun der Augustiner. Man habe Butzer, erklärte er, ruhig gewähren lassen; wolle man ihm jetzt verbieten, auf dessen Angriffe zu antworten, so müsse er es ablehnen, weiter zu disputiren. „Denn die Acta möchten in Druck ausgehen, und so ihm nicht bewilligt, nach Nothdurft zu reden, möchte geachtet werden, daß er dasselbe zu thun nicht gewußt.“ Da die Präsidenten seine Forderung nicht erfüllen wollten, so zog er sich von der Disputation zurück. Johann Buchstab, der selber an der Disputation theilnahm, ist der Ansicht, daß man protestantischerseits absichtlich der Sache eine solche Wendung geben wollte; „denn sie wußten wohl, so sie ihn so viele Schmitzreden nicht verantworten ließen, als sich denn wohl gebührt hätte, daß er nicht weiter würde handeln [3]).“ Am 11. Januar beklagte sich der Provinzial beim Berner Magistrat über die ungerechte Behandlung, die ihm zu Theil geworden. Da er auch hier mit seiner

---

1) Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz VIII, 162.

2) Johann Buchstab, Eygentliche und Gründtliche kuntschafft auß Göttlicher Biblischer geschrifft, daß M. Ulrich Zwinglein eyn falscher Prophet und verführer des Christenlichen volcks ist. Ohne Ort 1528. Vorrede an die Eidgenossen, April 1528. Buchstab, ein katholischer Schullehrer, der an der Berner Disputation theilgenommen, zählt in seiner Vorrede eine ganze Reihe von Einzelheiten auf, um zu zeigen, wie parteiisch man in Bern vorgegangen sei.

3) Buchstab a. a. O.

Digitized by Google

Forderung nicht durchdringen konnte[1]), „empfing er davon einen ſo großen Unwillen, daß er von dannen hinwegzog[2])."

Um zu beweiſen, daß Treger auf dem Berner Geſpräch eine „betrübte" Rolle geſpielt habe, hat man ſich ſchon oft auf einen Brief berufen, den ein katholiſcher Geiſtlicher, welcher bei der Disputation zugegen war, Johann von Münſter, am 29. Januar 1528 von Solothurn aus an den befreundeten Canonicus Sigismund bei St. Trudo in Mainz geſchrieben hat[3]). Als man Schriftſtellen von ihm forderte, ſo bemerkt der Briefſchreiber in Bezug auf Treger, da habe der hochtrabende Mönch, ſtatt in eine Diskuſſion ſich einzulaſſen, vorgezogen, davon zu gehen[4]). Es handelte ſich indeſſen keineswegs um das Vorbringen von Schriftſtellen, ſondern um die Beantwortung der von Butzer gegen Treger gerichteten Angriffe. Da man dem Auguſtiner nicht erlauben wollte, dieſen perſönlichen Angriffen entgegenzutreten, ſo kann man es ihm nicht verargen, daß er jede weitere Diskuſſion ablehnte.

---

1) Vgl. Treger's Klage und die Antwort des Magiſtrats bei Stürler I, 76.

2) Theolog. Zeitſchrift aus der Schweiz VIII, 162. Einige Tage ſpäter ſchrieb Treger ſelber an den Auguſtinerprior Melchior Rebel zu Freiburg im Breisgau: Scire forsan cupis quid actum sit in Bernensi disputatione, quam rem post Paschae festum, cum ad vos pervenerim, coram intelliges. Auditurus es miram tragoediam atque raram, dignam profecto prestigiatoribus illis Luteranis qui miris technis infelicem Germaniam in suas trahere partes moliuntur. Interfui et ego, at coactus fui abire aut omnino dicere uti volebant et quidquid ipsi volebant. Mitgetheilt von Gremaud im Archiv für ſchweizeriſche Reformationsgeſchichte. Bd. I. Freiburg i. Br. 1869. S. 795. Hier noch zwei andere Briefe Treger's an Rebel vom 14. Sept. 1529 und 27. Juli 1536, die indeſſen nichts Bemerkenswerthes enthalten.

3) Der Brief iſt ſchon oft abgedruckt worden, zuerſt bei A. Scultetus, Annalium Evangelii passim per Europam renovati Decas secunda. Heidelbergae 1620. S. 137 f.

4) Venit post aliquot dies Augustinianus quidam frater, provincialem salutabant ac Tragerinum vocabant, sed loquentiae aliquid, eruditionis ac eloquentiae nihil in eo deprehensum est, ubi enim Scripturae exigebantur, abire maluit quam disputare. Equidem in eo nihil vidi quam monachum frontosum, licet alii nescio quid de ipso praedicent.

Digitized by Google

Er mochte wohl auch eingesehen haben, daß doch alles Reden vergeblich wäre. Allerdings meint der Solothurner Briefschreiber, daß die Dinge eine andere Wendung genommen hätten, wenn tüchtige Gelehrte für die katholische Sache eingetreten wären. O wäre doch nur Erasmus da gewesen! ruft er aus [1]). Als ob der berühmte Humanist mit seiner Gelehrsamkeit in Bern den Lauf der Dinge hätte aufhalten können! Man darf dann wohl auch fragen, warum der erasmianisch gesinnte Kritiker, der über Treger und die andern katholischen Theilnehmer am Gespräche den Stab bricht, nicht selber zum Schutze des katholischen Glaubens aufgetreten sei. Nach seiner eigenen Darstellung wäre es ja nicht so schwer gewesen, die Neuerer in die Enge zu treiben. Daß er aber dem Augustiner sowohl die Gelehrsamkeit als die Beredsamkeit abspricht, wird hinlänglich durch den Umstand widerlegt, daß selbst der protestantische Berner Chronist Anshelm ausdrücklich Treger einen „gelehrten" und „beredten" Mann nennt und anerkennt, daß der „gelehrte" Capito ihm in der Disputation nicht gewachsen war [2]).

Wie sehr auch noch nach dem Berner Gespräche Treger bei den Eidgenossen, insbesondere in Solothurn, wo jener katholische Kritiker lebte, in Ansehen stand, bezeugt der Berner Neuerer Berthold Haller, der im Jahre 1530, als er in Solothurn die Neuerung einführen wollte, Treger's Ankunft nicht wenig fürchtete [3]).

---

1) O si vel unus Erasmus commissus illis fuisset! Vidi enim saepius de responsionibus inter eos non convenire, vidi anxie alii alium quid diceret suggerere, vidi de germano quorumdam locorum sensu haerere. Ita instructo et dextero disputatori aptissimae ansae fuissent confundendi illos auctoritatisque adimendae illis, atque ita vastationem quam invexerunt, revocandi.

2) Hiermit erledigt sich auch, was Röhrich (Geschichte der Reformation im Elsaß I, 225) über den Augustinerprovinzial schreibt: „Treger hatte weder eigentliche Gelehrsamkeit, noch wahre Geistesbildung, und seinen Charakter zierte wenigstens nicht Uneigennützigkeit, Bescheidenheit und strenge Ehrlichkeit. Der Mangel an gründlicher Kenntniß machte, daß er jedes Religionsgespräch floh, wo er die Hauptrolle für seine Partei hätte übernehmen sollen."

3) Haller an Zwingli 15. August 1530: Hic (in Solothurn) formidamus Papistarum dolum, quod Tregarium clam adducturi sint, cui, cum

Digitized by Google

Der Auguſtiner könne in Solothurn alles, was er wolle, meldete Haller an Zwingli den 29. October 1530, da er nicht bloß den Senat, ſondern auch die ganze Bevölkerung für ſich habe [1]). Es verdient hervorgehoben zu werden, daß der Solothurner Stadtſchreiber, der aus Bern gebürtige Juriſt Georg Hartwig, welcher bei der Berner Disputation als Notar fungirt hatte, eine Hauptſtütze der „Papiſten" war [2]). Dank dem großen Anſehen, das der Provinzial in weiten Kreiſen genoß, konnte er zur Abwehr der Neuerung in den alten Cantonen der Schweiz nicht wenig beitragen.

Ueber ſeine Thätigkeit nach 1530 liegen faſt keine Nachrichten vor. Irrig wird behauptet, daß er 1535 an dem Religionsgeſpräch von Genf und 1536 an demjenigen von Lauſanne theilgenommen habe [3]). Auch ſchriftſtelleriſch iſt der Auguſtiner nach ſeinem Wegzug von Straßburg (1524) nicht mehr aufgetreten [4]). In ſpäteren

---

doctorem Theologiae et urbis civem se fateatur, nemo negare possit provinciam disputandi. Zwinglii Opera VIII, 489.

1) Tregarius poterit quicquid voluerit, quod habeat omnia senatus, diacosiorum et plebis vota pro se. Zwinglii Opera VIII, 541.

2) Haller an Zwingli ibidem: Habent (die Solothurner) secretarium, patria Bernatem, in nostra quoque disputatione scribam. Is pessime vult negotio, et omnium Papistarum columna est.

3) Dieſe Behauptung findet ſich bei Mülinen, Helvetia sacra. Bd. II. Bern 1861. S. 7. In den ausführlichen Berichten über beide Geſpräche (vgl. Ruchat, Histoire de la Réformation de la Suisse. Genève 1740. Tome V) wird Treger niemals erwähnt. Vielleicht läßt ſich die irrige Angabe aus dem Umſtande erklären, daß anläßlich der Vorbereitung der Genfer Disputation Farel in einem Briefe (22. Mai 1535) bemerkt, daß Treger anweſend war, als er, Farel, vor der biſchöflichen Behörde zu Lauſanne im Jahre 1530 ſich verantworten ſollte. Herminjard III, 294. Ueber jene Anweſenheit Treger's in Lauſanne vgl. Herminjard II, 256 und J. Strickler, Actenſammlung zur Schweizeriſchen Reformationsgeſchichte in den Jahren 1521—1532. Zürich 1879. Bd. II. S. 565.

4) J. Fr. v. Schulte ſchreibt in der Allg. deutſchen Biographie XXXVIII, 489: „Treger veröffentlichte noch (nach 1524) mehrere Schriften, welche theilweiſe ebenfalls controverſiſtiſche Punkte behandeln ... Die Schriften Treger's ſind ohne wiſſenſchaftlichen Werth." Demgegenüber muß bemerkt werden, daß Treger nach 1524 keine einzige Schrift mehr veröffentlicht hat. Was die zwei

Digitized by Google

Jahren hatte er allerdings im Sinne, eine Schrift über das hl. Meßopfer zu veröffentlichen. Er hatte aber das Werk kaum begonnen, als er von der Peſt hinweggerafft wurde[1]).

Er ſtarb zu Freiburg in der Schweiz am 25. November 1542[2]), nachdem er beinahe 25 Jahre der Auguſtinerprovinz Rheinland-Schwaben unter den ſchwierigſten Verhältniſſen vorgeſtanden und den Neuerern gegenüber den alten Glauben ſtets nach Kräften zu vertheidigen geſucht hatte. Schon in den erſten Jahren der Kirchenſpaltung hatte ihn der Ordensgeneral Gabriel della Volta „einen wahren Eiferer für den katholiſchen Glauben“ genannt[3])“. Dieſes Lob verdiente er auch noch auf dem Todtenbette, indem er den ihn umſtehenden Freiburger Conventualen als ſeinen würdigſten Nachfolger im Provinzialamte einen Mann bezeichnete, der ſelber unter den katholiſchen Vorkämpfern des 16. Jahrhunderts eine der erſten Stellen einnehmen ſollte — den trefflichen Auguſtinerprior von Colmar, Johann Hofmeiſter.

---

kleinen Schriften betrifft, die er 1524 in Straßburg erſcheinen ließ, war Schulte nicht in der Lage, hierüber ein ſachkundiges Urtheil abzugeben, da er dieſe Schriften nicht eingeſehen hat.

1) Dies berichtet Hofmeiſter in der Widmung zu ſeiner Schrift: Verbum Dei carnem factum, hoc est, Iesum Christum . . . esse Sacrificium Assertio. Moguntiae 1545: Quum vixdum primas operis lineas adumbraverat, inopinata pestis venerandum patrem nobis eripuit.

2) Ueber ſein Hinſcheiden berichtet Hofmeiſter in einem Schreiben an den General Seripando vom 1. Auguſt 1543. Vgl. meine Schrift über Hofmeiſter 164. Höhn 174 läßt irrig Treger erſt 1543 ſterben, während Schulte denſelben ebenſo irrig in Baden ſterben läßt.

3) Verus fidei catholicae zelator. Bei Herrera, Alphabetum augustinianum. Matriti 1644. I, 150.

Digitized by Google

XL.

Beiträge zur Geschichte der Messe im deutschen Mittelalter.

(Von Adolph Franz.)

(Schluß.)

7. Die Reaction gegen die Mißbräuche.

Keine göttliche oder menschliche Institution auf Erden ist vor Mißbrauch gesichert. Auch im bestgepflegten Garten schießt Unkraut auf, und es bedarf wachsamer Augen und mühsamer Hände, um es auszurotten. Wo Menschen denken und handeln, mischt sich in das Heiligste menschliche Schwäche und Unvollkommenheit. Das ist auch, wie genugsam gezeigt wurde, bei Behandlung des hl. Meßopfers geschehen. Hiebei kamen mannigfache, oft ganz entgegengesetzte Momente zur Geltung: Irrthum und grobe Mißverständnisse, Leichtgläubigkeit und übelberathene Frömmigkeit und endlich das in der menschlichen Natur liegende Streben, Gewißheit in den Fragen des irdischen und ewigen Glückes zu gewinnen. Auf Seiten des Clerus, der oft nicht viel höher in seinen religiösen Auffassungen stand, wie das Volk, spielten auch Erwägungen materieller Art eine nicht geringe Rolle. Denn die missae bifaciatae und trifaciatae waren nichts weiter als schlimme Behelfe, um Geld zu verdienen, und die missae siccae verdankten ihre weite Verbreitung, wenn auch nicht ganz, so doch theilweise, den Trieben nach Unterhalt, nach Geld und Gut. ‚*Cupiditas* dominatur in hoc sacramento, quod tamen impretiabile est,‘ klagt der unerschrockene Sittenrichter seiner Zeitgenossen, Petrus Cantor [1]). Die ‚venalitas altarium et cupiditas ministrorum‘, fährt er fort, erzeugte die ‚venalitas et pluralitas missarum‘ und alle die

1) Verbum abbreviatum a. a. O. p. 101.

Digitized by Google

Künste, die man durch die ‚insertiones missarum' bei den missae bifaciatae und trifaciatae ausübte. Dieselbe cupiditas ersann auch neue Messen[1]). Der wackere Pariser Theologe wußte dagegen kein anderes Mittel, als die Verminderung der Zahl der Kirchen, Altäre und Priester und die Beschränkung der Offertorien des Volkes auf wenige Tage[2]).

Das vorgeschlagene Mittel war radikal und seine Anwendung aussichtslos. Es hätte sich auch eine Besserung herbeiführen lassen, wenn die Bischöfe das Interesse und den ernsten Willen gehabt hätten, durchgreifende Maßnahmen zu treffen. Aber das Gefühl für die Unerlaubtheit mancher Mißbräuche war schon aus weiten Kreisen geschwunden, und selbst ernster gesinnte Männer fanden in gewissen Bräuchen, die heute unser Bedauern erwecken, nichts Anstößiges. So wurde unter gewissen Verhältnissen die missa sicca — die Messe ohne Consecration und Communion — als erlaubt angesehen, wiewohl sie nichts weiter ist, als eine hohle Ceremonie und eine Carrikatur des hl. Opfers. Man fand das aber nicht, sah vielmehr darin eine Anregung zur Frömmigkeit und gestattete sie, wenn an Tagen, an welchen der Priester schon cele-

1) A. a. O. c. 29, p. 106: ‚Praeter duplicitatem et insertionem missarum invenit cupiditas *novitatem* missarum, sicut missam de omnibus apostolis decantandam. Item missam Epiphaniae vel alterius solemnitatis *omni die*, etiam die Paschae decantandam.' Petrus Cantor ist übrigens so nachsichtig, in die Paschae selbst die Votivmesse ‚de angelis' ‚propter devotionem' zuzugestehen.

2) A. a. O. ‚Ad hunc morbum multiplicem ab ecclesia expellendum unicum hoc credo esse remedium, videlicet, si esset paucitas ecclesiarum, paucitas in eisdem altarium, paucitas et delectus ordinandorum, delectus etiam ordinatorum et admittendorum, insuper delectus maxime praepositorum minorum sacerdotum, et summum remedium a Gregorio VII deliberatum esset amotio oblationum. praeterquam ter in anno die scilicet Natalis, Paschae, Pentecostos et in die solemnitatis patroni ecclesiae et praesente cadavere defuncti et in die anniversarii cuiuscunque . . . Exemplo unici templi [Judaici] in singulis civitatibus unica deberet esse ecclesia, vel si populosa esset civitas, paucae, ita tamen quod sub una majori ecclesia... Pluralitas enim capellarum peperit ministeria illegitima et plura alia monstra et extraordinaria.'

Digitized by Google

brirt hatte, Functionen verlangt wurden, bei welchen sonst eine Messe gelesen wurde. Hatte man schon die Fälle der Erlaubtheit der Bination sehr vermehrt, so glaubte man den angeblichen Bedürfnissen der Gläubigen mit der missa sicca noch weiter entgegen kommen zu dürfen [1]). Selbst Petrus Cantor erkennt sie unter Cautelen als berechtigt an [2]); ebenso hält sie Durandus für erlaubt [3]), verwirft aber als ‚detestabile' den Mißbrauch der missa bifaciata. So nachsichtig urtheilten selbst noch manche Prälaten des Concils von Trient über die missa sicca, daß das Concil von einer Verdammung derselben Abstand nahm [4]). Erst im weitern Verlaufe des 16. Jahrhunderts und im 17. wurde sie allgemein verboten; 1587 las man sie noch in Turin [5]). Man wollte den Gläubigen, die zur Zeit keine Messe hören konnten, ein Mittel bieten, sich das hl. Opfer geistig zu vergegenwärtigen. Darüber vergaß man, daß man die Ceremonien der Messe, die sämmtlich das hl. Opfer voraussetzen, zu einer inhaltslosen Handlung mißbrauchte und das Heilige den Wünschen und religiösen Bedürfnissen der Menschen in unwürdiger Weise unterordnete. Aber man fühlte das damals nicht, meinte vielmehr etwas Gottgefälliges zu thun. Je höher man die Wirkungen der Messe schätzte, um so sicherer glaubte man, berechtigt zu sein, auch den unwesentlichen Ceremonien derselben eine für sich bestehende Kraft und Bedeutung zuzuschreiben.

Die Anschauungen über das Schickliche und Unschickliche unter-

---

1) Im ‚Manipulus curatorum' des Guido de Monte Rotherii (um 1330), diesem weitverbreiteten Handbuche für Pfarrer, wird in sechs Fällen die Bination gestattet, in einem Falle hält er die missa sicca für angemessener und nennt sie eine consuetudo ‚que observatur in aliquibus ecclesiis Gallicanis' (IV, 7).

2) A. a. O. p. 106.

3) Rationale IV, 1, no. 23, Bl. 90'.

4) Vgl. *Bona*, Rerum liturg. libri duo lib. I, 15 ed. August. Taurin. 1747; I, 320 in den Noten. Der Herausgeber Robert Sala beruft sich auf Henriquez, Historia concilii Tridentini p. 3, lib. 18, c. 6, n. 18.

5) So berichtet als Augenzeuge Genebrardus im Traité de la liturgie selon l'usage des apôtres et de s. Denys, apôtre des François. Paris 1602. Bl. 196'.

Digitized by Google

liegen dem Wechsel der Zeiten. Das gilt auch in religiösen Dingen. Denn die fortschreitende Cultur und die Hebung des Bildungsstandes des Volkes hat auch die religiösen Sitten und Bräuche nicht unberührt gelassen. Was man vor tausend oder fünfhundert Jahren in den Kirchen ungescheut that und scrupellos zuließ, würde heute unmöglich sein. Ich erinnere an die religiösen Spiele in den Kirchen, an die Vermummungen bei Prozessionen, an die Predigtweise u. a. Der naive Glaube unserer Altvordern nahm daran keinen Anstoß; das heutige katholische Volk, das reflectiren gelernt hat, würde sich ablehnend dagegen verhalten. Daraus einen Anlaß zu verdammenden Phrasen gegen das Volk und die Kirche des Mittelalters zu nehmen, würde einen völligen Mangel an historischem Sinne verrathen. Die Cultur der Menschheit geht in trägem Schneckengange, und so dauert es auch viele Jahrhunderte, ehe das religiöse Gefühl im Volke jene Feinheit erlangte, welche der Erhabenheit der Geheimnisse unserer Religion und der Bedeutung unseres Cultus entspricht. Die große Masse des Volkes diesem Ziele zuzuführen, ist die Aufgabe der Kirche und ihrer Diener, und gerade jener, die im dauernden und innigen Verkehre mit dem Volke stehen.

Es fehlte im Mittelalter nicht an Synodalbeschlüssen, welche die Willkür in liturgischen Dingen verboten und die Einheit der Liturgie in der Diöcese und in der Kirchenprovinz als Grundsatz hinstellten [1]). Dadurch war principiell ausgeschlossen, daß jeder nach den Eingebungen seiner Frömmigkeit Messen erfinden und einführen durfte. Nicht minder groß ist die Zahl der Synodalbestimmungen, welche den Mißbrauch der Messe zu abergläubischen oder gar verbrecherischen Zwecken bei strengen Strafen untersagen und jede Habsucht aus dem Heiligthume bannen wollen [2]). Wenn die Exe-

1) So u. a. die Synoden von Vannes (465), Agde (605), Gerunda (517), Epaon (517). Hefele, Conciliengesch. II², 395. 655. 678. 685; die Canones der Synoden von Agde und Gerunda sind in das Decret aufgenommen: 13. 14. de consecr. dist. V; vgl. auch 71 de consecr. dist. 1.

2) Ich nenne nur die Beschlüsse der Synoden von Trier 1227 und Mainz 1233 (Hartzheim III, 530; Hefele V², 1028) und verweise auf das Decret c. 13, c. 26, q. 5.

Digitized by Google

cution aller dieser Synodalverordnungen so prompt gewesen wäre, wie der Wille der Synodalen gut war, so wären die Altäre in Bälde von jedem Mißbrauch, den Aberglaube und Habsucht da trieben, gereinigt worden. Aber daran fehlte es eben. Man kann Reformen nur durchführen, wenn die zu Reformirenden auch geistig für die Reformen reif geworden sind. Und das war damals weder bei dem Clerus, noch bei dem Volke der Fall. Beide hingen an allerlei äußeren Uebungen, die ihnen die Gewohnheit und die Hoffnung auf Erfolge lieb und werth machte. Darum ließen die Bischöfe solche Uebungen unbehelligt. Die mittelalterlichen Synoden befassen sich daher mit jenen Meßreihen und den abergläubischen Meinungen darüber nicht. Nur die vom seligen Arnestus in Prag 1349 gehaltene Synode verbietet schlechtweg die Einführung neuer Messen und Officien, die nicht von der römischen und allgemeinen Kirche angeordnet und angenommen sind, und belegt solche neue Messen mit der Note des Aberglaubens.

Kräftiger und lauter machte sich dagegen der Einspruch der Theologen im 14. Jahrhunderte geltend. In Frankreich erhob Johannes Gerson seine autoritätsvolle Stimme gegen den Aberglauben, der mit der Messe getrieben wurde. Derselbe beschäftigt sich mit diesen Fragen in dem Schriftchen: ‚Quaedam argumentatio adversus eos, qui publice volunt dogmatizare seu praedicare populo, quod si quis audit missam, in illo die non erit caecus nec morietur morte subitanea et talia multa'[2]). Der Kanzler zeigt, wie widersinnig und ver-

1) *Hartzheim*, Concilia Germaniae t. IV, p. 393: ‚Missarum etiam novarum officia, quae sancta Romana et universalis non recepit seu instituit ecclesia, penitus reprobamus. Historias novas, hymnos, sequentias, nisi in concilio provinciali aut in episcoporum synodis approbentur, in ecclesiis legi aut decantari districtius prohibemus: Quod enim sanctorum patrum decreto non est sancitum, superstitiosis non est adinventionibus praesumendum.' Die Synoden von Magdeburg 1505 und Regensburg 1512 (Hartzheim VI, 64. 94) schärften den alten Grundsatz ein, daß der Clerus sich in der Messe der Cathedrale zu conformiren habe.

2) Opp. t. II, 551—553.

Digitized by Google

messen es sei, an eine Andachtsübung solche Versprechungen zu knüpfen. Das heiße zugleich, das Volk zum Judaismus verführen und die heiligsten Dinge zu Mitteln, zeitliche Vortheile zu erlangen, herabwürdigen. Ueberdies setze man die Messe der Verachtung aus, wenn die versprochenen Wirkungen nicht einträten. Es sei auch unerfindlich, warum gerade eine bestimmte, nach einem vorgeschriebenen Formular gelesene Messe solche Wirkungen hervorbringen solle, eine andere aber nicht. Denn weder die hl. Schrift, noch authentische kirchliche Urtheile bestätigen das. ‚Es ist daher abergläubisch, frivol und überflüssig, ja schädlich, derartige Behauptungen aufzustellen.'

Gegen diese Argumentation wurde von den Freunden des Aberglaubens die Autorität von Heiligen, auch des hl. Augustinus, geltend gemacht. Der Letztere wird freilich zu Unrecht als Urheber oder Theilnehmer jener abergläubischen Versprechungen genannt. Gerson scheint sich aber nicht zugetraut zu haben, die Berufung auf den hl. Augustinus, auf welchen manche Wundergebete zurückgeführt wurden, als unbegründet und irrig nachzuweisen; er bemerkt vielmehr nur im Allgemeinen, daß das, was nicht in der hl. Schrift und in der Vernunft begründet ist, ebenso leicht zurückgewiesen werden kann, wie man es behauptet. Das ist bei der Behauptung, die Heiligen und Augustinus hätten dasselbe gesagt, der Fall. Denn die hl. Schrift und die Vernunft verurtheilen diesen Aberglauben. Wenn man übrigens nachweisen könnte, daß ein Lehrer in authentischen öffentlichen und recipirten Büchern und nicht in erdichteten und fraglichen und apokryphen Heftchen dergleichen geschrieben hätte, so müßte man das fromm und ehrfurchtsvoll erklären und nicht schlechtweg dem Volke verkünden, und zwar aus den erwähnten und anderen ähnlichen Gründen. Aber solchen Heftchen und Zetteln durch öffentliche Rede Autorität verleihen, ist höchst gefährlich und verführt zu schlimmen Irrthümern. Solche Zettel könne jeder fabriciren, wie denn auch verheißungsvolle Aufschriften für Gebete in großer Zahl gemacht würden. Diese Aufschriften seien erdichtet aus Gewinnsucht oder von solchen, die den von ihnen ersonnenen Gebeten Ansehen und Dauer sichern wollen, oder auch von Ketzern oder Melancholikern, die ihre Träume für

Digitized by Google

Offenbarungen hielten. Das Volk ist aber geneigt, den Predigern solche Dinge leichter zu glauben, als die ernsten Wahrheiten der Religion. Darum lassen sich Prediger, die nach Menschengunst gehen, verleiten, in ihren Predigten dergleichen Altweibermährchen zu empfehlen [1]).

Endlich widerlegt der Kanzler den Einwand, welcher sich auf die Anrufung der Heiligen zur Befreiung von bestimmten Krankheiten gründet. Er tadelt zunächst die Nachlässigkeit der Prälaten, welche die vielen Irrthümer, die auch bezüglich dieser Uebungen herrschen, verschuldet haben. Denn das Volk verehre manche Bilder von Heiligen nur wegen des Alters oder der Schönheit derselben, obwohl keinerlei Wunderkraft, an welche das Volk glaube, darin wohne [2]). Im Uebrigen sei doch bei den Gebeten zu diesen Heiligen

---

1) A. a. O. p. 522: Ultra dicitur quod si quis doctorum reperiatur in libris authenticis suis publicis et receptis et non in schedulis quibusdam confictis et incertis et apocryphis talia posuisse, pie et reverenter glossandus est et nullo modo crude et nude populo annunciandus propter causas dictas et similes. Dare vero robur et pondus auctoritatis et allegationis in sermone publico et a persona authentica talibus schedulis incertis et non receptis per ecclesiam est periculosissimum et ad errores innumerabiles inductivum. Nam quilibet pro libito tales potest fabricare, sicut fit in intitulationibus quibusdam orationum, quod si quis eas dixerit habebit talia et talia temporalia . . . Quae intitulationes ut communiter falsae sunt et superstitiosae et delendae et male confictae vel a scriptoribus propter quaestum vel a quibusdam volentibus scriptis suis dare gloriam et permanentiam vel ab haereticis vel a melancolicis putantibus de somniis, quod sint revelationes. — Deinceps per praedicationem, qualis dicta est, populus qui est pronissimus ad suggestiones, curiositates et sortilegia credenda redditur proclivior, dum talia palam accipit in sermonibus, in quibus fides recta solide et nude praedicanda foret et in ea populus nutriendus plus quam in fabulis anilibus. Eas itaque avidius audient et relatoribus applaudent longe magis quam praedicantibus veritatem, et hoc propter corruptionem virtutis rationalis et incurvationem eius in errorem, sicut patet in pueris. Sed praedicator verus non applausum suum quaerit, sed populi profectum, nec attendit, quid delectet inutiliter, sed quid proficiat salubriter.

2) A. a. O. . . . Nam quaedam imagines adorantur et eis prae ceteris, ut quod antiquiores et pulchriores, eas tamen constat nullius

Digitized by Google

das unbedingte Eintreten der Befreiung von Krankheiten nicht zugesichert; es ist vielmehr nur erlaubt, zu glauben, daß der Heilige bei Gott Fürbitte leisten und Erhörung erwirken werde, wenn das dem Heile des Beters fromme. Man darf aber dabei nicht abergläubischen Brauch bezüglich der Zahl und Ordnung der Gebete und der Lage des Betenden befolgen und davon den Erfolg des Gebetes abhängig machen [1]).

Auch in Deutschland erhoben sich erleuchtete Männer gegen die mit Messen und Gebetszetteln verbundenen Mißbräuche. Der Heidelberger Magister Nikolaus Jauer († 1437) rechnet die letzteren zu den abergläubischen Meinungen und Handlungen, die er in seiner Schrift ‚De superstitionibus' als verboten nachweist. Daß sechs oder dreißig Messen mit Sicherheit eine Seele aus dem Fegfeuer befreien, selbst wenn sie bis zum jüngsten Tage darin verbleiben müßte, erklärt er für abergläubisch, wiewohl sich solche Messen fälschlich mit päpstlichen Namen schmücken. Nicht minder verwegen und abergläubisch ist es nach seiner Meinung, zu glauben, daß bestimmte Gebete die wunderbare Wirkung haben, einen seligen Tod, die Sterbesacramente und den Besuch der hl. Jungfrau in der Todesstunde zu sichern. Verständig schließt er den Passus mit den Worten: ‚Unde ergo finaliter dico, quod oraciones secundum debitum modum et ordinem, dei videlicet et ecclesie, in quibus impetracio non ascribitur

---

esse virtutis, et innumerabilia sunt talia quae sibi populus confingit, si dimittatur ambulare in adinventionibus suis ... Vgl. auch De directione cordis opp. III, 471. Ueber diesen heidnischen, unter Christen damals auch verbreiteten Aberglauben klagt schon Wilhelm von Paris († 1249): ‚Dicunt enim omnes imagines *sexagesimo anno* a factione sua virtutem sortiri et quamdiu duraverint obtinere' (De legibus c. 23 ed. Venet. 1591. p. 64.

1) A. a. O. Provideatur tamen diligenter, ne in modo orandi ponatur aliquid superstitionis admixtum, ut quod dicatur talis numerus orationum sub tali forma et in tali situ et in tali ordine. Alioquin tota oratio nihil haberet utilitatis ... Istud dictum sit ad rememorationem et attentionem eorum qui forsan aliter praedicaverunt vel sic praedicasse indicantur ...'

Digitized by Google

verbis principaliter, sed voluntati divine, licite sunt et multum meritorie, consequenter et impetratorie' [1]).

In gleichem Sinne und unter Benutzung der Aeußerungen des Heidelberger Magisters trat der in ganz Deutschland von Hoch und Niedrig als Autorität verehrte Kartäuser Dionysius Ryckel († 1469), gewöhnlich Dionysius Cartusianus genannt, gegen diese Mißbräuche auf. Er bestritt die Berufungen auf die Apostel, Päpste und Heiligen, mit welchen man jenen Messen Autorität verschaffen wollte, als unbegründet und unwahr, wie er auch die als wunderwirkend angepriesenen Gebete verwarf. Aus dem Tractate eines andern ‚doctor' fügt er noch Folgendes hinzu: Wer da meint, daß die sog. goldenen Messen durch ihre bestimmte Zahl und ihre bestimmten Gebete ‚quodam modo ex opere operato' die Seelen mit Sicherheit aus dem Fegfeuer befreien, begeht die Sünde des Aberglaubens. Denn die Messen haben diese Kraft nicht ‚ex opere operato', weil Jesus Christus ihnen diese Kraft nicht gegeben hat; den Worten der Sacramente verlieh er aber eine unbedingt wirkende Kraft. ‚Durch Messen und Gebete möge der Mensch Gott suchen, damit er so durch die Kraft und das Verdienst seiner eigenen Handlung Erhörung erlange' [2]).

Aber diese Stimmen drangen nicht in die Kreise, in welchen die Mißbräuche besonders gepflegt wurden und gediehen. Unendlich mehr zu deren Beseitigung wirkte die Buchdruckerkunst. Während die handschriftlichen Missalien fast ganz außer Controle standen, so daß abergläubische Einträge nicht verhindert werden konnten, mußten die gedruckten Missalien doch zumeist die Censur der bischöflichen Behörden oder der Ordensvorstände passiren. Trotzdem ist freilich noch vieles in die gedruckten Missalien gekommen, was nach Aberglauben schmeckt, aber im Vergleich zu den handschrift-

1) Vgl. meine Schrift: Der Magister Nikolaus Magni de Jawor. Freiburg 1898. S. 187. 188.

2) Contra vitia superstitionis art. 9. ed. Colon. Quentel 1533. p. 613: ‚Talem namque virtutem non habent missae certae aut orationes taxatae ex opere operato, quia non habent eam ex inviolabili pacto a Christo cum ecclesia facto, quemadmodum habent certam vim verba sacramentalia.'

Digitized by Google

lichen Missalien ist doch ein erfreulicher Fortschritt zu begrüßen. So begegnet man in deutschen Drucken nur selten den abergläubischen Meßreihen, öfter noch Messen, die angeblich mit großen Ablässen ausgestattet sind [1]).

Die Stürme der kirchlichen Revolution erschütterten das deutsche Kirchenwesen bis in die Grundfesten und mahnten in Rom, wie an den Curien der deutschen Bischöfe mit drohender Stimme an die heilige, nur allzu lange versäumte Pflicht, ernste Reform anzubahnen und durchzuführen. Diese waren auch auf dem Gebiete der Liturgie, wie wir gesehen haben, dringend nothwendig. Gaben doch die zahlreichen abergläubischen Bräuche den Neuerern willkommenen Vorwand, die Messe und die kirchlichen Ceremonien mit wohlfeilem Spotte zu überschütten und in den Augen des Volkes herabzusetzen.

Auf dem Reichstage zu Speier 1526 behandelte der fürstliche Ausschuß über die Beschwerden der Weltlichen gegen die Geistlichen auch die Mißbräuche in der Liturgie. Man einigte sich in dieser Frage auf folgende Wünsche: ‚Item das die ertzbischoff, bischoff und ordinarii locorum einsehens haben etlicher Sequentzen und anderer stuck halben, die der messe anhängig, auch die neuen messen und historien, die von neuem geordnet und nichts dan allein aberglauben und superstitiones uff ihnen tragen und ungewiß und unbewert schrifften in sich halten, abgethan und das boß in besserung gestellt werde' [2]).

Diese Forderungen, welche in der That begründet waren, bildeten auch die Grundlage zu dem ähnlich lautenden Passus im Reformationsedicte Karls V. vom Jahre 1548, das weiter unten zur Besprechung gelangen wird.

Zuerst von allen deutschen Diöcesen nahm Köln eine Reform der Liturgie in Aussicht. Derselbe Erzbischof Hermann V. von

1) Das Augsburger Missale von 1555 bietet aber noch die 14 ‚missae gratiarum nuncupate' und die 7 goldenen Messen: s. oben S. 397. 306; vgl. Hoeynck a. a. O. S. 339.

2) Im vollen Wortlaut ist dieses Gutachten von Ney in der Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. IX publicirt; der oben mitgetheilte Passus steht S. 145.

Digitized by Google

Wied, welcher später zum Lutherthum abfiel, hielt 1536 in Köln eine Synode, in welcher auch die Reform der Liturgie, des Missales und des Breviers beschlossen wurde. Die Synode beklagt die besonderen, in jüngerer Zeit eingeführten Messen und deren oft thörichte Prosen und beschließt demzufolge, eine neue Ausgabe des Missales und des Breviers zu veranstalten, in der alles Ueberflüssige und Abergläubische fern gehalten werden soll [1]). Es blieb aber beim bloßen Beschluß. Die Wirren, in welche die Erzdiöcese durch den Erzbischof Hermann von Wied gestürzt wurde, waren zu dieser friedlichen Arbeit nicht geeignet.

Einen mächtigen Impuls zu dieser Reform, wie zur Hebung der Kirchenzucht überhaupt gab das Reformationsedict Kaiser Karls V. vom 9. Juli 1548. Das Edict umfaßt das ganze innere und äußere Kirchenwesen und gibt überall die trefflichsten Vorschriften, wie eine heilsame Reform der Kirche in Deutschland begonnen und durchgeführt werden solle. Ein Actenstück von solcher Bedeutung für das innere Leben der Kirche in Deutschland war in den nun schon dreißigjährigen Kämpfen noch nicht erschienen. Es bildete darum den Ausgangspunkt zu zahlreichen Diöcesansynoden, deren Beschlüsse fast nur eine Umschreibung oder Wiederholung der in klarer, fester und milder Sprache abgefaßten kaiserlichen Reformation. Mit der Liturgie beschäftigen sich die Titel 4 u. 6. In jenen wird die Reform des Breviers und Chorgebets, in diesen die der Meßliturgie behandelt.

---

1) *Hartzheim* V, 255: ‚*Peculiaria Missarum argumenta*, recens praeter veterum institutionem inventa, etiam Patribus displicuerunt, quod tantum mysterium pro affectu cuiuslibet tractari non debeat. Prosas indoctas, nuperius Missalibus caeco quodam iudicio invectas praetermittere per nos liceret. Videbimur ergo operae pretium facturi, ac missalia perinde atque Breviaria perviderí curemus, ut amputatis superfluis, et quae *superstitiosius* invecta videri possint, ea tantum, quae dignitati ecclesiae et priscis institutis consentanea fuerint, relinquantur.'

2) Das Reformationsedict steht bei Hartzheim VI, 741 ff. Vgl. Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V. Freiburg 1879. S. 392.

Digitized by Google

Nachdem das Edict den Canon missae als eine apostolische Ueberlieferung vertheidigt hat, fährt es fort[1]):

‚Quod ad reliquas missae partes attinet, etsi omnes illae nihil sint aliud, quam aut laudes Dei aut preces ecclesiae aut lectiones sacrae et ideo minime negligenter habendae; tamen si quas *novas* collectas, sequentias, praefationes et id genus res, vel indoctas, vel incertis et apocryphis historiis innixas aut missae sacrificio parum congruentes recentior aetas invexit, tales omnes tollendas censemus atque ad probatissimorum codicum fidem restituendas. Debentque episcopi pro officio suo huic repurgationi adhibitis ad eam rem viris doctis dare operam, quo pura, emendata, certa et solida existent omnia, quae in sacratissimo illo officio dicuntur . . .

Similiter docendus est populus, ut quamvis in missa pie orent pro spe salutis et incolumitatis suae incommodisque temporalibus vitandis, cavendas tamen esse *omnes superstitiones*, quales sunt polliceri alicui e certis missis certam fortunam, securitatem in aggressibus temerariis, aut aliquid huiusmodi.‘

Die Aufgaben einer Reform der liturgischen Bücher sind darin zweckmäßig und klar dargelegt. Es war nun Sache der Bischöfe, sie zu lösen. Dem Edicte entsprechend wurden denn auch in den nächsten Jahren Provinzial- und Diöcesansynoden gehalten. Der neue Kölner Erzbischof Adolph II. berief schon 1548 eine Diöcesansynode nach Köln, in welcher er unter Berufung auf das kaiserliche Reformationsedict eine Commission gelehrter Männer zur Reform der liturgischen Bücher berufen zu wollen erklärte. Dieselben sollten ihre Arbeit wo möglich bis zur nächsten Provinzialsynode beenden[2]). Die Commission wurde aber erst auf der Synode von 1550 bestellt[3]), kam aber nicht zum Abschluß der Arbeit[4]).

---

1) A. a. O. p. 755. 756.

2) Hartzheim VI, 354.

3) Daselbst p. 618.

4) Vgl. die Liturgie der Erzdiöcese Köln. Köln 1868. S. 45 f.

Digitized by Google

Der Bischof Christophorus von Augsburg hielt auch schon 1548 eine Synode, in welcher die Reform des Missales beschlossen wurde [1]). Es kam auch 1555 ein neues Missale heraus, welches allerdings noch manche Dinge enthielt, die, wie die Synode in Wiederholung der Ausdrücke des kaiserlichen Edictes sagt, ‚officiis divinis missaeque sacrificio parum congruentes' sind [2]).

Auch die Provinzialsynoden von Mainz und Trier (1549) und die Synode von Straßburg (1549) beschlossen eine Revision der liturgischen Bücher [3]). Die Synode von Trier bestimmte, daß bei der Messe ausschließlich das ‚missale ordinarium' der Diöceſe gebraucht werden dürfe; habe eine Diöceſe der Provinz kein eigenes Missale, so sei das Trier'sche zu benützen, keinenfalls aber ein fremdes.

So löblich die Beschlüsse auch waren und so gut der Wille mancher Bischöfe auch sein mochte, so wurde doch eine gründliche und allseitige Reform der Missalien dadurch nicht erreicht. Das ward erst ermöglicht durch das Concil von Trient, durch die Bildung einer höchsten Instanz zur Beaufsichtigung des Cultus in der Ritencongregation und durch Herausgabe des *Missale Romanum* (1570). In der 22. Sitzung faßte das Concil die kirchliche Lehre über die Messe in klaren Sätzen zusammen und traf in dem Reformdecret derselben Sitzung Vorkehrungen, um die nicht abzuleugnenden und nicht abgeleugneten schweren Mißstände zu beseitigen. Die Ordinarien wurden angewiesen, alles zu entfernen und abzuschaffen, was Habsucht oder Unehrerbietigkeit oder Aberglaube, die Carrikatur wahrer Frömmigkeit, in die Feier des hl. Opfers gebracht hat. Das Concil verbietet daher den Geistlichen, andere Riten, Ceremonien und Gebete bei der Messe zu gebrauchen, als die von der Kirche genehmigten und in langem und löblichem Gebrauche befindlichen. ‚Den Gebrauch, eine gewisse Anzahl Messen mit einer gewissen Anzahl Kerzen zu lesen, ein Gebrauch, der eher vom Aberglauben, als von der

1) Hartzheim VI, 382.
2) Vgl. Hoeynck a. a. O. S. 339.
3) Hartzheim VI, 579. 601. 526.

Digitized by Google

wahren Gottesverehrung erfunden ist, sollen die Priester gänzlich aus der Kirche beseitigen, und sie sollen das Volk lehren, welches die köstliche und himmlische Frucht dieses heiligsten Opfers sei und woher sie vorzüglich komme' [1]). Von diesem generellen und strikten Verbote sind alle die Meßreihen getroffen, welche — mit oder ohne den Gebrauch von Kerzen — verschiedene oder dieselben Meßformulare vorschreiben und einen besonderen und sicheren Effect für Lebende und Verstorbene versprechen. Nur eine einzige Reihe hat sich über die Reform des Cultus hinüber in die neue Zeit gerettet, der Tricenar des hl. Gregorius, freilich unter den wesentlichen Beschränkungen, daß er nur für Verstorbene und nur nach den durch den Kirchenkalender und die Rubriken vorgeschriebenen Meßformularien und unter Ausschluß jeder abergläubischen Meinung gehalten werde. Jede dem widersprechende Form des Tricenars ist untersagt [2]).

Das Römische Missale wurde in Deutschland freudig aufgenommen und selbst in solchen Diöcesen (z. B. Augsburg) recipirt, welche nach der Einführungsbulle Pius' V. vom 14. Juli 1570 ein Recht auf die Beibehaltung des eigenen Missale hatten. Aber auch da, wo das eigene Missale beibehalten wurde (Trier, Köln, Münster), war das römische nicht ohne großen Einfluß. Die Ritencongregation aber wachte fortan, daß sich in die reformirten Meßbücher nicht abergläubische und unpassende Gebete, Formulare und Bemerkungen einschlichen.

Den Weisungen des Concils gemäß haben Provinzial- und Diöcesan-Synoden Decrete gegen die bei der Messe zu beklagenden Mißbräuche erlassen und auch die Meßreihen untersagt, an welche das Volk abergläubische Erwartungen knüpfte. So verwarf und verbot die im Jahre 1610 in Augsburg gehaltene Synode die sieben goldenen Messen, die noch das Augsburger Missale vom

1) Sess. 22 decr. de observandis etc.: ‚Quarundam vero missarum et candelarum certum numerum, qui magis a superstitioso cultu quam a vera religione inventus est, omnino ab ecclesia removeant, doceantque populum, quis sit et a quo potissimum proveniat sanctissimi huius sacrificii tam pretiosus ac coelestis fructus.'

2) Vgl. Eberle a. a. O. S. 41. 50 ff.

Digitized by Google

Jahre 1555 enthalten hatte, und untersagte alle abergläubischen Gebete und Ceremonien, welche etwa vom Volke verlangt würden [1]). Freilich hinderte das nicht, daß doch noch weiterhin abergläubische Meßreihen persolvirt wurden, und daß der beklagte Unfug sich noch lange Zeit erhielt. Denn nichts ist schwerer, als liebgewordene, ererbte Meinungen aus dem Volke auszurotten, zumal wenn sie den Schein von Frömmigkeit an sich tragen und einen Nutzen versprechen, den die correcte Anschauung nicht in Aussicht stellen kann. Darum haben sich jene Meßreihen und Wundermessen auch nach den kirchlichen Verboten noch lange erhalten, geschätzt und begehrt vom Volke und — nicht immer mit der nothwendigen Entschiedenheit zurückgewiesen vom Clerus.

XLI.

Bourdaloue-Literatur.

Vor einigen Jahren wurde des Interesses gedacht, welches man in Frankreich den großen Kanzelrednern des 17. und 18. Jahrhunderts wieder zuwendet. Dahin konnte gerechnet werden das zweibändige Werk des Bischofs Freppel von Angers „Bossuet et l'éloquence sacrée au XVII. siècle", ferner die neue Ausgabe der Kanzelreden Bossuet's von Lebarq (Katholik 1893. II, 548), sowie die Table analytique zu der letztern (Katholik 1897. II, 470). Ueber dem „Adler von Meaux" wird aber nicht vergessen der „Prediger der Könige und der König der Prediger". Nachdem bereits 1880 P. M. Lauras sein Werk „Bourdaloue, sa vie et ses oeuvres, 2 vols" an's Licht gestellt, hat P. Henri Chérot nunmehr den ersten Versuch gewagt, eine kritische Aus-

1) *Hartzheim* IX, 63. ‚Missas illas septem, quas aureas vocant, nullus dicere praesumat neque ullas preces aut caeremonias superstitiosas in cuiusquam gratiam usurpet, quantumvis sub specie pietatis ad id rogetur et requiratur, nec patiatur mappis altarium, dum sacrificat, herbas, cereos aut alia benedictionis aut alio nomine supponi.'

Digitized by Google

gabe der Briefe Bourdaloue's und im Anschluß daran eine solche sämmtlicher Werke des großen Ordensmannes und Predigers in Angriff zu nehmen. Hier sind anzuführen: 1) Der unbekannte Bourdaloue [1]; 2) Zwei Sammlungen von Briefen von und an Bourdaloue [2]. Zu unserm Bedauern sind uns nur die beiden letztern zugestellt worden, wobei wir uns mit dem Gedanken trösten, daß sie für den Westen des Reiches, insbesondere das Bisthum Trier, ein erhebliches Interesse bieten. Die größere Sammlung enthält 29 Briefe von Bourdaloue, sodann im Anhange 17 Briefe an denselben. Dazu kommt dann die zweite, kleinere Sammlung, welche noch zwei Briefe desselben bringt, sammt Auszügen aus den Jahresberichten der Jesuiten von Trier aus den Jahren 1689 bis 1691 [3]. Als Fundorte sind zu nennen das Ordensarchiv, das Nationalarchiv in Paris und außer anderen Büchereien auch die königliche Bibliothek in Berlin. Der Herausgeber hat uns ein Werk der Gerechtigkeit und der Dankbarkeit geliefert. An und für sich würden die 29 Briefe der ersten Sammlung kaum einen Druckbogen bedeckt haben. P. Chérot hat dieselben aber durch den Hintergrund der Zeitgeschichte beleuchtet, indem er mit Bienenfleiß eine erstaunlich reiche Literatur zusammengetragen, welche Personen und Verhältnisse am Hofe, in der geistlichen Welt und in der höheren Gesellschaft des damaligen Frankreichs beleuchtet. Diese ächt wissenschaftliche Behandlung der Sache zeigt uns Chérot's hohe Befähigung für die Herstellung einer den Regeln der modernen Kritik entsprechenden Ausgabe sämmtlicher Schriften Bourdaloue's. Zwar sind nicht alle hier vereinigten Briefe unbekannt. Aber auch früher Gedrucktes erscheint in verbessertem Texte, da der Herausgeber keine Mühe gescheut hat, um eine nochmalige Prüfung der Originalurkunden vorzunehmen.

1) Bourdaloue inconnu. Prédication. Correspondance. Lettre inédite au grand Condé. Éloge funèbre de Henri II de Bourbon-Condé. Oraison funèbre du grand Condé. Par le P. H. Chérot S. J. Paris 1898.

2) Bourdaloue. Sa correspondance et ses correspondants. Par le même. Paris 1899.

3) Deux nouvelles lettres de Bourdaloue. Publiées et annotées par le même. Paris 1898. Sämmtlich bei Victor Retaux.

Digitized by Google

In ihrer Vereinigung aber und in Verbindung mit dem geistvollen Commentar Chérot's gewähren diese Briefe dem Leser einen nachhaltigen Genuß. Das Bild, welches sie von Bourdaloue im Geiste hinterlassen, ist unauslöschlich. Groß in der Unabhängigkeit seines Charakters, erscheint Bourdaloue noch ehrwürdiger durch seine solide theologische Wissenschaft. Die letztere bekundet er namentlich durch seine Kritik des Quietismus, deren Lectüre ich für Beichtväter, und namentlich für solche in Frauenorden, als unumgänglich nothwendig bezeichnen möchte (122—126). Was ich dem Herausgeber noch besonders nachzurühmen wünsche, ist die Feinheit des Urtheils über den literarisch-ästhetischen Streit zwischen Bourdaloue und seinem Ordensbruder P. Bouhours. Den Nadelstichen des Letztern, der sich auf dieses nicht besonders noble Handwerk trefflich verstand, hat Bourdaloue eine unerschütterliche Ruhe entgegengesetzt und diese in ganz vorzüglichen kleinen Antwortschreiben zum Ausdruck gebracht.

Für die Trierische Diöcesangeschichte sind die beiden Sammlungen von erheblicher Bedeutung. Sie lassen uns einen Blick thun in die Wirren, welche der von Ludwig XIV. heraufbeschworene pfälzische Erbschaftskrieg (1688—1697) über die Trierischen Gebiete brachte, zeigen die drückenden Contributionen, die man der alten Bischofsstadt und ihren geistlichen Instituten auflegte, sowie die Erleichterungen, welche Bourdaloue durch seine Dazwischenkunft am Hofe den von den Jesuiten in Trier geleiteten drei Anstalten zugewendet. — Die Ausstattung der beiden Schriften ist vorzüglich und beigefügt sind übersichtliche Tabellen, nebst zwei Registern von klassischer Akribie [1]).

A. Bellesheim.

---

1) Zu Bourdaloue, Sa correspondance pag. 13; Marie de l'Escalopier, fille d'un président à mortier au parlement de Paris möchte ich mir unter Hinweis auf meine Geschichte der katholischen Kirche in Irland II, 218 zu bemerken gestatten, daß dieser Präsident als der zweite Stifter des irischen Collegs in Paris zu betrachten und daß das katholische Irland diesem wegen seiner Gerechtigkeit und seines Frommsinnes hervorragenden Juristen bis heute ein dankbares Andenken bewahrt.

Digitized by Google

XLII.

Literatur.

Praelectiones dogmaticae, quas in collegio Ditton-Hall habebat *Christianus Pesch* S. J. Tom. VIII. I. De virtutibus in genere; II. De virtutibus theologicis. Freiburg, Herder 1898. X, 314 S. *M* 4.80.

Ein eigener Band über die virtutes infusae war in den Gesammtplan unseres Lehrbuches ursprünglich nicht aufgenommen; die Abnehmer desselben haben indessen allen Grund, für die nachträgliche Beigabe dankbar zu sein.

Der Inhalt des Bandes zeigt vier Hauptabschnitte. Davon bespricht der erste die Lehre von den eingegossenen Tugenden im Allgemeinen (1—46); der zweite handelt von der göttlichen Tugend des Glaubens (47—194); der dritte von der Hoffnung (195—225); der vierte von der Liebe (226—286); dazu kommt noch ein bedeutsamer Anhang über den richtigen Begriff der sittlichen Vollkommenheit (287—303). Die einzelnen Abschnitte zeigen wieder eine reiche und schöne Gliederung. So kommen alle Fragepunkte, die auf dem betreffenden Gebiete irgendwie von wahrem Nutzen sind, in wohlgeordneter Reihenfolge zur Behandlung. Neben scharfer Urtheilskraft und großer Belesenheit offenbart der Verf. auch weise Mäßigung, indem er von den da und dort auftauchenden Streitfragen manche unentschieden läßt oder mit der Bemerkung begleitet, daß die Sache keine weitgehende Bedeutung besitzt.

Drei Lehrpunkte haben in hervorragendem Maße unsere Aufmerksamkeit auf sich gezogen; wir meinen die Untersuchung über das eigentliche Wesen des übernatürlichen Glaubensactes; über die Heilsnothwendigkeit des Glaubens; über das Formalobject der Gottesliebe. Wir erachten es für nützlich, die Stellungnahme P. Pesch's rücksichtlich des ersten und des letzten dieser drei vielumstrittenen Punkte etwas eingehender zu bezeichnen. — Ueber das

Digitized by Google

Zustandekommen und das innere Wesen des theologischen Glaubensactes oder bezüglich der sog. analysis actus fidei werden folgende Sätze aufgestellt. In fide considerari possunt duae rationes: una generica, quae fidei communis est cum omni alia virtute; altera specifica, qua fides distinguitur ab omni alia virtute (122). — Motiva credibilitatis (i. e. tum factum revelationis tum scientia et veracitas divina vgl. S. 109 ff.) . . . non sunt purae conditiones praeviae sed vera causa fidei, quatenus efficiunt, ut actus fidei prudenter imperari et elici possit (122). — Motiva credibilitatis non pertinent ad internum et specificum motivum actus fidei (121) i. e. non sunt motivum formale actus fidei neque totale neque partiale (124). — Analysis fidei ita instituitur: Credo, Deum esse trinum, quia Deus hoc revelavit. Deo revelanti credo, quia est prima veritas. Primae autem veritati revelanti credo ea, quae revelat, quia prima veritas est. Et ita intra lineam fidei cessat omnis ulterior interrogatio, quod attinet rationem objectivam (129). — Totus processus fidei continet quidem varios discursus seu ratiocinia, sed ipse actus fidei neque est ratiocinium neque secundum specificam suam rationem est fructns ratiocinii (131). Hieran schließen sich die zwei Folgesätze: Admitti nequit analysis fidei a P. Suarez proposita (132). — Admitti nequit analysis fidei a cardinali De Lugo proposita (140). Wir müssen es der Prüfung des Einzelnen überlassen, zu entscheiden, ob die vorgelegten Anschauungen von den Anschauungen Kleutgen's und Franzelin's, die im Ganzen und Großen De Lugo's Theorie vertreten, sich wesentlich unterscheiden. Nach unserem Erachten sind die einschlägigen Verschiedenheiten nicht von übergroßer Bedeutung. Im Uebrigen fügen wir folgende Bemerkungen bei. In den Satz: Credo Deo revelanti, quia prima veritas est, der uns bei P. Pesch begegnet, finden wir nothgedrungen ein inneres Eingreifen dessen, was von ihm selbst etwas früher als praeambulum fidei et conditio praerequisita ad fidem bezeichnet wurde, im Getriebe des eigentlichen Glaubensactes ausgedrückt; auch ist damit wenigstens ein discursus virtualis in den

Digitized by Google

Glaubensact selbst hineingetragen. Wenn ferner bei Lösung einer einschlägigen Schwierigkeit uns der Satz begegnet: Nego, quod auctoritas divina revelans est in actu fidei id, quod fide proprie dicta principaliter creditur (138 n. 344), so gibt das Wörtlein „principaliter", dem naturgemäß ein „secundarie" zur Seite gestellt werden muß, hinreichend zu verstehen, daß dem wirksamen Eingreifen der Autorität, d. i. der Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes im Glaubensacte, jedenfalls ein Platz offen gehalten werden muß. Endlich finden wir es im Interesse allseitiger Klarheit nicht zuträglich, wenn die Momente der Autorität Gottes, d. i. dessen Weisheit und Wahrhaftigkeit, nicht eigens hervorgestellt werden. Anstatt zu sagen: Primae veritati revelanti credo, quia prima veritas est et ita intra lineam fidei cessat omnis ulterior interrogatio, möchten wir lieber sagen: Deo revelanti credo, quia infinite sapiens et verax est et ita in hac linea cessat omnis ulterior interrogatio. — Ueber die nicht unbedeutsame Nebenfrage, auf welche Weise der Glaubensact sich als übernatürlichen Act kennzeichne, hat der Verf. (65) leichten Fußes sich hinweggesetzt. Einläßlicher und in ausgeprägterer Form, aber zugleich mit großer Zurückhaltung behandelt diese Frage P. Bainvel S. J. in einem französisch geschriebenen Werke: La foi et l'act de foi (165 ff.). Wenn P. Pesch diesbezüglich damit sich begnügt, auf seine allgemeinen Ausführungen über die Uebernatürlichkeit der Heilsacte im Tractat über die Gnade zu verweisen, so beachtet er nicht, daß eine allgemein befriedigende Theorie über diesen dunklen Gegenstand den Glauben und dessen Uebernatürlichkeit offenbar in besonderer Weise in Erwägung zu ziehen hat, bezw. daß die allgemeine Theorie über diesen Gegenstand, insbesondere an dem Glaubensacte und an dem pius credulitatis affectus als an zwei kritischen Punkten, sich als stichhaltig zu erproben hat.

In Betreff der caritas theologica und ihres Formalobjectes begegnen uns zunächst folgende zwei Sätze: Objectum formale caritatis theologicae est bonitas Dei absoluta, qua Deus in se amabilis est (228). — Deus est motivum formale caritatis theologicae secundum omnes et singulas perfec-

Digitized by Google

tiones suas divinas, et in specie ratione divinae suae erga nos beneficentiae (237). Zur näheren Erklärung der Schlußworte im zweiten Satze wird beigefügt: Potest benignitas divina seu beneficentia divina (quae est benignitas in actu secundo) dupliciter concurrere ad actum caritatis: a) ita ut sit unicum motivum, quod hic et nunc ad caritatem movet; b) ita ut cum aliis motivis simul ad diligendum Deum impellat. Sufficit quidem per se hic alter modus ad actum caritatis reddendum faciliorem, sed ex dicendis patebit, etiam priorem modum admittendum esse (239). Nebenher streift der Verf. eine weitere Art oder Schattirung der Gottesliebe, wie sie namentlich von P. Palmieri in seinem Tractatus de poenitentia näher gekennzeichnet wird. Wir glauben dieselbe der Hauptsache nach in dem allbekannten Gebete „Transfige dulcissime Jesu“ wiederzufinden und sind der Meinung, daß diese Auffassung der Gottesliebe mehr Aufmerksamkeit verdiente, als ihr gewöhnlichhin geschenkt wird. Indessen ist hier nicht Raum genug, um unsere diesbezüglichen Anschauungen gehörig auseinanderzusetzen. Wir begnügen uns mit der Bemerkung, daß die soeben berührte und von P. Pesch mehr oder weniger gebilligte Anschauung Palmieri's einerseits und die von ihm ebenfalls angezogenen, aber ganz oder theilweise abgelehnten Anschauungen Bolgeni's (229), Hurter's und Faure's (251) andererseits sich inniger berühren, als man auf den ersten Blick meinen möchte.

Diese wenigen Andeutungen zeigen vollauf, daß der vorliegende Band des vielgerühmten Lehrbuches gleich den übrigen und in mancher Beziehung vor den übrigen die Aufmerksamkeit des Theologen, und zwar nicht bloß des Dogmatikers, sondern auch des Moralisten und des gründlichen Ascetikers, in Anspruch zu nehmen geeignet ist. Eine besondere Zierde des Bandes bilden auch die vielen und trefflich gewählten Väterstellen, die überall, ganz besonders aber in der Lehre von der Gottesliebe und von dem Wesen der sittlichen Vollkommenheit, eingeflochten sind.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Digitized by Google

La foi et l'acte de foi, par *Bainvel* S J. Paris, Lethielleux 1898. XV, 232 pag. frcs. 2.50.

Beſieht man ſich den zweigliederigen Titel, den zweiten Theil deſſelben mit dem erſten vergleichend, ſo kommt man naturgemäß auf den Gedanken, der erſte Theil des Buches werde von der eingegoſſenen Tugend oder von dem Habitus des übernatürlichen Glaubens und ein zweiter von dem Acte des Glaubens handeln. In Wirklichkeit zeigt das Werk allerdings zwei Theile; aber beide Theile handeln vom Glaubensacte, mit dem einzigen Unterſchiede, daß der erſte Theil mehr die weſentliche Anlage oder das innere Getriebe des Glaubensactes, ſei es des Glaubens im Allgemeinen oder des religiöſen Glaubens insbeſondere, zur Sprache bringt (Qu'est ce que croire? p. 1—91), während der zweite Theil unmittelbar den Vorgang oder das Zuſtandekommen des übernatürlichen Glaubensactes (Comment croit-on? p. 95—208) einer ſorgfältigen Unterſuchung unterzieht. Dazu kommt ein doppelter Anhang. Der erſte faßt die Kernpunkte der ganzen Lehre in ſieben lateiniſch formulirte Theſen zuſammen (209—219); der zweite bringt eine längere Stelle aus dem Tractat De ecclesia Christi des P. Billot S. J., wo P. Bainvel ſeine Lehre in kurzen Strichen vorgebildet findet (220—225). Von einer mehr in's Einzelne gehenden Inhaltsangabe glauben wir abſehen zu dürfen. Einen reichen Inhalt bietet das Werk nicht; der Verf. wollte offenbar nicht multa sed multum bieten. Daraus erklärt ſich auch die ſchon in der Vorrede angedeutete Erſcheinung, daß zwei oder drei Gedanken, denen grundlegende Bedeutung beigelegt wird, immer und immer wieder auftauchen.

Zur Charakteriſirung der vorgelegten Lehre und ihres Werthes diene Folgendes. Das Buch behandelt in einer Form, die nicht bloß für Fachgelehrte, ſondern für Gebildete aller Stände berechnet iſt, jene Controversfrage, die unter dem Namen Quaestio de analysi actus fidei allgemein bekannt iſt und in welcher neben Anſchauungen von geringerer Bedeutung, namentlich die von Suarez und von De Lugo vertretenen Theorien, einander gegenüberſtehen. Der Verf. hält die letztgedachte Theorie, der ſich bekanntlich auch Kleutgen und Franzelin der Hauptſache nach angeſchloſſen haben,

Digitized by Google

für entschieden verfehlt. Er schlägt sich infolge dessen mehr auf die Seite des Suarez, ohne jedoch die Theorie des letzteren in allen Stücken oder auch nur in allen wesentlichen Punkten zu billigen. Neben P. Billot, von dem wir eingangs gesprochen haben, berührt sich der Verf. in seinen Ideen auch mit P. Christian Pesch (vgl. dessen Praelectiones dogmaticae tom. VIII, S. 70 ff.). Die ausschlaggebende Eigenthümlichkeit der gebotenen Lehre liegt darin, daß Bainvel schon in der Naturordnung oder im gewöhnlichen Leben zwei grundverschiedene Weisen zu glauben unterscheidet. Die eine heißt fides scientifica und soll auf der evidentia testimonii beruhen; die andere wird als fides fundata in sola auctoritate bezeichnet, wobei das Wissen als solches unmittelbar nichts zu thun hat, sondern höchstens als Vorbedingung angesehen werden kann. Der enge Raum einer einfachen Recension erlaubt es nicht, die zweite Art des Glaubens, auf die schließlich alles ankommt, einläßlicher zu charakterisiren und insbesondere jene Kennzeichen, wodurch sie sich von der fides scientifica unterscheiden soll, einzeln vorzuführen und auf ihren wahren Werth zu prüfen. Nur eine Erscheinung, die uns wiederholt aufgefallen ist, sei eigens hervorgehoben. Wo es darauf ankommt, die zweite Art des Glaubens näher zu kennzeichnen, wird immer das nackte Wort auctoritas, autorité gebraucht ohne nähere Erklärung, was man darunter zu verstehen habe, d. h. es wird dabei sorgfältig vermieden, zu erklären, daß diese Autorität insbesondere in Gott mit dessen unendlicher Weisheit und Wahrhaftigkeit zusammenfällt oder diese Eigenschaften zum wenigsten wesentlich in sich schließt. Täuschen wir uns nicht, so geschieht dies, um den Gedanken fernzuhalten, als ob die fides in sola auctoritate fundata auf die fides scientifica sich zurückführen ließe. Doch hören wir den Verf. selbst in seinen lateinisch formulirten Thesen: In actu fidei pro evidentia Dei stat auctoritas divina (S. 213; vgl. S. 205). — Melius negatur utrumque, vel *credi* in actu fidei vel *sciri* auctoritatem divinam. Unseres Erachtens hat diese Redeweise eine gewisse Aehnlichkeit mit der Glaubenstheorie des Wilhelm von Paris (vgl. Pesch l. c. p. 79), deren P. Bainvel auffallender Weise nirgends gedenkt. Wir können hier diesen Punkt,

Digitized by Google

der offenbar als Angelpunkt zu betrachten ist, nicht weiter verfolgen und sagen nur so viel: Eine Glaubenstheorie, die den Gedanken an Gottes Weisheit und Wahrhaftigkeit von dem eigentlichen Glaubensacte womöglich ganz in die vorbereitenden Nebenacte verlegen möchte, kann schwerlich auf allgemeine Anerkennung hoffen. Wir fügen bei: Die Theorie De Lugo's, die uns, abgesehen von nebensächlichen Dingen, immer am meisten zusagte, halten wir durch vorliegendes Werk nicht für erschüttert.

Unter den eingestreuten Nebenfragen hat uns die Behandlung der Frage, wie die Uebernatürlichkeit unseres Glaubensactes aufzufassen sei, am meisten interessirt (165 ff.). Die Zurückhaltung, die dabei beobachtet wird, hat in der Schwierigkeit der Sache genügende Begründung.

In Deutschland dürfte die verwickelte Controverse über die analysis actus fidei, in der fast jede neue Studie wieder neue Verbesserungen und Modificationen eingeführt sehen will, bei der gebildeten Laienwelt schwerlich reges Interesse finden. Ja, es scheinen uns die verwickelten Untersuchungen auch auf dem Gebiete der Theologie, nachdem die auffallend unrichtigen Theorien bei Seite gesetzt sind, nicht von großer Wichtigkeit zu sein. Wer anders denkt oder aus was immer für einem Grunde die Controverse nach allen Seiten verfolgen will, der wird diese neue Studie nicht übersehen dürfen und aus ihr manches profitiren.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera omnia in unum corpus digesta ad fidem editionem Coloniensium cura et labore monachorum sacri ordinis Cartusiensis. Tomus XVII. Summa fidei orthodoxae (libri I—III). Monstrolii, typis Cartusiae Sanctae Mariae de Pratis. MDCCCXCIX. 4°. 567 pag. *M.* 6.55 für die Subscribenten, ohne Subscription *M.* 12. Zu beziehen durch die Karthause Hain in Unterrath bei Düsseldorf.

Ueber den ersten, 1896 erschienenen Band der neuen Gesammtausgabe des berühmten Karthäusers Dionysius Ryckel ist seiner Zeit im „Katholik" 1897. I, 391 ff. ein kurzer Bericht erstattet worden. Seitdem sind sieben Bände erschienen, die aus-

Digitized by Google

schließlich exegetische Arbeiten enthalten. Die Bände 8—14, die mit Ausnahme der Indices bereits gedruckt sind, werden ebenfalls der Erklärung der heiligen Schrift gewidmet sein, während die Bände 15 und 16 die Commentare zum Areopagiten bringen werden. Die Herausgeber glaubten einem Wunsche der Subscribenten zuvorzukommen, indem sie, noch vor dem Abschlusse der Ausgabe der exegetischen Schriften, zur Abwechselung jetzt schon auch ein dogmatisches Werk veröffentlichten. Sie haben sich daher entschlossen, dieses Jahr in den Bänden 17 und 18 die Summa orthodoxae fidei mit dem Dialogion de fide catholica herauszugeben; nachher werden sie wieder mit der Veröffentlichung der Commentare zur heiligen Schrift fortfahren.

Die Summa orthodoxae fidei ist eines der Hauptwerke Ryckel's. Dieselbe umfaßt vier Bücher, von denen die drei ersten im vorliegenden 17. Bande der Gesammtausgabe abgedruckt sind. Ryckel behandelt darin kurz und bündig das gesammte Lehrsystem der Dogmatik und der Moral. Er schließt sich dabei eng an die theologische Summe des hl. Thomas von Aquin an, mit dem Unterschiede jedoch, daß er in seiner Behandlung der theologischen Fragen eine viel einfachere Methode befolgt. Treffend bemerkt hierüber der Kölner Karthäuser Theodorich Loer in dem 1535 geschriebenen Vorworte zur ersten Ausgabe:

Est ipse liber non admodum grandis, sed Theologiae scientiam atque adeo universae orthodoxae fidei summatim omnia constringens. Reiecta enim argumentorum spinosa, difficili et obscura silva, patentes campos et florida Theologiae prata aperuit, hoc est, omnium controversarum questionum conclusiones tantum, ceu responsionem absolutam solidamque qua argumenta, si obiecta fuerint, quaecumque absque ullo negotio possent refelli, breviter posuit: imitatus per omnia Doctorem sanctum atque angelicum Thomam Aquinatem, et ante hunc illuminatissimum illud iubar Augustinum. Quidquid in scholastica necessarium est inquiri Theologia, hic invenies, nec multis perlectis foliis, sed ab initio mox ut inspexeris, scies quid ea de

Digitized by Google

re quae inquiritur sentiendum sit. Unde et Epitome totius potest dici Theologiae.

Zu einer Zeit, wo die Lehre des Aquinaten, dank besonders den Bemühungen Leo's XIII., wieder hoch in Ehren steht, dürfte wohl auch das thomistische Lehrbuch des alten Karthäusers, den Scheeben mit Recht den Hauptvertretern der deutschen Theologie im Mittelalter beizählt, in theologischen Kreisen eine gute Aufnahme finden.

München. Dr. N. Paulus.

Das Leben Jesu. Nach den vier Evangelien dargestellt von Dr. Joseph Grimm, weiland b. geistl. Rath und k. o. ö. Professor der Theologie an der Universität Würzburg. Siebenter Band. [= Geschichte des Leidens Jesu. II. Band.] Unter Benützung der Vorarbeiten von † Dr. Joseph Grimm bearbeitet von Dr. Joseph Zahn, Subregens des bischöflichen Priesterseminars zu Würzburg. Regensburg, Rom und New-York 1899. Friedrich Pustet. XVI, 653 S. *M.* 5.

Der selige Grimm hat den VI. Band seines rühmlichst anerkannten Hauptwerkes, der 1894 erschien, mit der Verurtheilung Jesu durch Pilatus abgeschlossen und für den Schlußband ein Manuscript hinterlassen, das bis zur Scene „Ecce mater tua!" reichte. Es war darum für den Vollender des Werkes keine leichte Aufgabe, das „Leben Jesu" im Geiste Grimm's fertig zu stellen. Zahn hat diese Aufgabe in verhältnißmäßig kurzer Zeit mit anerkennenswerthem Geschick trefflich gelöst. Der vorliegende letzte Band reiht sich seinen Vorgängern würdig und ebenbürtig an. Edle fesselnde Sprache und anmuthende Glaubenswärme zeichnen die Darstellung aus, die sichtlich auf solider Exegese und sorgfältigem Studium der ausgedehnten Literatur aus alter und neuer Zeit beruht. Die archäologischen und exegetischen Schwierigkeiten und Controversfragen der Leidens- und Auferstehungsgeschichte sind maßvoll, besonnen und lehrreich behandelt; meist wird eine bestimmte Lösung gewonnen und festgehalten, vgl. die geschichtliche Form des Kreuzes S. 8—25, die historische Stätte des Todes und Grabes Jesu S. 37—41, die Umstände der Kreuzigung S. 83—106, die Natur der Sonnenfinsterniß beim Tode Jesu

Digitized by Google

S. 178—193, die Harmonie der biblischen Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen S. 312 ff. Wird die Frage offen gelassen, so ist über den Stand derselben gut orientirt; vgl. die Lage von Emmaus (= Amwâs oder Kubeibe?) S. 369 f. Man mag vielleicht mit der vorgetragenen Lösung nicht in jedem Falle einverstanden sein, aber man muß anerkennen: Z. hat seine Auffassung jedesmal gut begründet und läßt ohne Engherzigkeit auch andere Meinungen in den Anmerkungen zu Wort kommen. Selbst die Einsprüche der zweifelsüchtigen Kritik werden gebührend gewürdigt, die Auferstehungsgeschichte ist mit Recht stark apologetisch gehalten. Die vielfachen Verweisungen auf frühere Bände und auf die „Einheit der vier Evangelien" von Grimm bekunden die Vertrautheit des Verf. mit den Ideen und Werken des Meisters; gewissenhaft notirt er, wo er einige Mal eine Berichtigung Grimm's vornimmt; so entscheidet er sich S. 49 f. für die jüdische Nationalität des Simon von Cyrene.

Sehr dankenswerth sind zwei Beigaben zum ganzen Werk, eine sorgfältig gearbeitete tabellarische Synopsis über das Leben Jesu nach den vier Evangelien mit Hinweisen auf den Fundort in den sieben Bänden und auf die bezüglichen „chronologischen und harmonistischen Bemerkungen" (S. 596—620) und ein ausführliches Sachregister (S. 621—652), das den Werth des Werkes, dessen Reichhaltigkeit und Brauchbarkeit erst recht zur Geltung bringt. Die sieben Bände, elegant in Halbchagrin gebunden, kosten 42 ℳ 60 ₰ — „Möge das nun abgeschlossene Werk durch Gottes Gnade recht Viele fördern in der Erkenntniß und Liebe Desjenigen, der für die Menschheit, auch in der Gegenwart und Zukunft, Weg, Wahrheit und Leben ist!" (Vorwort S. XIV).

Würzburg. Prof. V. Weber.

Saint Basile par *Paul Allard.* Paris, V. Lecoffre 1899. 8°. 209 pag. fr. 2.

Saint Ambroise par *Le Duc de Broglie.* Ebend. 1899. 8°. 203 pag. fr. 2.

Aus der rasch voranschreitenden Serie von Heiligen-Biographien „Les Saints", die unter H. Joly's Leitung erscheint,

Digitized by Google

liegen nun die zwei oben genannten Bändchen vor. Beide entstammen den berufensten Federn: P. Allard hat durch seine „Histoire des persécutions“ und sein Werk „Le Christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose“, Duc de Broglie aber durch seine „Histoire de l'Église et de l'Empire au IV. siècle“ den Nachweis der Competenz als Fachmann erbracht.

Das erstere Werk zeichnet sich durch allseitige Vollständigkeit aus. Es enthält nicht nur die mit lebendiger Wärme geschilderte Biographie des größten Cappadociers, sondern auch eine bei aller Knappheit gut orientirte Charakteristik seiner Schriften. Die Unterabtheilung der drei Haupttheile in 17 Kapitel trägt nicht unwesentlich zur klaren Orientirung des Lesers bei.

Ganz andere Vorzüge eignen der Ambrosius-Biographie des Herzogs von Broglie. Der geistreiche Verf. hatte augenscheinlich nicht die Absicht, ein in jeder Hinsicht im Detail ausgeführtes Lebensbild des Heiligen zu bieten. Er faßte das große Culturbild des ersten Bischofs in's Auge, der zum Heile des Reiches auch eine politische Rolle spielt, und zeichnet von diesem Gesichtspunkte aus in großen Zügen ein Bild des großen Mailänders.

Allard's Werk ist mehr Detailgeschichte, Broglie's ist vom geschichtsphilosophischen Standpunkte beherrscht. Jedes ist in seiner Art ausgezeichnet geschrieben und gereicht der ganzen Sammlung zur Ehre und Zierde. Ein ähnliches Unternehmen von wissenschaftlich gründlichen Heiligen-Leben im Gewande edler Popularität wäre auch in deutscher Sprache freudig zu begrüßen.

Rom. Dr. A. Fischer-Colbrie.

England in the Age of Wycliffe by *George Macaulay Trevelyan*, Fellow of Trinity College, Cambridge. London, Longmans, Green and Co. 1899. 8°. XIV, 380 pag. 15 shill.

Wer in unseren Tagen Wiclif behandelt, darf sich keineswegs mit der Literatur über den Professor der Theologie in Oxford und Pfarrer von Lutterworth begnügen. Er hat vor allen Dingen die Schriften desselben zu Rathe zu ziehen. Wiclif's Werke in kritisch genauen Ausgaben an's Licht zu stellen, das ist das Ziel,

Digitized by Google

welches die in London 1884 aus Anlaß der fünften Centenarfeier des Todes des sog. Reformators begründete Gesellschaft verfolgt. Bis heute hat sie nicht weniger als 22 Werke Wiclif's, zum Theil bisher ungedruckte, veröffentlicht. Der Verf. obigen Buches, welches aus einer akademischen Dissertation sich herausgewachsen, hat diese neuen Publicationen ebenso verwerthet, wie die auf Befehl des englischen Reichsarchivars veröffentlichten mittelalterlichen Chroniken, sammt der übrigen gedruckten Literatur, die sich in England heute mit Recht der Entwickelung der Cultur und Religion mit lebendigerem Interesse zuwendet, als den Irrgängen der Politik. In neun Kapiteln werden behandelt: 1) Der Krieg und die Regierung 1368—1376. 2) Die Politik 1376—1377. 3) Gesellschaft und Politik 1377—1381. 4—5) Religion. 6) Der Aufstand der Bauern 1381. 7) Allgemeine Geschichte 1381—1385. 8) Erste Geschichte der Lollarden 1382—1399. 9) Spätere Geschichte der Lollarden 1400—1520. Drei Karten veranschaulichen den Zug der Bauern nach London vom 12. bis 15. Juni 1381, die Ausdehnung des Aufstandes und die Verbreitung des Lollardismus in England und Schottland.

Dem Titel zufolge möchte der Verf. ein Bild Englands entwerfen, in dessen Mittelpunkt Wiclif (1320—1384) steht. Die politischen und socialen Verhältnisse werden sehr anschaulich dargelegt. Namentlich empfehlen wir dem Leser die rechtsgeschichtliche Einleitung im Kapitel zum Bauernaufstand von 1381, welche den Gang der Entwickelung in den mittelalterlichen Verhältnissen des Grundeigenthums schildert. Dadurch wird erst die Prüfung der Forderungen ermöglicht, welche die Bauern wider die Grundherren erhoben und dann im Juni 1381 blutig durchzusetzen sich bemühten. Den Zusammenhang zwischen den treibenden Ideen der Bauern, welche ihre Rache im Blute des Primas und Erzbischofs Sudbury auf dem Tower Hill in London erstickten, und den socialistisch-revolutionären Ansichten Wiclif's, welcher dem gesammten Organismus der Hierarchie den Krieg erklärte, hat der Verf. kaum angedeutet. Das Bekenntniß, welches der abgefallene Priester John Ball, der Hauptleiter der Bauern, einer der eifrigsten Schüler

Digitized by Google

Wiclif's, vor seiner Hinrichtung in dieser Beziehung gemacht, ist für Wiclif niederschmetternd.

Die beiden Kapitel 4—5 über Religion enthalten ohne Zweifel schätzbare Notizen. Offenbar steht der Verf. der mittelalterlichen Kirche sehr kalt gegenüber. Er sieht nur die Oberfläche. Für die unsterblichen Leistungen der Kirche zur Förderung der Kunst, für die Pflege der Charitas und die Stütze der Freiheit des Volkes hat er kein Wort. Die Bettelmönche (Friars) scheinen ihm ebenso unsympathisch zu sein, wie sie Wiclif waren, der sie im Anfang belobte, so lange er der Weltgeistlichkeit sein falsches Armuthsideal aufdrängen wollte, der sie aber mit tödtlichem Haß verfolgte, als sie seine Remanenztheorie über das heilige Altarsacrament pflichtmäßig bekämpften. Ein Mehreres darüber soll im Artikel Wiclif im Kirchenlexikon zur Mittheilung gelangen. Hätte der Verf. nur zwei angedeutete vorurtheilsfreie Ideen über die mit dem Denken und Leben des Volkes so eng verbundenen Bettelmönche S. 145 weiter verfolgt, so wäre ihr Bild vortheilhafter ausgefallen. Trevelyan's Ansichten über Sündenbekenntniß und Ablässe (S. 131—141) besitzen keinen wissenschaftlichen Werth, weßhalb wir ihn auf die bedeutende Arbeit von Dr. Paulus: „Johann Tetzel, der Ablaßprediger" (Mainz 1899) verweisen.

Was Wiclif selbst anlangt, so kam es dem Verf. nach seinem Plane nicht darauf an, dessen theologisches System darzulegen. Aber was er von ihm mittheilt, findet fast seine uneingeschränkte Bewunderung (169—182). Auffallend dürfte sein, daß er dem Zusammenhange zwischen Wiclif und den Häresien der früheren Jahrhunderte nicht nachgegangen und auch der Frage nicht näher getreten, wer Wiclif's Lehrer war. Eine auch nur irgendwie gepflegte Bekanntschaft mit den 22 Bänden der Wyclif Society, auf deren Herstellung deutsche und englische Gelehrte so viel Schweiß und Geld verwendet haben, zwingt zu vollständiger Billigung des Satzes: „Wenige Leute werden seine Bücher studiren" (182). Der Trialogus allein genügt, um den dämonischen Mann zu würdigen, der in den Schriften aus seinem letzten Jahre 1384 gegen die Kirche einen Ton anschlägt, der an Raserei gränzt.

Das Buch ist sehr schön ausgestattet und mit einem Register

Digitized by Google

versehen und kann von allen, die Wiclifstudien treiben, mit Nutzen gebraucht werden. A. Bellesheim.

Korrespondenz der Mauriner mit den Emmeramern und Beziehungen der letzteren zu den wissenschaftlichen Bewegungen des 18. Jahrhunderts. Von Dr. *J. A. Endres*, Professor der Philosophie am kgl. Lyceum in Regensburg. Stuttgart und Wien, Jos. Roth 1899. 8°. 102 S. *M.* 3.

Der Herausgeber spendet in dieser Schrift aus der Königl. Hof- und Staatsbibliothek in München 35 Briefe, theils in französischer, theils in lateinischer Sprache, welche den literarischen Verkehr zwischen den Benedictinern der Abtei St. Germain-des Prés in Paris und ihren Ordensbrüdern zu St. Emmeram in Regensburg beleuchten. Die erste Abtheilung fällt in die Zeit von 1715 bis zum Anfange der Regierung des Fürstabtes J. B. Kraus, die von 1742 bis 1762 währte. Die zweite Abtheilung betrifft den Verkehr zwischen Emmeramern und Maurinern unter dem Fürstabt Frobenius Forster (1762—1791). Der Sammlung selbst hat Prof. Endres eine sorgfältige Einleitung vorausgesandt, welche den Inhalt der Briefe kurz schildert und auch vom Standpunkte der Dogmatik und Kirchengeschichte prüft. Veranlassung zu dem Briefwechsel gab Dom Massuet, der vermittelst des P. Pez in Melk sich Aufschlüsse über St. Emmeram erbat, die ihm der Subprior Ehrhard spendete. Verstärkt wurde das Band zwischen Paris und Regensburg durch die Sendung des Benedictiners J. B. Kraus 1721 zu zweijährigem Studium zu den Pariser Benedictinern. In die Heimath zurückgekehrt, setzte Kraus den Verkehr mit seinen Lehrern fort, die ihm ein treues Andenken bewahrten. Der Gesichtspunkt, unter dem sämmtliche Briefe beider Abtheilungen, unter welchen die des Dom Maran die erste Stelle einnehmen, beurtheilt werden, ist in der Frage angedeutet: Wie stellten sich die Regensburger Mönche zur Philosophie des Cartesius und dem von ihr bewirkten Bruch mit der Scholastik und ihrer Lehrmethode, sowie zu den Bewegungen des Gallicanismus, Jansenismus und der Opposition wider die Bulle Unigenitus? Der Verf. faßt das Ergebniß seiner Einleitung treffend dahin zusammen: „Seit dem

Digitized by Google

literarischen Verkehre Kaspar Ehrhard's mit Massuet und Maran ist St. Emmeram in die große geistige Bewegung eingetreten, welche das verflossene Jahrhundert hindurch auf deutschem Boden spielt, und wobei es sich anfänglich nur um eine Aenderung wissenschaftlicher Methoden und vielleicht um eine Verschiebung des wissenschaftlichen Interesses in einzelnen Disciplinen handelte, während sich zuletzt ein Kampf um Weltanschauungen daraus entwickelte. Es muß zur Ehre der Emmeramer gesagt werden, daß sie jener Bewegung keine andere Berechtigung zuerkannten und keinen weiteren Einfluß gestatteten, als insofern sie die Methode des Studiums . . . betraf" (37).

Den verlockenden Anpreisungen der kartesischen Philosophie und der Einladung, im Sinne derselben die alte Studienordnung zu ändern, mit denen Dom Maran die Regensburger beehrte, haben diese widerstanden. Während Maran die Scholastik nicht ohne Hohn behandelt, empfiehlt er ihnen die neumodische „Ars cogitandi". Für Dom Maran ist Quesnell ein „venerabilis presbyter, qui nunc apud Christum Dominum cum sanctis confessoribus quiescit" (50). Alle Achtung vor dem Studium der Kirchenväter und Kirchenlehrer, auf welche Maran die Regensburger hinweist, aber über ihnen hat Maran die lebendige Autorität, den Doctor omnium doctorum, den Papst, in den Hintergrund gedrängt. Seine Behandlung Clemens' XI. und der Bulle Unigenitus übersteigt an Gehässigkeit alle Grenzen (51). Es fehlte diesem Manne in bedenklichem Maße an jener Tugend, die Mabillon so einnehmend auszeichnete. Als der Erzbischof Le Tellier von Rheims und der Bischof Bossuet von Meaux anfangs 1685 Dom Mabillon bei Ludwig XIV. zu Versailles einführten, bemerkte der Erzbischof: „Sire, ich habe die Ehre, den gelehrtesten Mann Ihres Reiches Ihnen vorzustellen," wobei Bossuet einfiel mit den Worten — „und den demüthigsten" [1]). Auch Maran's Bemerkungen über Courayer's Werk über „die

1) La France chrétienne dans l'histoire. Paris 1896. p. 448—475: Les bénédictins français par le Prince Emmanuel de Broglie. Vgl. meine Besprechung im Katholik 1896 I, 564.

Digitized by Google

Giltigkeit der Weihen der Anglikaner" sind zu beanstanden (69). Für die Stellung der französischen Geistlichkeit zum hl. Stuhle im Großen und Ganzen erlaube ich mir, auf die in meiner schottischen Kirchengeschichte II, 540, sowie in meiner Geschichte der katholischen Kirche in Irland III, 746 mitgetheilten Berichte der päpstlichen Nuntiatur in Paris von 1736 und 1737 hinzuweisen.

Daneben besitzt die Briefsammlung aber auch viele Lichtseiten. Wir lernen kennen die geradezu staunenswerthe Thätigkeit dieser Mauriner, ihre Liebe zur Kirche, den feinen Ton, der in ihrem Hause herrscht, den Eifer im Betriebe der Sprachen und der positiven Theologie. In welchem Maße deutsche Verhältnisse sie interessirten, dafür zeugen Maran's Vorschläge für die Bearbeitung einer gründlichen Geschichte der protestantischen Bewegung.

Der Herausgeber verdient den wärmsten Dank aller Freunde der Kirchen- und Culturgeschichte. Zu rühmen ist die sehr würdige Ausstattung. A. Bellesheim.

Prof. **V. A. Achille's** theoretische und praktische Methodik. Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von Dr. Joseph Anton Keller. Freiburg i. Br., Herder 1899. 8°. 350 S. ℳ 3.80.

Vorliegendes Werk ist so eigenartig und so in sich geschlossen, daß es schwer ist, von demselben einen richtigen Begriff zu geben. Es ist ein Handbuch der allgemeinen und der angewandten Pädagogik, aufgebaut auf psychologischer Grundlage und bildet als solches Band XII der Bibliothek der katholischen Pädagogik. Der erste Theil leitet aus der Natur der menschlichen Seele und aus den Gesetzen, nach denen ihre Kräfte thätig sind, aus dem Zweck der Erziehung und den dabei in Betracht kommenden Factoren die Verfahren ab, mittelst deren die Erziehung am sichersten gelingt; der zweite Theil wendet die so gefundenen Grundsätze der allgemeinen Methodik auf die einzelnen Unterrichtsfächer der Volksschule an, entsprechend der Art des Faches und den geistigen Kräften, die bei der Erlernung desselben mitwirken müssen.

Die Anlage des Buches selbst ist eine pädagogische; es lassen sich im Aufbau des Ganzen, wie der einzelnen Theile unschwer

Digitized by Google

die bekannten Formalstufen erkennen: Steckung des Zieles, Festlegung des Ausgangspunktes durch Definition, Darbietung des Stoffes nach der Gliederung der Definition, übersichtliche Zusammenfassung, Anwendung im Lehrgang.

Um einen Begriff zu geben von der Schärfe der Definitionen und der Strenge der Gliederung, lassen wir einen Ueberblick über die Anlage des ersten Theiles folgen.

Methodik, sagt der Verf., handelt von den Gesetzen der Methode, die man beim Unterricht zu befolgen hat. Unterricht ist die methodische Uebertragung von Kenntnissen. Methode im philosophischen Sinne ist der Weg, den der menschliche Geist beim Suchen und bei der Darstellung der Wahrheit und der Wissenschaft einschlägt; im pädagogischen Sinne kommt nur der zweite Theil, die Darstellung, in Betracht, und da ist Methode die Art und Weise, wie man den Stoff auswählt, ordnet und vorträgt, sie bezieht sich auf Inhalt und Form; Inhalt bestimmt zugleich Wahl, Aufeinanderfolge und Verknüpfung des Stoffes. Die Gesetze, die man beim Unterricht zu befolgen hat, müssen aufgesucht, formulirt und bewiesen werden, sie beruhen auf der Natur des menschlichen Geistes und dem Wesen der Dinge, welche den Gegenstand seiner Thätigkeit bilden. Diese Gesetze werden in drei Kategorien eingetheilt, je nachdem sie mehr Bezug haben auf den Unterricht, auf die Schüler oder auf die Lehrer.

Bei der Uebermittlung der Kenntnisse kann der Lehrer sich wenden an Einen Schüler, an alle gleichzeitig, an alle durch einzelne. Das nennt der Autor Lehrweise und unterscheidet die individuelle, die gleichzeitige, die wechselseitige Lehrweise; diese einfachen Lehrweisen unter sich verbunden — wie in unseren Schulen üblich — geben die gemischten Lehrweisen: gleichzeitig-individuell, gleichzeitig-wechselseitig, gleichzeitig-individuell-wechselseitig.

Die Gestalt, in welcher der Lehrer seinen Unterricht darbietet, ist die Lehrform. Lehrformen sind die dogmatisch-katechetische und die sokratisch-heuristische.

Digitized by Google

Die verschiedenen Mittel, die Bezug haben auf die einzelnen Lehrformen und Lehrweisen, nennt der Autor Lehrverfahren und gliedert sie in die Verfahren der Auseinandersetzung, der Anwendung und der Controlle oder Correctur. Die Verfahren der Auseinandersetzung gruppiren sich um die äußeren und um die inneren Wahrnehmungsvermögen: um die Sinne, die Einbildungskraft, die Vernunft, das Gewissen und in einzelnen Fällen an das Gedächtniß. Auf die äußere Wahrnehmung beziehen sich das anschauliche, das analoge oder vergleichende, das etymologische, das tabularische und das beschreibende Verfahren; auf die Vernunft das inductive oder analytische und das deductive oder synthetische Verfahren; auf das Gewissen das Verfahren der inneren Beobachtung oder Selbstprüfung; auf das Gedächtniß das Wiederholungsverfahren und das synoptische oder Verfahren der Ideenassociation.

Von den Verfahren der Anwendung werden als besonders wichtig erörtert das der Reproduction, des Abschreibens, der Nachahmung, der Umbildung, der Association, der Analyse oder der Reduction, der Begründung und der Erfindung oder Auffindung.

Bei den Verfahren der Controlle oder Correctur werden die verschiedenen Arten derselben durch den Lehrer, durch die Schüler, durch den Lehrer unter Mitwirkung der Schüler u. s. w. besprochen.

Bei der Ausführung dieser Gliederung bietet der Verf. eine Fülle von Anregungen, hervorquellend aus einer reichen pädagogischen Erfahrung, überall durchaus wissenschaftlich und doch die realen Verhältnisse im Auge behaltend und vor Verstiegenheiten sich hütend. Dann gibt er die Anwendung dieser Erörterungen in einem höchst lehrreichen Kapitel über Vorbereitung des Lehrers auf seinen Unterricht nebst einer Vorbereitungsprobe für eine Grammatikstunde, in der das Wort „même“ (selbst) in seinen verschiedenen Anwendungen dem Schüler vorgeführt werden soll.

Im zweiten Theil, der besonderen oder angewandten oder praktischen Methodik, erklärt der Verf.: Soll der Unter-

Digitized by Google

richt rationell sein, dann muß die Methode von folgenden drei Gesichtspunkten aus bestimmt sein: 1. Von der Natur der zu lehrenden Sache und ihrer Beziehung zu den Geisteskräften, welche bei ihrem Studium mitwirken müssen. 2. Von dem Standpunkt, auf welchen man sich stellt, um den Stoff zu überschauen; der Standpunkt wird bestimmt durch die geistigen Fähigkeiten der Schüler und das Ziel des Unterichtes. 3. Von der absoluten und relativen Wichtigkeit des Unterrichtsfaches und — sehr verständig! — von der Zeit, welche man demselben widmen kann.

Von diesen Erwägungen geleitet, läßt der Verf. der Erörterung eines jeden Unterrichtszweiges eine Uebersichtstabelle vorangehen, die folgende Punkte klarlegt:

1. Definition des Unterrichtsgegenstandes.

2. Feststellung der Geisteskräfte, die der Gegenstand beansprucht und an die er sich wendet.

3. Wichtigkeit des Faches a) nach seinem erzieherischen Werth, b) nach seinem praktischen Nutzen, c) nach seinen Beziehungen zum Unterricht im Allgemeinen.

4. Die besonderen Regeln für den betreffenden Unterrichtszweig, d. h. die Anwendung der allgemeinen didactischen Grundsätze auf das vorliegende Fach unter Berücksichtigung der Geisteskräfte, an die er sich wendet.

5. Der Ausgangspunkt dieses Unterrichtes.

6. Die Methode im engeren Sinne des Wortes: Eintheilung des Stoffes, Beiordnung (Verbindung) seiner Theile, Art und Weise der Behandlung.

7. Kurze Uebersicht (Lehrplan) der zu behandelnden Stoffe.

8. Unterrichtsverfahren bei jedem Theile des Stoffes.

Nach diesem Schema werden sämmtliche Fächer der Volksschule eingehend durchgenommen. Die Diction ist nicht kategorisch-befehlend, wie in deutschen Handbüchern üblich, sondern mehr logisch überzeugend, freundschaftlich überredend, und durch das Ganze geht bei aller Wissenschaftlichkeit ein gewisser praktischer Sinn, wohl dem Geiste des belgischen Schulwesens entsprechend. Gesundheitslehre, Wirthschaftslehre, Obst-, Garten- und Ackerbau haben darin Platz

Digitized by Google

gefunden, letzterer mit einer Motivirung, die stark an die bekannte Rede des preußischen Landwirthschaftsministers v. Hammerstein erinnert: „Das Verlassen der ländlichen Wohnsitze . . . rührt von mehreren Ursachen her, zu denen man auch die dem Volksschulunterricht gegebene Richtung zählen muß. Die Schule bildet Schreiber aller Art, Beamte für alle Verwaltungen, während sie den Unterricht über den Ackerbau vollständig vernachlässigt, so daß die Kinder in dem Berufe ihres Vaters nur ein niedriges Handwerk sehen, das sie verschmähen."

Die Rechenaufgaben sollen vorzüglich aus dem Gebiete der geographischen und commerciellen Statistik, dem häuslichen und landwirthschaftlichen Haushalte entnommen werden, sie sollen zugleich die Kosten des Mißbrauches geistiger Getränke, des übermäßigen Tabakverbrauches und den Nutzen der Sparkassen darlegen.

Inhaltlich steht das Buch durchaus auf der Höhe der sog. wissenschaftlichen Pädagogik und vertritt überall deren Grundsätze mit Geschick und Bewußtsein, aber ohne Anmaßung.

Die deutsche Uebersetzung ist im Allgemeinen gut, im Einzelnen aber tritt die Abhängigkeit vom Original mitunter störend zu Tage, und es finden sich Härten, die bei einer neuen Auflage beseitigt werden könnten. Einige habe ich mir vermerkt: „Die Grundbedingung, damit der Unterricht den Gesichtskreis des Kindes nicht überschreite" S. 20; „der zuerst das wichtige Princip der Anschauung verkündet hat, über das die modernen Pädagogen sich streiten in Beziehung auf die Priorität seiner Erfindung oder Anwendung" S. 126. „Denn wie die Kinder ihr ganzes Leben lang die in ihrer Jugend angenommenen Fehler der Aussprache beibehalten, so wird auch ihre Schrift nie ganz die Spuren einer schlechten Methode oder der auf den Schulbänken angenommenen übeln Gewohnheiten, welche sie damals, als sie anfingen, den Griffel, Bleistift oder die Feder zu halten, sich aneigneten, verlieren" S. 159. „Nun hat Gott wie ein geschickter Arbeiter in jedem seiner Geschöpfe einen schwachen Abglanz seiner über alles erhabenen Eigenschaften wiederstrahlen lassen" S. 219. „Wie oft schon sind nicht sittenreine Menschen durch Lieder, welche der Scham und Religion Hohn sprechen, ver-

Digitized by Google

letzt worden!" S. 280. Nicht soll hier wohl das französische ne des Ausrufes wiedergeben, wird aber im Deutschen unwillkürlich als Verneinung des „sittenrein" aufgefaßt.

Der Uebersetzer hat das Werk auch mit einer fünfzig Seiten starken Einleitung versehen. Dieselbe bringt auf fünf Seiten Angaben über die Persönlichkeit Bruder Achille's — A. gehört der Genossenschaft der Schulbrüder an und ist Director des katholischen Lehrerseminars zu Carlsbourg in Belgien — und über seine pädagogischen Schriften. Diese Angaben sind sehr erwünscht. Weniger nöthig erschien mir die zweite Beilage — 26 Seiten — „zum besseren Verständniß der verschiedenen Lehrverfahren", denn hierüber informirt uns ja Prof. Achille selbst viel prägnanter; immerhin kann man die Sache ja auch zweimal lesen und eine erweiternde Erläuterung schadet nichts. Für geradezu schädlich dagegen halte ich die dritte Beigabe „Der Schulkampf in Belgien", 18 Seiten, denn sie wird nichtkatholische Kreise von vornherein abstoßen, und, so interessant sie ist, was hat der confessionell-politische Kampf mit einer theoretischen und praktischen Methodik zu thun? Im Uebrigen verdient der Verf. vollen Dank dafür, daß er das geistvolle Werk weiteren pädagogischen Kreisen durch seine Uebersetzung zugänglich gemacht hat.

Friedberg. Dr. Seidenberger.

Commentar zum Katechismus für das Bisthum Rottenburg. Von Karl Möhler, Rector am Kgl. kathol. Schullehrerseminar zu Saulgau. Dritte vermehrte Auflage. Rottenburg a. N., W. Bader 1898. Bd. I *M.* 2.40, Bd. II *M.* 2.80, Bd. IV (1899) *M.* 1.

Ein katechetisches Werk, welches in wenigen Jahren eine dritte Auflage des ersten (vom Glauben), zweiten (von den heiligen Sacramenten) und vierten Bandes (von dem Gebete) erzielte, empfiehlt sich eigentlich von selbst. Wir beschränken uns deßhalb darauf, die Vorzüge desselben anzudeuten.

In methodischer Hinsicht wandelt Möhler in Schmitt's Fußstapfen (Erklärung des Deharbe'schen Katechismus), was ja nur zu loben ist. In den jeweiligen „Lehrerinnerungen" werden speciell dem angehenden Katecheten praktische Winke gegeben. Der enge

Digitized by Google

Anschluß an den durch prägnante Antworten mustergiltigen Rottenburger Katechismus (1887) bedingt an sich im Allgemeinen eine übersichtliche Kürze, was für vielbeschäftigte Katecheten einen wesentlichen Vortheil bildet.

Mit apologetischer Tendenz flicht der Verf. eine Menge zeitgemäßer Erörterungen ein, z. B. über Bibellesen und Schriftauslegung, Bibelgesellschaften, Kreuzzeichen, Kindheit-Jesu-Verein, katholischer Gruß, Buch des Kreuzes, Walburgisöl, Blut des heil. Januarius, Medaille von der Unbefleckten Empfängniß, Taufceremonien, Verhaltungsmaßregeln für den Tag der heil. Firmung, Beichtsiegel, Zurüstungen zur Provisur, Kniebeuge, Händefalten, Osterkerze, Weihrauch, liturgische Farben, Prozessionen, Wallfahrten, Bruderschaften. Besonders interessant sind zwei längere Abhandlungen über das Gebet und das heil. Meßopfer und eine höchst nachahmungswürdige Erklärung von Kirchenliedern. Mit Recht betont Möhler: „Der Katechet denke sich, nichts gethan zu haben, wenn er seine Zöglinge nicht beten gelehrt hat." Ein Beichtspiegel, worin die Fragen für Erstbeichtende durch Sperrdruck hervorgehoben sind, ist eine erwünschte Beigabe. Dieser kurze Einblick in den Inhalt unseres Commentars zeigt, wie viel Stoff da, über die Schule hinaus, auch für Christenlehre und Predigt, zumal in den zahlreichen Anmerkungen und Anmuthungen (Nutzanwendungen) zu finden ist.

Bd. I, 219 würden wir die Cardinäle lieber hochgestellte (statt vornehme) Geistliche nennen. Die Frage (Bd. I, 221): „Die Bischöfe sind Nachfolger von wem?" dürfte richtiger lauten: „Wessen Nachfolger sind die Bischöfe?" Zu S. 268 B. II möchten wir anfügen, daß beim Beichten die Nennung der Gebote, sowie die Bemerkung: „das habe ich nicht gethan", wohl in kleinen Pfarreien passiren mag, bei großem Beichtconkurs aber lästig wird.

Schließlich noch ein Wink. Die unvermittelte Erklärung (Bd. I, S. 60): „Gott hat keinen Leib, keine Arme, keine Füße" dürfte etwa durch folgende Darstellung faßlicher ersetzt werden: Katechet: Was geschieht beim Sterben des Menschen? Kind: Die Seele scheidet aus dem Leibe. — Kat.: Was geschieht dann mit dem Leibe? Kind: Der Leib wird in das Grab gelegt und verwest

Digitized by Google

dort. — Kat.: Was ist nun die Seele eines solchen Menschen? Kind: Die Seele eines solchen Menschen ist ein Geist ohne Leib. — Hierauf baut sich nunmehr die weitere Ausführung des Katecheten auf: Solche Geister ohne Leiber, freilich viel gescheidter, heiliger und mächtiger, sind auch die Engel. Zwischen der Seele eines abgestorbenen Menschen und dem Geiste eines Engels besteht aber noch der Unterschied, daß die Geister der Engel gleich von Anfang an keinen Leib gehabt haben, sondern nur die Seele allein. So ist auch Gott, und zwar von Ewigkeit her, ein Geist ohne Leib und zwar ein unendlich vollkommener Geist.

Traubing. M. Raich.

XLIII.

Miscellen.

1. **Rabanus Maurus** widmete und sandte dem Kaiser eine in den Gesammtausgaben seiner Werke abgedruckte Schrift De anima. In dem ihr vorangehenden Begleitschreiben kündigt Rabanus eine weitere Schrift an *De disciplina romanae militiae.* „Denn, weil es Ew. Excellentia gebührt, von vielerlei Dingen Kenntniß zu nehmen, habe ich beigefügt einige Kapitel de disc. rom. militiae, qualiter antiqui tyrones institui solebant. Das hielt ich für nothwendig wegen der so häufigen Einfälle der Barbaren. Ich habe das entnommen einem Büchlein eines gewissen Flavius Vegetius Renatus, den ich aufs kürzeste ausgezogen habe, um nicht allzu weitgehend und in der Darstellung langweilig und lästig zu werden."

Diese Schrift militärischen Charakters geben alle Rabanus-Editoren als verloren an. Sie ist aber nicht verloren, sondern hat sich wenigstens in einer Handschrift erhalten und zwar zu Trier [1]). Nach den Mittheilungen aus dem Gebiete der kirchlichen Archäo-

1) Ehemals dem Bischofe Arnoldi, gest. 1864, gehörig.

Digitized by Google

logie der Diöceſe Trier (1856) Heft 1, S. 84 gehört die Handſchrift in den Anfang des 12. Jahrhunderts und enthält 21 verſchiedene Schriften. Bei einigen dieſer Schriften ſind die Verfaſſer genannt, bei anderen nicht, wie bei eben dieſer Schrift Rabans. Aus einzelnen Ausdrücken des Prologs ergibt ſich die Gewißheit, daß es die Schrift des Rabanus ſei; es heißt hier: Quum, ut in initio fatus sum, neminem plura convenit scire quam regem, post haec pauca scripta, quae licet non luculento fideli tamen sermone prolata sunt. Addidi etiam quaedam capitula excerpta de cujusdam Flavii *Vegetii* Renati opusculo de praecinctu militiae romanae, qualiter apud eos tyrones exercebantur etc.

Die Schrift umfaßt drei und ein halbes Quartblatt: ſie iſt in vierzehn Kapitel eingetheilt [1]). Dieſelbe iſt nicht allein nicht verloren, ſondern auch im Druck erſchienen, was wenigen bekannt iſt. Geh. Rath Dr. Dümmler verdanken wir den Abdruck aus eben genannter Handſchrift in der Zeitſchrift für deutſches Alterthum. Neue Folge III, 443. —

Rabanus Maurus verfaßte ferner nach dem Muſter von Cyprians Gaſtmahl ebenfalls eine Coena Dominica. Die Editoren der Opera b. Rab. Mauri kennen ſämmtlich dieſelbe nicht. Inzwiſchen kam eine Berner Handſchrift zu Tage, welche H. Hagen edirt hat unter dem Titel Hrabani Mauri caena dominica 1884. Eine Nachahmung von Cyprians Gaſtmahl durch Hrab. M. in Hilgenfeld's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie (1883) Jahrg. 27 Nr. 2, S. 164 u. 344.

Dieſe Schrift erſchien jedoch längſt vor Hagen in Druck, nämlich zu Baſel 1557 und zu Erfurt 1596, doch keinen dieſer Drucke konnte ich bis jetzt zu Geſichte bekommen.

In Baſel erſchien die Schrift unter dem dem Sinne nach gleichen Titel: Convivium Dei, ad Ludovicum imperatorem

---

1) Rabanus fand alſo einen Vegetius in der Kloſterbibliothek zu Fulda, wohin er wohl von England oder von Tours aus hinkam. Aus dieſem einzelnen Beiſpiele erhellt wieder, wie die Klöſter die Retter der alten Autoren waren.

Digitized by Google

lib. I, und so finde ich sie citirt in Migne's Patrologie Bd. 107, Col. 123, deßgleichen in Serarius-Joannis, Rer. Mog. I, 394.

Rehtmeyer gibt S. 12 der Vorrede zu seiner 1722 zu Braunschweig gedruckten Braunschweig-Lüneburgische Chronik ein Verzeichniß der Schriften des Historikers Letzner, darunter Nr. 7:

Coena Cypriani Muri Episcopi ad Lotharium Regem Franciae. Erfurdt 1596. in 8°.

Somit konnte ich in Erfurt ein Exemplar des Druckes oder der Handschrift zu finden hoffen, was sich nicht bestätigte, auch nicht zu Gotha, in der Nachbarschaft des Druckortes, noch weniger in davon entfernteren Stellen. In Letzner's ungenauer Titelangabe steht Muri, wohl statt Mauri, oder aber die Handschrift ist ungenügend eruirt.

Hoffentlich gelingt es anderen Nachforschern, sowohl andere Handschriften des Vegetius-Auszuges und der Coena ausfindig zu machen, als auch Drucke, soweit sie sich der Forschung seither entzogen haben. Da beide Schriften von geringem Umfange waren, erklärt sich leicht das Verschwinden derselben. F. F.

2. **Johannes de Lutrea**, auch Lutria, ein angesehener Mainzer Domprediger, starb nach Trithemius (Catol. scriptor. ecclesiat.) 1479. Welchen Ort das bisher zweifelhafte Lutrea bezeichnet, ergibt sich aus den Notizen über den unter dem Titel Doctor praeclarus (Kirchenlex.² 3, 1869) bekannten gelehrten Prämonstratenser Petrus de Lutra († um 1339) aus Kaiserslautern, früher Lautern, später Kaiserslautern (Lutra Caesarea) genannt, wo ein Prämonstratenser Kloster existirte (Chevalier, Répertoire p. 1822; Schannat, Episcopatus Wormat. p. 146, 152; Remling, Gesch. der Abteien und Klöster in Rheinbaiern II, 98)

F. F.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Herausgegeben von

Dr. Johann Michael Raich,
Domcapitular und Geistl. Rath in Mainz.

Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.

1899. — Neunundsiebenzigster Jahrgang. — II.

Dritte Folge. — XX. Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1899.

Digitized by Google

Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß.

Seite

1. Dr. Hillebrand, Katholische und protestantische Wahrheitsliebe. I. 1
2. Dr. Becker, Altes und neues Recht bezüglich der Absolution von päpstlichen Reservatfällen. I. 20
3. P. H. Plenkers O. S. B., Neuere Forschungen zur Geschichte des alten Mönchthums. I. 30
4. P. Beda Kleinschmidt O. F. M., Ursprung und Entwickelung des Palliums. I. 52
5. Dr. Selbst, Desiderium collium aeternorum 71
6. Literatur. Dr. Adolf Johannes, Commentar zum ersten Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher. — J.-B. Terrien S. J., La grâce et la gloire. — R. P. Barthélemy Froget, De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes. — O. Pfülf S. J., Bischof v. Ketteler. — Dr. Albert Ehrhard, Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart. — Die oriental. Kirchenfrage und Oesterreichs Beruf zu ihrer Lösung. — Der katholische Student und seine Ideale. — R. P. Jules Souben, L'esthétique du dogme chrétien. — P. Heinrich Müller S. V. D., Der allerbeste Tröster 79
7. Miscellen. 1. Deutsche Orientgesellschaft. — 2. Noch einmal das Erfurter Beichtbüchlein des Jodocus Morder von Windsheim . . 91
8. Der Rigorismus und die Zahl der Auserwählten 97
9. Dr. Hillebrand, Katholische und protestantische Wahrheitsliebe. II. 117
10. Dr. Becker, Altes und neues Recht bezüglich der Absolution von päpstlichen Reservatfällen. II. 136
11. P. H. Plenkers O. S. B., Neuere Forschungen zur Geschichte des alten Mönchthums. II. 145
12. P. Beda Kleinschmidt O. F. M., Ursprung und Entwickelung des Palliums. II. 158
13. Prof. Sachs, Streiflichter über die „freiere" Bibelforschung . . . 169
14. Literatur. B. Cathrein S. J., Moralphilosophie. — Dr. Franz Ad. Göpfert, Moraltheologie. — E. M. Wermelskirchen, Katechetische Predigten. — Mich. Huber, Vorträge für christliche Muttervereine. — Wilh. Becker, Der verlorene Sohn. — Heinr. Hansjakob, Kanzelvorträge für Sonn- und Feiertage. — Dr. Fr. X. Thalhofer, Entwickelung des kathol. Katechismus in Deutschland 179
15. Miscelle. Die Erhöhung des Einkommens der Geistlichen . . . 190
16. Norbert Peters, Das Gottesgericht über Bethsames 193
17. P. Beda Kleinschmidt O. F. M., Ursprung und Entwickelung des Palliums. III. 205
18. P. H. Plenkers O. S. B., Neuere Forschungen zur Geschichte des alten Mönchthums. III. 211
19. Dr. Hillebrand, Katholische und protestantische Wahrheitsliebe. III. 227
20. Bohus Lepar, Zur Frage der internationalen Bekämpfung des Mädchenhandels 235
21. Casimir v. Miaskowski, Eine Wendung der protestantischen Geschichtsauffassung über den Reformator Johannes Laski . . . 258
22. Literatur. Dr. M. Faulhaber, Die Propheten-Catenen. — Bernardus Gaudeau S. J., Libellus Fidei. — Dr. Adolf Bertram, Geschichte des Bisthums Hildesheim. — M. Petschar, Die socialen Zustände und das Gymnasium. — Eug. Veuillot, Louis Veuillot.

Digitized by Google

Seite

— Gerh. Gietmann S. J. u. Joh. Sörensen S. J., Kunstlehre. — Allgemeine Bücherei. — Stanisl. Aenstoots, Aus Vergangenheit und Gegenwart. — Hugo Graf von Walderdorff, Regensburg in seiner Vergangenheit und Gegenwart. — Em. Huch, Was hält den Sieg des Kreuzes auf? — P. J. Martin S. J., Joh. Phil. Roothaan 264

23. Miscelle. Hat Stephan von Landskron den Ablaß als einen Erlaß der Höllenstrafe betrachtet? 283

24. Dr. A. Bellesheim, Thomas Bridgett, Convertit, Redemptorist und Schriftsteller 289

25. Fr. Stock, Das Cömeterium des hl. Hermes 312

26. Carl Holzhey, Die koptische Elias- und Sophonias-Apokalypse . . 331

27. Bern. Deppe, Der Rigorismus und die Zahl der Auserwählten 344

28. Literatur. Dr. H. Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sacramente. — Dr. Johannes Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Tautbekenntniß. — Petrus Einig, Institutiones theologiae dogmaticae. — Charles v. Duerm S. J., Correspondance du Card. Hercule Consalvi avec le Prince Clément de Metternich. — Otto Pfülf, Bischof v. Ketteler. — Dr. Andr. Schmid, Religiöse Sinnsprüche. — Dr. Josef Walter, Das allerheiligste Sacrament 358

29. Miscelle. Der Commentar von Gammarus zur Bulle Julius' II. 379

30. P. Marianus Morawski S. J., Einleitung zu einer Studie über „die Gemeinschaft der Heiligen" 385

31. P. Ambrosius Kienle O. S. B., Die neueste Literatur über liturgische Gewandung 400

32. Jos. Braun S. J., Rochett und Superpelliceum. I. 412

33. Wie sollen in großen Städten die Volksmissionen abgehalten werden? 427

34. Dr. N. Paulus, Der Ablaßprediger Bernhardin Sanson 434

35. Literatur. G. Wetzel, Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums Johannis. — Msgr. Turinaz, La Vie chrétienne. — Dr. Ludw. Pastor, Geschichte der Päpste. — Herbert Lucas, Fra Girolamo Savonarola. — Emil Michael S. J., Geschichte des deutschen Volkes. — Ivo, Mein Heiligthum. — Ludw. von Hörmann, Grabschriften und Marterln. — Marterl 459

36. Miscelle. Die gedruckten Quodlibeta des Petrus Johannis Olivi 478

37. Dr. Zurbonsen, Die Rosen der hl. Elisabeth 481

38. Dr. N. Paulus, Luther über das schlimme Ende seiner Gegner 490

39. Jos. Braun S. J., Rochett und Superpelliceum. II. 506

40. Dr. F. Falk, Pfarrer K. Hensel zu Frankfurt a. M. 526

41. A. Huhn, Der Kampf des hl. Franz Xaver gegen die Colonialbeamten seiner Zeit 538

42. Literatur. Dr. G. Hoberg, Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt. — Dr. Benedikt Weinhart, Das Neue Testament. — J. Röhm, Die Wiedervereinigung der christl. Confessionen. — P. Ollivier, L'église, sa raison d'être. — Dr. Phil. Schneider, Die neuen Büchergesetze der Kirche. — Bruno Albers, Consuetudines monasticae. — C. M. Kaufmann, Forschungen zur monumentalen Theologie und vergleichenden Religionswissenschaft. — Dr. Joseph Geyser, Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. — Dr. Joh. Baier, Joh. Michael Sailer über Erziehung für Erzieher. — P. Fr. B. Leitner C. SS. R., Leben des hl. Joh. Bapt. de Rossi. — Leben des sel. Peter Fourier. — Alois Krößß S. J., Der sel. Petrus Canisius in Oesterreich. — Dr. Joh. Katschthaler, Sonntagspredigten 553

43. Miscelle. „Regenbogenbibel". — Erklärung 573

Digitized by Google

I.

Katholische und protestantische Wahrheitsliebe.

Untersuchung gewisser Lehren Liguori's und Gury's über Wahrheitsmittheilung und Eidespflicht.

Als Professor Jhering in Göttingen sein berühmtes Werk: Der Zweck im Recht herausgegeben hatte, und dasselbe in den Kreisen der protestantischen Gelehrten Deutschlands als epochemachendes Werk gepriesen wurde, veröffentlichte bekanntlich Kaplan Hohoff im Literarischen Handweiser eine Besprechung, worin er nachwies, daß die Gedanken, welche dem Werke Jhering's zu Grunde lagen, und welche bei dem protestantischen Theil der deutschen Gelehrten so großes Aufsehen erregten, bei uns Katholiken schon längst als Gemeingut der Wissenschaft betrachtet wurden. Er knüpfte daran den Ausdruck des Staunens, daß dem berühmten protestantischen Rechtslehrer, sowie der protestantischen Gelehrtenwelt Deutschlands diese unsere katholische Wissenschaft so vollständig unbekannt geblieben sei.

Anfangs schenkte man in weiten Kreisen der Protestanten dieser Besprechung des katholischen Kaplans gar keine Beachtung. Mit ungläubigem, ja fast mit spöttischem Lächeln ging man über seine Behauptungen hinweg. Gehörte es doch bis vor gar nicht langer Zeit fast zu den Grunddogmen der protestantischen Weltauffassung, daß die Katholiken selbstredend geistig inferior seien und eine Wissenschaft überhaupt nicht besäßen.

Erlebten wir es ja noch in den jüngsten Tagen, daß die Mahnungen Hertling's, die Katholiken sollten und müßten sich in numerisch stärkerem Verhältniß als bisher an den wissenschaftlichen Arbeiten und Berufszweigen betheiligen, von einem Theil unserer protestantischen Mitbürger als Zugeständniß der Inferiorität der deutschen Katholiken aufgefaßt und gedeutet wurden.

Digitized by Google

Für diese eingewurzelte protestantische Lieblingsvorstellung war es nun ein harter Schlag, als Professor Jhering in der zweiten Auflage seiner berühmten Schrift, II. S. 161 sich, wie folgt, vernehmen ließ.

„In der gegenwärtigen zweiten Auflage mache ich zum Texte einen Nachtrag, den ich der Besprechung meines Werkes im „Literarischen Handweiser", Münster, Jahrgang 23, Nr. 2 durch W. Hohoff, Kaplan in Hüffe, verdanke, der mir auch persönlich mit manchen werthvollen Verweisungen auf die katholische ethische Literatur an die Hand gegangen ist. Derselbe weist mir durch Citate aus Thomas von Aquin nach, daß dieser große Geist das realistisch-praktische und gesellschaftliche Moment des Sittlichen ebenso wie das historische bereits vollkommen richtig erkannt hatte. Den Vorwurf der Unkenntniß, welchen er für mich daran knüpft, kann ich nicht von mir ablehnen, aber mit ungleich schwererem Gewicht als mich trifft er die modernen Philosophen und protestantischen Theologen, die es versäumt haben, sich die großartigen Gedanken dieses Mannes zu Nutze zu machen. Staunend frage ich mich, wie war es möglich, daß solche Wahrheiten, nachdem sie einmal ausgesprochen worden waren, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit gerathen konnten? Welche Irrwege hätte sie sich ersparen können, wenn sie dieselben beherzigt hätte! Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch nicht geschrieben, wenn ich sie gekannt hätte, denn die Grundgedanken, um die es mir zu thun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Fassung ausgesprochen.

Die katholische Ethik baut auf dieser Grundlage weiter fort. Der persönlichen Mittheilung des genannten Recensenten verdanke ich die Namhaftmachung eines soeben erschienenen Werkes von P. Theodor Meyer (sogar ein Jesuit!): Institutiones iuris naturalis seu Philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis Pars I, in welchem der Verfasser auch zu meinem Werke Stellung nimmt. Ich meinerseits bin leider nicht mehr im Stande, dasselbe auch in Bezug auf den

Digitized by Google

mittelalterlichen Scholasticismus und die heutige katholische Ethik zu thun und das früher Versäumte nachzuholen; aber wenn mein gegenwärtiges Werk Erfolg haben sollte, so wird er sich auch darin bewähren müssen, daß die protestantische Wissenschaft sich die Förderung, welche sie durch die katholisch-theologische erfahren kann, zu Nutzen macht — wer sich die Belehrungen, welche er durch seinen Gegner erhalten kann, entgehen läßt, schädigt sich selber."

Diese Worte des berühmten Göttinger Juristen sind ein ehrendes Denkmal seiner wissenschaftlichen Unbefangenheit, seiner Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe.

Leider haben wir bis jetzt nichts davon verspürt, daß diese freimüthige Mahnung in den Kreisen der protestantischen Wissenschaft, an die sie gerichtet waren, ein Echo gefunden hätte. Namentlich die protestantischen Theologen sind unverändert die alten geblieben. Selbst ihr Freund Hoensbroech, auf den sie doch sonst so große Stücke hielten, hat wenig Glück bei ihnen gehabt, als er verlangte, man solle aufhören, die katholische Kirche mit der armseligen „Konversationslexikonsweisheit" bekämpfen zu wollen, die man bisher ins Treffen geführt habe und womit man sich in den Augen der Katholiken nur lächerlich machen könne.

Noch in der allerjüngsten Zeit hat der „Reichsbote" mit einer Unverfrorenheit, wie sie nur naivste Ignoranz verleihen kann, die Rede des Kardinals Kopp beim Begräbniß des Erzbischofs von Köln einer Kritik unterzogen, die deutlich zeigt, daß die Pastoren des „Reichsboten" wenigstens bis jetzt die Förderung sich nicht zu Nutzen gemacht haben, die ihnen ein gründliches Studium katholischer Lehre und Wissenschaft, über die sie doch reden und schreiben wollen, bringen könnte.

Aber auch in nichttheologischen protestantischen Kreisen begegnet man noch immer einer beklagenswerthen Unwissenheit. Erst jüngst bemerkte die in diesem Punkte gewiß urtheilsfähige „Köln. Zeitung" bei Gelegenheit einer Recension über die Schrift Scheuffgen's, „Die Hierarchie der Kathol. Kirche". Münster, Russel: „Protestanten begegnet es nicht selten, daß sie bei Beur-

Digitized by Google

theilung katholischer Verhältnisse eine Unkenntniß an den Tag legen, die auch bei liberalen Katholiken Anstoß oder Heiterkeit erregt." In Verbindung mit dieser Unwissenheit treffen wir auf eine Reihe von Vorurtheilen, die leider nur zu sehr geeignet sind, das friedliche Zusammenleben der Konfessionen störend zu beeinflussen. Daraus erwächst für uns Katholiken die Pflicht, den Scheingründen dieser Vorurtheile unermüdlich nachzugehen und sie in Schrift und Wort zu bekämpfen. Leider begehen wir Katholiken häufig den Fehler, uns darauf zu beschränken, über die allerdings ja oft recht kindischen Vorurtheile unserer protestantischen Freunde zu lachen, namentlich dann, wenn sie uns nicht in unfreundlichem Tone, sondern mehr in neckender Form gesagt werden. Aber auch in diesem Fall sollten wir eigentlich nie versäumen, die Unrichtigkeit der dem Scherze zu Grunde liegenden Auffassung hervorzuheben, damit nicht, wie es leider oft geschieht, in unserem Darüberhinweggehen eine stillschweigende Bestätigung dieser Vorurtheile gefunden wird.

Zu diesen unter unseren protestantischen Mitbürgern weitverbreiteten Vorurtheilen — allerdings zu denen, die über den Scherz hinausgehen — gehört auch, daß sie sich vielfach, selbst wo sie uns Katholiken nicht böswillig gegenüberstehen, allen Ernstes einbilden, die Grundsätze der Katholiken bezüglich der Wahrheitspflicht stünden nicht auf der Höhe der protestantischen Auffassung. In dieser Beziehung stehe die protestantische Sittlichkeit ganz entschieden über der katholischen. Unsere katholischen Grundsätze seien vielmehr geradezu staatsgefährlich, und es sei deßhalb nicht zu wundern, wenn der Staat namentlich katholischen Beamten gegenüber mißtrauisch sei.

Staatsgefährlich seien insbesondere — so glaubt man vielfach in diesen Kreisen — die Lehren und Grundsätze alter und neuerer katholischer Morallehrer über Zeugnißpflicht, Wahrheitsmittheilung und Eid. Die unmoralischen Grundsätze, welche manche katholische Theologen (darunter namentlich auch Jesuiten) in dieser Hinsicht aufgestellt hätten, seien zwar — zum Theil wenigstens — von den Päpsten öffentlich verdammt worden, aber dieses päpstliche Verdammungsurtheil sei nicht immer der Ver-

Digitized by Google

breitung der falschen Lehren unmittelbar auf dem Fuße gefolgt. Auch heute noch würden in der katholischen Kirche Grundsätze der Moral gelehrt, welche nach den jedem Menschen ins Gewissen geschriebenen Grundsätzen der ewigen Moral als unsittlich und, soweit sie den Eid betreffen, als staatsgefährlich zu betrachten seien. Zum Beweise beruft man sich besonders auf zwei in der Bulle Innocenz XI. vom 2. März 1679 verworfene Lehren, sowie auf verschiedene Stellen aus den Werken des hl. Alphons v. Liguori und des Jesuiten Gury, welche unten näher angeführt und eingehend besprochen werden sollen. Dabei wird auf protestantischer Seite hervorgehoben, daß die moraltheologischen Schriften des hl. Alphons in der katholischen Kirche nicht nur hohes Ansehen besäßen, sondern sogar durch feierliche Erklärungen der höchsten kirchlichen Lehrautorität (gemeint sind das Dekret Pius IX. vom 11. März 1871 und seine Literae Apostolicae vom 7. Juli 1871, sowie das Breve Leo's XIII., gerichtet an die französischen Uebersetzer der dogmatischen und ascetischen Werke Liguori's, Leopold Jos. Dujardin und Jul. Jaques vom 28. Aug. 1879), ausgezeichnet worden seien!' Es sei — meint man im Zusammenhang damit — schwer verständlich, wie es möglich sei, daß der Papst, der nach katholischer Lehre auf dem Gebiete der Moral mit unfehlbarer Sicherheit das Richtige treffe, wenn er nur wolle, hier Priester und Gläubige auf Irrwege führe. Mit dem Begriff der Kirche als Heilsanstalt sei das nicht vereinbar, und es sei unbegreiflich, wie einzelne Katholiken — (cfr. „Germania" vom 29. Januar 1874 und Graf Hoensbroech, der „Hauptschriftsteller des Jesuitenordens" namens desselben) — behaupten könnten, die Sittenlehre des deutschen Katechismus stimme mit den Grundsätzen Gury's und Liguori's überein.

Man sieht, die Mißverständnisse spielen auf Seite unserer protestantischen Mitbürger auch da, wo sie redlich die Wahrheit suchen, leider immer noch eine bedeutende Rolle und rechtfertigen wohl eine eingehende Erwiderung.

Daß das Wohl des Staates wesentlich auf Treu und Glauben beruht, bedarf keiner Ausführung. Es gilt dies aber nicht nur für den Staat. Die ganze menschliche Gesellschaft in ihren

Digitized by Google

verschiedenen Formen und in allen Arten des wechselseitigen Verkehres und des gesellschaftlichen Lebens ist auf Treu und Glauben aufgebaut; in allererster Linie die Kirche selbst. Sie hat sogar das höchste und stärkste Interesse daran, nicht nur weil sie in unvergleichlich höherem Grade als der Staat und als jede andere Gesellschaft auf die Leitung der Gewissen und des Innern des Menschen angewiesen ist, sondern auch weil sie im letzten Grunde einzig auf dem Glauben beruht. Gewiß ist der Glaube, der hier in Betracht kommt, zunächst ein übernatürlicher, gegründet auf die Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes, aber nichtsdestoweniger kommt auch dieser Glaube in seinen ersten Anfängen wenigstens „vom Anhören", wie der Apostel sagt (Röm. 10, 17.). Laxe Grundsätze also in Bezug auf die Wahrhaftigkeit der Rede oder gar bezüglich des Eides, die für den Staat Gift sind, wären für die Kirche geradezu Selbstmord. Die einfachste Erwägung ihres eigenen elementarsten Interesses wird also schon — abgesehen von allem anderen — die katholische Kirche jederzeit vor der Thorheit bewahren, laxe Grundsätze in dieser Hinsicht aufzustellen oder auch nur zu dulden.

Ich muß deßhalb auch allemal staunen, daß unsere protestantischen Freunde nicht schon aus dieser Erwägung heraus zu der Erkenntniß kommen, wie in sich unmöglich es ist, daß die katholische Kirche solch tolle Lehren und Ansichten, wo sie sich auch finden, sei es bei Moralisten oder Kasuisten, dulde, billige oder gar adoptire.

Freilich wird es der katholischen Kirche niemals gelingen, die Aufstellung und Verbreitung unsinniger Lehren auch in moralischen Fragen zu verhindern. Aber daraus kann weder der Kirche noch uns Katholiken ein Vorwurf gemacht werden.

Zur Zeit, als Schreiber dieser Zeilen an einer unserer ersten deutschen Universitäten seinen juristischen Studien oblag, suchte der damalige Professor des Strafrechts, in seinem Fach als Autorität gerühmt, seinen Hörern klar zu machen, daß es einen Fall geben könne, in dem die Verläumdung eines Anderen erlaubt sei. Wenn nämlich Jemand — so meinte unser Professor — mit Bestimmtheit wisse, daß ein Anderer ihn zu verläumden beabsichtige und dabei

Digitized by Google

voraussehe, daß es ihm unmöglich sein werde zu verhindern, daß dieser Verläumdung Glauben geschenkt und er sonach moralisch vernichtet werde, so sei es einem Solchen nach den Regeln der Nothwehr gestattet, seinerseits der drohenden Gefahr durch eine Verläumdung des Gegners zuvorzukommen und so dem moralischen Todesstoß zu entgehen. Diese Lehre wurde uns wiederholt auseinandergesetzt, und der Herr Professor bemühte sich, mit aller ihm zu Gebote stehenden Akribie uns diese seine Ansicht plausibel zu machen.

Obschon wir nun diese Lehre für durchaus verwerflich hielten, waren wir doch weit entfernt, den Mann, der sie uns allen Ernstes vortrug, deshalb für unmoralisch zu halten, oder auch nur zu glauben, daß die „Grundsätze", von denen er hier ausging, schlecht und unmoralisch seien. Seine „Grundsätze" waren vielmehr durchaus unanfechtbar; er hatte sich nur in eine falsche Analogie verrannt und konnte sich aus der Sackgasse seiner unrichtigen Schlußfolgerung nicht mehr zurecht finden.

Noch viel weniger aber wären wir katholische Studenten je auf den Gedanken gekommen, die protestantische Kirche, welcher unser Professor angehörte, für die unmoralische Lehre verantwortlich zu machen, die er uns vortrug. Wir lachten einfach über den Lapsus des gelehrten Herrn und erinnerten uns des bekannten Studentenscherzwortes: „Es ist kein Unsinn so groß, daß ihn nicht schon einmal ein deutscher Professor behauptet hätte." Warum sollen nun allein die Professoren der katholischen Moral von dem Genuß dieses allgemeinen Professorprivilegiums ausgeschlossen sein? Warum soll nicht auch bei ihnen bisweilen der Spruch zutreffen: Quandoque bonus dormitat Homerus? Mit welchem Rechte will man uns Katholiken oder der katholischen Kirche derartige literarische Fehlschüsse unserer Autoren auf die Rechnung setzen? Ich wüßte nicht, wie die katholische Kirche es anstellen sollte, alle katholischen Gelehrten und Schriftsteller von solchen wissenschaftlichen und literarischen Verirrungen abzuhalten.

„Aber dann sollte wenigstens die Verurtheilung den falschen Lehren unmittelbar auf dem Fuße folgen," meint man auf protestantischer Seite. Selbst dieses Verlangen kann ich als berechtigt

Digitized by Google

nicht anerkennen. Wie denkt man sich denn bei solchen Forderungen die Regierung einer Weltkirche? Glaubt man im Ernst, es sei möglich, gegenüber jeder irrigen Lehre eines Gelehrten, der irgendwo ein Buch schreibt oder eine Ansicht vorträgt, sofort eine päpstliche Remedur eintreten zu lassen? Sieht nicht bei vielen verkehrten Ansichten Jeder, der sich „über die ins Gewissen geschriebenen Grundsätze der ewigen Moral klar" ist, sofort, daß diese Ansicht falsch ist und falsch sein muß?

Ist es in solchem Falle nothwendig, das Buch auf den Index zu setzen oder die fragliche Ansicht ausdrücklich zu verwerfen? Gewiß nicht.

Der nächstbeste Schriftsteller tritt in einem neuen Buch der falschen Ansicht, falls sie nicht als toller Unsinn gänzlich ignorirt wird, entgegen, verwirft sie, und damit ist die Sache meistens vollauf erledigt. Nur dann, wenn wirklich eine öffentliche Gefahr droht, sei es, daß eine falsche Ansicht Schule macht, oder ein Buch in seiner Gefährlichkeit nicht erkannt wird, oder eine — wenn auch vereinzelte — Ansicht mit Rücksicht auf bestimmte Zeitverhältnisse besonders gefahrbringend werden könnte, mit einem Wort erst dann, wenn wirklich eine Warnung *für die Allgemeinheit* nothwendig ist, wird man ein Buch auf den Index setzen oder eine falsche Ansicht öffentlich brandmarken. Daher kommt es also, daß weder alle unmoralischen Irrthümer in Rom verurtheilt werden, noch daß die Verurtheilung jedesmal der Verbreitung auf dem Fuße folgt.

Man stellt sonach mit solchen Forderungen nicht nur ein ganz unerfüllbares Verlangen, sondern man verkennt auch dabei vollständig sowohl die Aufgabe der Kirche, als den Zweck der öffentlichen Censuren.

Ungerechtfertigt ist es überdies, wenn man — wie es so oft geschieht — die von *Innocenz XI.* in seiner Bulle vom 2. März 1679 verworfenen Sätze *einzelner Kasuisten* als „*allgemeine* Lehren der katholischen Moral im 17. Jahrhundert" betrachtet wissen will. Das ist eine durchaus willkürliche, ganz und gar unbegründete Behauptung.

Daß die grenzenlose Verwilderung der damaligen Zeit als

Digitized by Google

schlimme Folge des dreißigjährigen Krieges ihre Schatten auch in die Moral-Literatur jener Tage geworfen hat, darf Niemanden Wunder nehmen. Aber aus der päpstlichen Verwerfung dieser Verirrungen folgt nicht, daß diese Lehren damals allgemein gelehrt wurden, oder auch nur, daß sie Schule gemacht hätten. Der Papst konnte vielmehr gerade mit Rücksicht auf die besonderen Gefahren der schlimmen Zeit Veranlassung nehmen, auch nur vereinzelte Erscheinungen der Art zu rügen.

Ebensowenig nun wie die Verirrungen einiger Kasuisten früherer Jahrhunderte können der katholischen Kirche die Irrthümer neuerer Schriftsteller zur Last gelegt werden. Daran ändert, sofern Derartiges insbesondere auch bei dem hl. Alphons v. Liguori zutreffen sollte, selbst das Lob nichts, welches die Päpste den Schriften desselben ertheilt haben.

Die Moralwerke des hl. Alphons enthalten bekanntlich, wie die der meisten Morallehrer, neben der mehr oder minder ausführlichen Darstellung der leitenden Grundsätze noch eine Menge von Kasuslösungen, d. h. die Beurtheilung praktischer Fälle.

Diese casus und responsa der Moralisten haben denselben Zweck, wie die Sammlungen praktischer Rechtsfälle bei den Juristen: Sie sollen das juristische bezw. moralische Denken üben, daran gewöhnen, rasch, sicher und leicht die abstrakten Principien der Theorie auf die konkreten Fälle der Praxis anzuwenden.

Von den beigefügten Lösungen der Fälle gilt das Princip, welches von aller menschlichen Lehrautorität gilt: tantum valet, quantum probat. Sie gelten nur so viel, als sie beweisen. Davon macht auch Liguori keine Ausnahme.

Gewiß beugen wir uns in Ehrfurcht vor seiner Heiligkeit und Gelehrsamkeit, vor seiner Erfahrung und seinem Fleiß, aber dennoch werden wir nicht aufhören, auch auf ihn die Worte des hl. Augustinus anzuwenden: Alios (scriptores praeter inspiratos) ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. Ep. XIX, 3.

Digitized by Google

Wenn also der Papst die Werke des hl. Alphons lobt und empfiehlt, so will er damit zwar den Grundsätzen des hl. Alphons seine Anerkennung zollen, auch aussprechen, daß dessen Werke dem Zwecke, dem sie zu dienen bestimmt sind, in hervorragender Weise entsprechen, aber keineswegs beabsichtigt er damit, dieselben für fehlerlos oder gar alle darin enthaltenen einzelnen Kasuslösungen für richtig zu erklären. Es kann ihm dies schon um deßwillen nicht einfallen, weil manche der von Liguori adoptirten Lösungen mit römischen Congregationsentscheidungen und mit der Praxis des heiligen Stuhles geradezu im Widerspruch stehen. So z. B. Liguori L. VI, n. 681 u. 687, qu. 8 c/a decr. S. Officii, 4 febr. 1661, bestätigt von Benedict XIV, const. Sacram. poen.; ebenso: L. VI, n. 556, qu. 1 c/a Poen. responsum, 1 mart. 1878 u. S. Officii responsum, 10. dec. 1883; L. VI, n. 859 c/a Acta S. Sedis, tom. 1, pag. 121; L. VII, n. 89 c/a decr. S. Officii, 23. Juni 1886; L. V, n. 3 c/a Benedicti XIII. const. Custodes, ann. 1725 u. Benedicti XIV, de beat. et can., lib. III, c. 36 n. 11. Man vergl. auch Vindiciae Ball. p. 99.

Davon also, daß der Papst Priester und Gläubige durch die Approbation des hl. Alphons auf Irrwege leite, kann keine Rede sein. Nicht zwar, als ob hier die Unfehlbarkeit in Frage käme, wie man bisweilen irrthümlicher Weise meint, sondern deßhalb, weil Priester und Gläubige über den Zweck und die Tragweite dieser Approbationsdekrete vollkommen im Klaren sind. Alle wissen, daß sie durch diese keineswegs gehindert werden, von den Ansichten Liguoris abzugehen, sobald sie dieselben als falsch oder unbegründet erkennen.

Wenn Pius IX. z. B. in dem oben citirten Dekret vom 11. März 1871 davon spricht, daß Liguori durch die verschlungenen, theils laxeren, theils strengeren Meinungen der Theologen einen sicheren Weg bahnte, auf welchem die Leiter der Seelen der gläubigen Christen ungehindert einherschreiten können, so weiß Jeder, der sich mit der Geschichte der Moral beschäftigt hat, daß damit die Verdienste des hl. Alphons um die Probabilitätslehre

Digitized by Google

gerühmt werden und gesagt sein soll, daß die in dieser kontroversen Frage aufgestellte Theorie des hl. Alphons die Möglichkeit biete, ohne Schädigung des Seelenheils die Schwierigkeiten der Seelenleitung zu überwinden.

Wenn Leo XIII. in seinem Breve wünscht, „daß die Schriften des hl. Alphons in die Hände Aller getragen werden", so braucht man auch diese Wendung nicht anstößig zu finden. Leo XIII. redet, wie der Zusammenhang zeigt, in jenem Passus überhaupt nicht von der Moraltheologie des hl. Alphons, sondern von seinen übrigen ascetischen Schriften. Seine Moraltheologie erwähnt Leo XIII. erst im folgenden Passus, rühmt sie in gleicher Weise wie Pius IX. als sichere Norm der Gewissensleitung und hebt dann weiter hervor, daß seine Werke von den Gläubigen ohne jeden Anstoß durchforscht werden können. Gemeint sind, soweit die Moralwerke in Betracht kommen, selbstredend nicht alle Gläubigen, sondern nur diejenigen, welche nach katholischen Grundsätzen befugt sind, in derartigen Büchern zu forschen. Das braucht der Papst nicht ausdrücklich zu sagen; das versteht sich nach den Vorschriften der Kirche von selbst. Bei solchen Gläubigen ist aber nicht zu befürchten, daß sie durch eine etwaige falsche Ansicht oder Kasuslösung des hl. Alphons Anstoß nehmen könnten, falls nur das System der Grundsätze selbst keinen solchen bietet. Die Redewendung des Papstes ist also in diesem Sinne durchaus gerechtfertigt. Man hat denn auch auf protestantischer Seite selber zugestanden, daß gegen die „Grundsätze", die Liguori z. B. bezüglich des Eides entwickelt, nichts einzuwenden sei, nur in der Praxis, d. h. bei der Entscheidung der einzelnen Fälle — meint man — seien diese Grundsätze so modifizirt, daß sie kaum wieder zu erkennen seien.

Wo dies zutrifft, steht nach dem, was ich ausgeführt habe, absolut nichts im Wege, diese Entscheidungen zu verwerfen und Liguori's falsche Anwendungen nach seinen richtigen Grundsätzen zu korrigiren.

Aber es scheint mir doch nicht nur ein Gebot der Gerechtigkeit, sondern auch der Klugheit zu sein, einem Manne von so hervorragender Gelehrsamkeit und Frömmigkeit wie Liguori

Digitized by Google

nicht leicht Irrthümer in moralischen Fragen vorwerfen zu wollen, namentlich dann, wenn es sich um moralische Irrthümer so graver Natur handelt, wie sie ihm, wenn unsere Gegner recht hätten, hier unterlaufen sein müßten.

Ein Mann, wie der hl. Alphons, der sein Leben lang mit solchen Fragen sich befaßte, der überdies durch seine theoretische Ausbildung als Jurist und durch seine praktische Thätigkeit als Rechtsanwalt befähigt war, die geltenden Rechtsgrundsätze seiner Zeit und ihre Anwendung im Leben zu kennen und zu beurtheilen und der doch auch kein frivoler, gewissenloser Mensch war, hat wahrhaftig einen Anspruch darauf, nicht ohne einen absolut zwingenden Grund als Anstifter zu Meineid und Lüge betrachtet zu werden. Wir sind das ja dem Autor einer jeden obskuren Broschüre schuldig, um wie viel mehr einem Schriftsteller von der Bedeutung und der sittlichen Makellosigkeit des hl. Alphons.

Obschon also an sich ein Interesse nicht vorliegt, die protestantischer Seits gerügten Entscheidungen Liguori's und Gury's zu rechtfertigen, so habe ich sie doch etwas näher angesehen und zu meiner Ueberraschung gefunden, daß eben diese Fälle, die für so grave Immoralitäten angesehen werden, mit einer einzigen geringfügigen Ausnahme richtig und einwandfrei entschieden sind. Der Irrthum findet sich nicht bei Liguori und Gury, sondern auf Seiten ihrer Gegner, welche theils einen anderen Thatbestand und andere Rechtsnormen ins Auge fassen, als diejenigen sind, welche jenen Autoren bei ihren Entscheidungen vorschwebten; theils die aus allgemeinen Grundsätzen folgenden Beschränkungen ignoriren.

Ich werde dies im Einzelnen darlegen und den Beweis führen, daß die fraglichen Fälle, soweit sie Civilrechtsfälle sind, auch nach den Grundsätzen des neuen Deutschen Bürgerlichen Gesetzbuchs, dem man doch wohl auch auf protestantischer Seite keine Immoralität zutrauen wird, nicht anders entschieden werden könnten, als sie hier entschieden worden sind.

Aber auch abgesehen von der relativ gleichgültigen Frage,

Digitized by Google

ob diese Kasuslösungen richtig sind oder nicht, unterliegt es keinem Zweifel, daß ebenso die „Germania" wie Graf Hoensbroech Recht hatten, als sie übereinstimmend behaupteten, daß zwischen den Grundsätzen des deutschen Katechismus und den Grundsätzen Liguori's und Gury's ein Widerspruch nicht bestehe.

Wenn Graf Hoensbroech auch niemals ein „Hauptschriftsteller" des Jesuitenordens war, sondern nur zu den dii minorum gentium gehörte, so hatte er doch Sachkenntnis genug, um Grundsätze und Kasuslösungen nicht miteinander zu verwechseln.

Es berührt einen unbefangenen und objectiven Beobachter übrigens eigenthümlich, wenn er sieht, mit welch scharfem Auge man auf protestantischer Seite fortwährend in den vielen Tausenden von kasuistischen Entscheidungen und Ansichten unserer Schriftsteller herumstöbert, um den Katholiken dann die Verirrungen Einzelner vorzuhalten, die obendrein zum größten Theil anderen Zeiten und anderen Ländern angehören, während man mit Blindheit geschlagen zu sein scheint, für die eminenten Gefahren der modernen atheistischen Ethik und der positivistischen Rechtsphilosophie, welche von staatlich besoldeten Hochschullehrern auf allen Kathedern Deutschlands verkündet werden. Mit Recht hat man auf katholischer Seite schon wiederholt hervorgehoben, daß man aus den Werken, die im Namen der Wissenschaft die religionslose Moral predigen, mit leichter Mühe eine reiche Blumenlese veranstalten könnte, die den Freund, Hüter und Förderer des Staatswohls ganz anders angrinsen, als die so heftig angegriffenen Stellen aus den Kasuisten. Mit Recht hat man namentlich darauf hingewiesen, daß Beamte, die nach dieser Wissenschaft und dieser Moral ihre Lebensanschauung bilden, doch am wenigsten geeignet sind, die „Integrität der staatlichen Ordnung" zu schützen.

Obschon es mit den Fragen, die uns hier beschäftigen, nicht unbedingt zusammenhängt, will ich doch nicht unterlassen, beizufügen, daß ich auch dem hergebrachten und landläufigen Tadel der katholischen Moralwerke hinsichtlich ihrer Form keineswegs beipflichten kann. Es geht hier fast wie mit dem stereotypen Räsonniren auf

Digitized by Google

die Scholastik. Man lästert, was man nicht versteht. So tadelt man an unseren Moralwerken, daß sie meist nach dem kasuistischen Schnitt in der Art Liguori's gearbeitet seien. Ich habe oben schon hervorgehoben, welchen Zweck diese Lösungen einzelner Fragen in den Moralwerken haben. Zumal für den Theologen ist die Fähigkeit, rasch, sicher und leicht die allgemeinen Principien der Moral auf die verschiedenen Fälle des Lebens anwenden zu können, mit Rücksicht auf seine Thätigkeit im Beichtstuhl dringend nöthig. Jhering erkannte gerade in der Kasuistik den Vorzug der katholischen vor der protestantischen Moraltheologie; gerade darin sei die Fortentwickelung der Moral und ihre Anpassung an die Zeitverhältnisse verbürgt.

Dabei ist es nun meiner Ansicht nach von ziemlich untergeordneter Bedeutung, ob diese Fälle alle aus dem modernen Leben oder viele auch aus früheren Jahrhunderten genommen sind.

Man kann die allgemeinen Grundsätze des Strafrechts an den Fällen des alten Pitaval ebensogut studiren, wie in einem neuen Pitaval, so lange sie unter dieselben Normen fallen. So ist es auch in der Moral. Damit soll nicht gesagt sein, daß es nicht wünschenswerth sei, daß in die modernen Lehrbücher auch Fragen des modernen Verkehrslebens aufgenommen werden. Es ist dies in den Werken von Bouquillon, Billada, Genicot und Anderen auch schon in ausgiebigem Maße geschehen.

Ich kann aber den Uebertreibungen, wie sie z. B. Paulsen in seinem System der Ethik vorbringt, und ähnlichem unberechtigtem Tadel der katholischen Moralwerke nicht zustimmen. Es ist durchaus kein Fehler, wenn neben den Schriftstellern des 17., 18. und 19. Jahrhunderts auch solche des 12. und 13. Jahrhunderts zu Wort kommen. Denn sehr viele Fragen der Moral betreffen eben Verhältnisse, die ewig alt und ewig jung bleiben, mag auch die Welt im Uebrigen sich drehen.

Damit ist noch lange nicht gesagt, wie Paulsen meint, daß „die Geschichte machtlos an diesem System abgeglitten wäre." Das ist überhaupt, bei Licht besehen, eine gedankenlose Phrase; denn wenn mit dem „System" die Moralgrundsätze gemeint sind, dann müssen sie eben, falls sie richtig sind, im

Digitized by Google

Laufe der Jahrhunderte sich bewähren und unverändert dieselben bleiben, und die Geschichte muß machtlos an ihnen abgleiten, sonst wäre es schlimm um diese Grundsätze bestellt.

Ist aber unter dem „System" die Methode der Darstellung, der so oft getadelte „kasuistische Schnitt" gemeint, so weise ich darauf hin, daß man in juristisch-akademischen Kreisen seit geraumer Zeit anfängt, der bisher beliebten dogmatischen Lehrmethode wiederum den früheren „kasuistischen Schnitt" zu geben, weil man zur Erkenntniß gekommen ist, daß die Studenten sonst am Ende ihrer Studien zwar viel gehört, aber wenig gelernt haben.

Die alte „kasuistische Lehrmethode" ist also wiederum das „Neueste, was man hat," und die vielgetadelten katholischen Moraltheologen erleben am Ende des 19. Jahrhunderts die Genugthuung, daß man ihr aus dogmatischer und kasuistischer Methode gemischtes System als das allein richtige wieder einführt. Sie können also Gott danken, daß sie so klug waren, in dieser Hinsicht die „Geschichte machtlos an ihrem System abgleiten zu lassen."

Uebrigens kann ich hier eine Frage nicht unterdrücken. Sind denn unsere protestantischen Freunde überhaupt berechtigt, über Verirrungen katholischer Kasuisten mit solcher Schärfe zu Gericht zu sitzen?

Es will mir scheinen, daß ihnen das, was die Juristen „Aktivlegitimation zur Klage" nennen, durchaus abgeht und zwar aus mehr als einem Grunde.

Ich will die Frage gar nicht berühren, wie lange es denn her ist, daß man auf protestantischer Seite überhaupt mit Ethik und Moraltheologie sich beschäftigt? Solange man alles Gewicht auf den „Glauben allein" legte, oder wo man mit Luther sich weder „durch Moses noch seine dummen zehn Gebote" schrecken ließ (Luthers Werke, Wittenberger Ausgabe 5, 1573), da betrachtete man eben die katholischen Theologen, die sich mit Moralfragen abplagten, einfach als „Esel, die nicht wissen, was sie behaupten, wenn sie sagen, Christus habe nur die Ceremonien des alten Testamentes und nicht die zehn Gebote selbst aufgehoben." (Luther, Auslg. d. Br. a. d. Galater.)

Digitized by Google

Gottlob sind diese Anschauungen Luthers, obschon er sie als „Kern und Stern" seiner ganzen Reformation, als das wahre Evangelium, die wahre frohe Botschaft bezeichnete, womit man allein den Leuten Freude machen könne, ebenso wenig wie seine, alle moralische Verantwortung zerstörende Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens, niemals Gemeingut des protestantischen Volkes geworden. Heute muß man unsere protestantischen Freunde an die Quellen führen, um sie zu überzeugen, daß Luther wirklich diese Aussprüche gethan und daß sie wirklich so gemeint waren. Man will es vielfach auf protestantischer Seite gar nicht glauben, daß das, was für Luther der „Kern und Stern" seiner ganzen Reformation gewesen, längst erloschen und aufgegeben ist, und daß man von der Rechtfertigungslehre Luthers heute nahezu wieder vollständig bei der katholischen Lehre angekommen ist. Und doch könnten sie sich davon aus den Schriften eines der Ihrigen überzeugen, indem der Professor der lutherischen Theologie an der Universität zu Christiania, Krogh-Tonning, in zwei Spezialschriften: „Die Gnadenlehre und die stille Reformation", Christiania 1894, und „de gratia Christi et de libero arbitrio", Christiania 1898, den Beweis erbracht hat, daß die Lutheraner in „stiller Reformation" zu dem Trienter Dekret de justificatione (Trid. sess. VI.) zurückgekehrt sind. (Vergl. Katholik, 1894 II. 53, 1898 I. 280.)

Ich will auch nicht weiter dabei verweilen, welchen Anschauungen Luther bezüglich der Erlaubtheit der Lüge huldigte. Zeigen dieses doch nicht nur sein Gutachten vom 20. Juli 1540 im hessischen Ehehandel, sondern auch sein Brief an Melanchthon vom 28. August 1530 (De Wette 4, 156). „Was wäre es auch, meinte er, wenn man um Besseres und der christlichen Kirche willen eine gute starke Lüge thäte?" — „Später, tröstete er sich, werden wir unsere Schliche, Lügen und Verstöße leicht wieder gut machen." Und doch drehte es sich im ersten Falle um die Heiligkeit der Ehe, im zweiten um den Frieden im Reiche, um die Aussöhnung zwischen Katholiken und Protestanten, wovon freilich die weltlichen Herren aus politischen Gründen nichts wissen wollten. Und Luther trug kein Bedenken, sich mit seiner Reservationstheorie

Digitized by Google

zum Werkzeug der reichsverrätherischen Pläne dieser gewissenlosen deutschen Fürsten zu machen.

Aber auch heute noch kommen trotz des Gewichtes, welches man auf strenge Moral legt, auf protestantischer Seite Abschwächungen und Entstellungen der christlichen Eideslehre vor, welche im höchsten Grade staatsgefährlich sind.

Es ist eine nicht zu leugnende Thatsache, daß von Theologen und Philosophen innerhalb der evangelischen Kirche während der ganzen Periode von Anfang des 19. Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit nach den verschiedensten Richtungen hin die Heiligkeit des Eides untergraben wurde. (cfr. Strippelmann, Gerichtseid. Bd. I. S. 251 ff.)

Unsere protestantischen Freunde, die so nachdrücklich auf die Verirrungen mancher katholischer Kasuisten bezüglich der Mentalreservation und des Eides hinweisen, scheinen überdies gar nicht zu wissen, daß während diese Kasuisten trotz ihrer Verirrungen in Einzelfällen doch stets an dem Princip der absoluten Unerlaubtheit der Lüge festhielten, die Lehre von der bedingten Erlaubtheit der Lüge, welche seit den Zeiten des hl. Augustinus im ganzen Mittelalter verstummt war, in dem 16. Jahrhundert auf protestantischer Seite wieder aufgegriffen und von den berühmtesten protestantischen Schriftstellern und Ethikern verkündet wurde, auch bis in die neueste Zeit von ihnen vertheitigt wird. Ich erinnere nur an Hugo Grotius[1]), Samuel Pufendorf[2]), Paulsen[3]), Gizycki[4]), Wundt[5]), Schopenhauer[6]), Hartmann[7]). Auch Jeremias Taylor, Milton, Paley und Johnson erklärten das Lügen in gewissen außerordentlichen Fällen für erlaubt[8]). Jhering[9]) will ebenfalls zwischen sittlich ver-

1) De jure belli et pacis. L. III. c. 1 § 11 n. 1; § 12—18.
2) De jure naturae et gent. L. 4 c. 1 § 1, § 7 ff.
3) System der Ethik, S. 542 ff. Vierte Aufl. 1897 II. S. 195 ff.
4) Grundzüge der Moral, S. 108.
5) Ethik, S. 467.
6) Grundprobleme der Ethik II. § 17, S. 222.
7) Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, 1879 S. 113 und 351.
8) Vergl. Newman, Apologia, Appendix, S. 101.
9) Zweck im Recht, Bd. II (1883) S. 615—616.

Digitized by Google

werflicher und sittlich berechtigter Lüge unterscheiden. Selbst Martensen, obschon er die Lüge verwirft, will doch „um der Herzenhärtigkeit der menschlichen Schwachheit willen" mancherlei Zugeständnisse machen und gestattet unter Umständen die Lüge, jedoch nicht „ohne etwas von Sünde und der Sühne Bedürftiges darin zu finden". (Martensen, Christliche Ethik II. 1.)

Interessant ist insbesondere, wie weit Paulsen in seinem System der Ethik (S. 570 ff.; 4. Aufl. 1897. II. S. 224 ff.) erlaubt, anders zu reden als man denkt. Ein Prediger, der an seinem Glauben an die Bibel als Gottes Wort Schiffbruch gelitten, darf in einem abgelegenen Heidedorf, wo man von den neuesten Ergebnissen der Bibelkritik noch nichts weiß, in der Sprache der Bibel zu seiner Gemeinde reden, d. h. den Gläubigen spielen. Denn will unser Prediger die Leute nicht an der Bibel irre machen, ist er vielmehr überzeugt, daß ihnen der Glaube an dieses Buch und das Lesen desselben mehr Nutzen bringe, als die gebildetste Wochenschrift, „so ist es seine Pflicht, ohne Bedenken und Zaudern in der Sprache von dem Buche zu reden, in der die Heidebauern davon zu reden gewöhnt sind." „Ebenderselbe Prediger könnte, wenn er . . . zu Lesern Strauß' und Kants zu reden hätte, seine Sprachweise ändern, ohne seine Ansicht zu ändern und ohne „der Wahrheit" . . . untreu zu werden." „Eben derselbe Prediger könnte endlich, wenn er als Gelehrter philologisch-historische Untersuchungen über die heiligen Schriften veröffentlichte, noch in einer dritten Sprache reden. Hier würde er wieder, um der Pflicht der Wahrheit gerecht zu werden (!), eben das vermeiden, was er als Prediger gar nicht vermeiden kann und darf, Anbequemung an fremde Art zu denken und zu reden."

Also Zweideutigkeit und Mentalreservation selbst bis auf die Kanzel, selbst bei der Predigt des „lauteren Evangeliums!" Heißt das nicht die Prediger statt als Lehrer der Wahrheit, als Gaukler und Schauspieler behandeln? Und ist das etwa nur die vereinzelte Ansicht eines einzelnen Schriftstellers? Hören wir nicht mit Staunen, welchen Rath anläßlich des bekannten Falles Schrempf Professor Harnack seinen Hörern, den Studenten der protestantischen Theologie in Berlin, ertheilt und in seinen

Digitized by Google

9 Thesen über das apostolische Glaubensbekenntniß in der „Christlichen Welt" verkündet? Danach soll es also „gutes protestantisches Recht" sein, am Altar, auf der Kanzel, in der Schule das Glaubensbekenntniß vorzutragen, obwohl man es für falsch hält. Pfarrer Schrempf sagte: Das ist nicht erlaubt, das ist unsittlich. Harnack, Beyschlag, Achelis und die übrigen Professoren der „Eisenacher Erklärung" sagen: Das ist ganz in der Ordnung, das ist unser gutes protestantisches Recht. Zwar entrüstet man sich in orthodoxen Kreisen und meint, solche Anleitung der jungen Diener der Kirche mache aus der Pastorenfrage eine Heuchlerfrage, und man spricht von „theologischer Falschmünzerei." (Reichsbote 1892. Nr. 216.) Aber der Erlaß des Preußischen Oberkirchenrathes vom 25. November 1892 weiß und wagt in diesem so ernsten Streit nichts Anderes zu thun, als dem lauten Streit in der Oeffentlichkeit zu wehren, vieldeutige Worte zu reden und im Uebrigen beide theologischen Richtungen als gleichberechtigt anzuerkennen. Und auch Hofprediger Stöcker erklärt schließlich in der Tonhalle zu Berlin am 14. Oktober 1892: Was Harnack seinen jungen Studenten gesagt habe, das sei höchstens ein seelsorgerlicher Rath, den man Jemanden unter vier Augen ertheilen könne; aber öffentlich zu sagen, was Harnack sage, das sei verkehrt. (Reichsbote 1892 Nr. 243.) Und doch handelt es sich hier nicht um vereinzelte Anschauungen, sondern „um den Grundschaden der gegenwärtigen Lage der protestantischen Kirche: das ungesunde Verhältniß zwischen Theologie und Praxis." (Chronik der christlichen Welt 1893 Nr. 1.)

Ist es bei solchen Verhältnissen ein Wunder, wenn die Zweifel der protestantischen Gemeinden an der pastoralen Aufrichtigkeit ihrer Geistlichen immer größer werden, bei den Orthodoxen fast noch mehr als bei den Liberalen? Ist es ein Wunder, wenn mancher Zuhörer einer pathetischen Kanzelrede versucht ist, mit skeptischem Lächeln das Dante'sche Wort zu murmeln: „Ich glaube wahrhaftig, er glaubt, wir glaubten ihm?"

Die protestantischen Geistlichen berufen sich darauf, sie „seien nicht verbunden, ein Glaubensbekenntniß zu unterschreiben, es sei

Digitized by Google

denn um der öffentlichen Ruhe willen, und für den einzigen Zweck, um unter den Gliedern der Gemeinde die äußere Einheit zu erhalten." (Chavanne, Considérations p. 105.) Aber darf man die Unwahrheit sagen, um der öffentlichen Ruhe und der äußeren Einheit willen? Und ist es überhaupt möglich, die Einheit — und sei es auch nur diese rein äußerliche — auf die Dauer aufrecht zu erhalten, durch solche seelsorgerlichen Grundsätze? Mit Entsetzen hören wir ja heute schon die Klage der protestantischen Pastoren über den Knabenwitz ihrer Konfirmanden, die, wenn auf die vorgelegte Bekenntnißlehre geantwortet werden soll: Das ist gewißlich wahr! statt dessen die Worte gebrauchen: Das ist gewiß nicht wahr! Kann man sich über diese Entwickelung im Protestantismus nach dem Vorhergesagten wundern? Sollte nicht die Besserung dieser Zustände unseren protestantischen Freunden vor allem am Herzen liegen, viel mehr als die Sorge um die Reinerhaltung der katholischen Moral? Und sind nicht diese Zustände im Protestantismus weit staatsgefährlicher als die Verirrungen einzelner Kasuisten?

(Fortsetzung folgt.)

II.

Altes und neues Recht bezüglich der Absolution von päpstlichen Reservatfällen.

In den letzten Jahren sind eine ganze Anzahl wichtiger Entscheidungen bezüglich der Absolution von päpstlichen Reservatfällen erlassen worden, wodurch die frühere Praxis in einschneidender Weise geändert, manche frühere Controversen autoritativ beseitigt und zeitgemäße Milderungen in der Behandlung der Reservatfälle eingetreten sind. Die weise Mahnung, welche das Concil von Trient (sess. 14, cap. 7), indem es den Bischöfen das Recht wahrt,

Digitized by Google

für ihre Diöcesen Reservatfälle aufzustellen, hinzufügt, von dieser Gewalt „in aedificationem, non in destructionem“ Gebrauch zu machen, befolgt der päpstliche Stuhl auch in seiner Gesetzgebung, wie sich aus den neuesten weitgehenden Erleichterungen bezüglich der päpstlichen Reservate ergibt. Bevor wir auf diese neuen Entscheidungen eingehen, möchten wir in einem kurzen Rückblick die ältere Gesetzgebung bezüglich der päpstlichen Reservate in ihren hauptsächlichsten Bestimmungen skizziren. Es hat dies nicht etwa ein rein historisches Interesse, sondern auch ein praktisches, indem für die bischöflichen Reservate das alte Recht zum Theil noch fortbesteht; andererseits lassen sich manche Bestimmungen des neuen Rechtes nicht gut verstehen ohne Kenntniß des älteren Rechtes. Jedoch beschränken wir uns bei Erörterung der früheren gesetzlichen Bestimmungen auf die hauptsächlichsten Punkte, in denen die Doctrin der Theologen übereinstimmte und erwähnen nur die wichtigsten früheren Controversen, welche durch die neueren Entscheidungen glücklich aus der Welt geschafft sind.

1. In früheren Zeiten bestand die Verpflichtung, sich persönlich in Rom zu stellen, um Absolution von päpstlichen Reservaten und Censuren zu erlangen. Wie Pruner im Kirchenlexikon (Art. Reservatfälle Col. 1081) bemerkt, herrschte bis zum 15. Jahrhundert noch große Zurückhaltung in Gewährung der Absolutionsvollmachten von päpstlichen Fällen. Das Concil von Reims (1408) führte auf dringende Vorstellungen Gerson's die Milderung ein, daß keine Sünde oder Censur bei Personen unter vierzehn Jahren einer Reservation unterliegen solle. Auf demselben Concil wurde auch schon die Zweckmäßigkeit debattirt, die Absolution geheimer päpstlicher Fälle zu erleichtern wegen der großen Gefahr für die Verletzung des Beichtgeheimnisses bei Einholung der Absolutionsvollmacht oder sacrilegischer Beicht. Das Concil von Constanz war dieser Milderung sehr geneigt, aber erst dem Trienter Concil war es vorbehalten, diese und andere Vergünstigungen zu gewähren.

2. Die weitgehendste Vergünstigung des Tridentinums bezüglich der Absolution von päpstlichen Reservaten und Censuren besteht darin, daß alle Priester hinsichtlich aller reservirten Sünden und Censuren in Todesgefahr jeden

Digitized by Google

Pönitenten absolviren können. „Damit nicht gerade dadurch (durch die Reservation) jemand verloren gehe, war es stets Uebung in der Kirche Gottes, daß es in den Augenblicken des Todes keinen Vorbehalt gebe, und darum können alsdann alle Priester alle Pönitenten von allen Sünden und Censuren lossprechen" (sess. 14, cap. 7). Manche strengere Ansichten älterer Theologen, an deren Spitze der hl. Thomas, welche wenigstens den zu meidenden Excommunicirten und zur Häresie abgefallenen Priestern diese Vollmacht absprachen, konnten gegenüber den klaren Worten des Concils und der Allgemeinheit des Motivs („damit nicht jemand verloren gehe") nicht weiter aufrecht gehalten werden [1]).

3. Bezüglich der geheimen päpstlichen Fälle gab das Tridentinum den Bischöfen die Gewalt, für das forum internum zu absolviren, d. h. sie können von diesen Fällen nicht nur selbst im Beichtstuhl absolviren, sondern auch außerhalb der Spendung des Sacramentes dazu die Vollmacht verleihen; in foro *externo* können sie nicht davon absolviren (sess. 24, cap. 6 de ref.). Diese Gewalt bezieht sich jedoch nicht auf die Sünden und Censuren, welche der apostolische Stuhl sich nach dem Tridentinum vorbehalten hat [2]), ebenso nicht auf die Fälle der Abendmahlsbulle, an deren Stelle nach der Constitutio „Apostolicae Sedis" die dem Papst speciell reservirten Sünden getreten sind.

Eine weitere Gewalt der Bischöfe, von allen päpstlichen Reservaten, auch den öffentlichen, zu absolviren, bezieht sich auf diejenigen Pönitenten, welche gehindert sind, sich persönlich bei dem apostolischen Stuhle zu stellen, um die Absolution zu erlangen. So gehindert sind die Frauenspersonen, Greise, Sieche und Krüppel, Hauskinder, überhaupt alle, welche wegen Armuth, Furcht vor gefährlichen Feinden oder anderen gegründeten Ursachen sich nicht ohne Gefahr zum apostolischen Stuhle begeben können. Die theologische Doctrin hat auf Grund der älteren Rechtsquellen allge-

1) Vgl. diese Zeitschrift 1861 II, 187 ff., D'Annibale 1, Nr. 349 Note 43—45.

2) Nach neuerem Rechte auch auf diese; vgl übrigens: Suarez de poenit. disp. 30 sect. 2 no. 12—15.

Digitized by Google

mein drei Klassen von Verhinderten unterschieden: a) Ständig Verhinderte; für solche galt das Axiom: Casus papalis, stante impedimento perpetuo, fit in utroque foro casus episcopalis. b) Zeitweilig, also entweder auf kürzere (bis ½ Jahr) oder längere (½—5 Jahre) Zeit Verhinderte. c) Kurze Zeit (unter ½ Jahr) Verhinderte.

Bei Hindernissen der ersten Art konnte der Bischof absolviren, ohne dem Pönitenten eine weitere Verpflichtung aufzuerlegen. Bei Hindernissen der zweiten Art konnte die Lossprechung nur unter der Bedingung gewährt werden, daß der Pönitent sich verpflichtete, nach Wegfall des Hindernisses sich persönlich dem apostolischen Stuhle zu stellen, um dessen Weisungen entgegenzunehmen. Wer nur kurze Zeit verhindert war, konnte nur absolvirt werden, wenn die Rücksicht auf Wahrung des guten Namens oder die Gefahr des Aergernisses oder die Nothwendigkeit, zu celebriren bezw. zu communiciren, dies erforderte Auch hier blieb die Verpflichtung, sich später dem apostolischen Stuhle zu stellen; im Weigerungsfalle trat in allen Fällen die Censur wieder ein[1]).

Wir haben im Vorstehenden die allgemeinere Doctrin angegeben; wir sehen hier vorläufig ab von weitergehenden Concessionen, welche von einzelnen Theologen befürwortet wurden, sowie von einzelnen Controversfragen, die sich besonders an die Frage anlehnten, welcher Art die Absolution sei, die in casu impedimenti ertheilt werde.

4. Außer dem Bischof konnte für den Fall, daß jemand gehindert war, sich nach Rom zu begeben, auch der gewöhnliche approbirte Beichtvater von päpstlichen Reservaten absolviren mit denselben Bedingungen bezüglich der drei Klassen von Gehinderten. Man berief sich auf den Wortlaut des Kap. 29 de sententia excommunicationis: „absolvi possunt a suo episcopo *vel proprio sacerdote*“. Strittig war, ob dies nur für den Fall gelte, daß der Pönitent sich nicht an den Bischof wenden könnte, oder ganz allgemein. Die allgemeinere, auch vom hl. Alphons (l. 7. n. 92) vertretene Ansicht beschränkte die Absolutionsgewalt

1) Vgl. Hollweck, Die kirchl. Strafgesetze § 39 Note 4.

Digitized by Google

für den Fall, daß der Pönitent nicht zum Bischofe gehen konnte, nahm also die Worte nicht disjunctive, sondern subrogative [1]). Cardinal D'Annibale, ein ebenso gewiegter Moralist wie gründlicher Canonist, meint, die gewöhnliche Ansicht sei entschieden den Grundsätzen des canonischen Rechtes entsprechender; wenn aber auf Grund der milderen Ansicht jemand bona fide die Absolution erhalten, sei er nicht weiter zu beunruhigen. Durch die neueren Entscheidungen ist die Frage wenigstens bezüglich der päpstlichen Reservate gegenstandslos geworden.

5. Verschiedene Controversen bezüglich der päpstlichen Reservate, wobei die Canonisten gewöhnlich die strengere Ansicht vertraten, die Moralisten für weitgehende und wohl auch zu weit gehende Milde eintraten, knüpften sich, wie schon bemerkt, an die Art der Absolution, wenn dieselbe nicht vom eigentlichen Oberen ertheilt wurde, sowie an die Verpflichtungen, die dem Pönitenten in solchen Fällen noch aufzuerlegen seien. Die hauptsächlichsten dieser Controversen waren etwa folgende:

a) Bezüglich der Absolution im Todesfall stimmten alle darin überein, daß dieselbe eine directe sei, strittig war nur, ob ein Priester, der nicht zur Absolution von Reservaten bevollmächtigt war, in Todesgefahr auch dann von allen Reservaten absolviren könne, wenn ein bevollmächtigter Priester zugegen war oder leicht herbeigerufen werden konnte. Die strengere Ansicht unterschied zwischen reservirten Sünden und Censuren [2]) und gestattete die Absolution von ersteren auch in Gegenwart des bevollmächtigten Priesters, da nach den Worten des Tridentinums in Todesgefahr die Reservation wegfalle. Bezüglich der reservirten Censuren sei dies nicht zuzugeben, da ja der Sünder auch nach empfangener Absolution verpflichtet bleibe, sich dem Oberen oder dessen Bevollmächtigten zu stellen; wenn dieser also zugegen sei, müsse man selbstredend dieser Verpflichtung entsprechen. Der Verfasser des erwähnten Artikels in dieser Zeitschrift wagt selbst nicht, sich der bisher gewöhnlicheren Ansicht anzuschließen, welche vom

1) Vgl. D'Annibale 1, Nr. 349 Note 34.

2) Vgl. diese Zeitschrift 1861. II. S. 191. 15.

Digitized by Google

Einholen der schriftlichen Bevollmächtigung, wo dieses geschehen kann, entbindet. Die mildere Ansicht, die auch der hl. Alphons vertritt [1]), drängt die klaren Worte des Concils „ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes *a quibusvis peccatis et censuris* absolvere possunt". — Mit Recht sagt Cardinal d'Annibale: „ratio brevis et urgens". Das Argument der Gegenpartei entkräftet er mit der Bemerkung, daß die erwähnte Verpflichtung, sich später dem Oberen zu stellen, mit der Jurisdiction des Beichtvaters in Todesgefahr nichts zu thun habe, da diese Verpflichtung nicht dahin gehe, die Absolution von der Censur zu erlangen, sondern die Weisungen des Oberen entgegenzunehmen; übrigens sei diese Verpflichtung nicht eine absolute, sondern nur für den Fall der Wiedergenesung, trete also vorher nicht ein. Durch Entscheidung der Congregation der Inquisition vom 29. Juli 1891 ist die mildere Ansicht als praktisch richtig anerkannt worden: „Non sunt inquietandi, qui tenent, validam esse absolutionem in artitulo mortis a sacerdote non approbato, etiam quando facile advocari seu adesse potuisset sacerdos approbatus; nec qui tenent, validam esse absolutionem in eodem articulo mortis concessam a peccatis reservatis, sive simpliciter sive cum censura, per sacerdotem non habentem jurisdictionem in reservata, etiamsi advocari seu adesse facile potuisset sacerdos habens praedictam jurisdictionem" [2]).

Im ersten Theile dieser Entscheidung wird noch eine andere Controverse erwähnt, ob ein nicht approbirter Priester in Todesgefahr auch in Gegenwart eines approbirten Priesters absolviren könne. Hier vertrat der hl. Alphons entschieden die strengere Ansicht, und seine Schüler bezeichneten dieselbe einfach als sententia *tenenda* [3]). Schon vor der Entscheidung der Congregation war die gegentheilige Ansicht mit nicht zu verachtenden Gründen ver-

1) L. 7 n. 92; l. 6 n. 563.

2) Vgl. Göpfert, Moraltheologie Bd. 3, S. 190.

3) Vgl. Aertnys l. 6, n. 223 q. 3; Müller l. 3 § 136.

Digitized by Google

theidigt worden, besonders von Ballerini [1]). Es verlohnt sich nicht, nach Beendigung der Controverse auf die Gründe beider Ansichten näher einzugehen; die Entscheidung der Congregation mahnt nur zur Vorsicht in der Qualification controverser Meinungen.

Bezüglich der Verpflichtungen, welche im Fall der Absolution in Todesgefahr aufzuerlegen sind, verordnete das Rituale Romanum nach den Bestimmungen des canonischen Rechtes, daß im Fall der Genesung der Pönitent sich baldmöglichst dem Oberen stelle. Nach drei Decretalen soll dieses Versprechen ein eidliches sein; das Rituale erwähnt dies eidliche Versprechen nicht. Der Beichtvater, welcher bei Todesgefahr von den Reservaten der Bulla Coenae absolvirte, ohne daß vorher das erwähnte Versprechen geleistet war, verfiel der Excommunication; bei den anderen reservirten Censuren ist ebenfalls das Versprechen zu verlangen, der Beichtvater aber im Unterlassungsfalle nicht censurirt [2]). Manche Theologen beschränkten diese Verpflichtungen nur auf den Fall, daß jemand öffentlich vor dem äußeren Forum denuncirt oder öffentlich einen Cleriker geschlagen habe. Da das Tridentinum die Verpflichtungen der früheren Canones nicht erwähnt habe, wo es von dem Aufhören der Reservation in Todesgefahr spreche, habe es dieselben stillschweigend corrigirt [3]). Wie wir bei Erörterung der neueren rechtlichen Bestimmungen sehen werden, gehen diese Milderungen zu weit.

b) Eine Reihe von Controversen knüpfte sich an die Vergünstigung, welche den Bischöfen gewährt war, diejenigen zu absolviren, welche sich persönlich nicht nach Rom wenden konnten. Manche Canonisten traten energisch für die Verpflichtung ein, sich wenigstens schriftlich nach Rom zu wenden, um vom Papste oder der Pönitentiarie die Absolution zu erhalten, andere bestritten dies, die größere Anzahl der Moralisten (sententia communior et probabilior nach dem hl. Alphons l. 7 n. 89; l. 6 n. 563,

1) Note zu Gury Nr. 363.

2) Vgl. diese Zeitschrift l. c. S. 194, wo auch die Belegstellen.

3) Vgl. Bucceroni. De censuris n. 75.

Digitized by Google

dub. 3) trat für die mildere Ansicht ein[1]). Merkwürdiger Weise citirt D'Annibale die beiden Decrete vom 8. Juli 1860 und das für das neuere Recht grundlegende Decret vom 23. Juni 1886 zu Gunsten der strengeren Ansicht, während Bucceroni in denselben beiden Decreten eine Stütze für die mildere Ansicht sucht. Irrthümlich hat aber D'Annibale den hl. Alphons für die strengere Ansicht, die er (D'Annibale) „longe communior" (?) nennt, angeführt. Auch in dieser Frage hat das neue Recht wohlthuende Klärung geschaffen.

Viel umstritten war die Frage, ob die Absolution von Seiten des Bischofs oder des gewöhnlichen Beichtvaters in dringenden Fällen oder im Falle der Verhinderung des Pönitenten, sich nach Rom zu wenden, eine directe oder eine indirecte sei, eine Frage von praktischer Wichtigkeit, da im Falle der nur indirecten Absolution von Reservaten die Verpflichtung für den Pönitenten blieb, sich später die directe Absolution beim Oberen oder bevollmächtigten Stellvertreter zu verschaffen. Die Controverse drehte sich hauptsächlich um den Fall der Verhinderung für kurze Zeit. Mit wenig Ausnahmen sprach sich die theologische Doctrin dahin aus, daß in einem solchen Falle die reservirte Censur nur für den vorliegenden Nothfall suspendirt werde, so daß der Pönitent die heiligen Sacramente der Buße und des Altars empfangen könnte; die Absolution von den reservirten Sünden sei nur eine indirecte[2]).

Für den Fall des Hindernisses „längerer Zeit" werde die Absolution direct gegeben, jedoch mit der Verpflichtung, später nach Wegfall des Hindernisses sich dem Oberen zu stellen, um dessen Weisungen entgegenzunehmen. Viel weiter gingen eine Anzahl Canonisten und Moralisten, an ihrer Spitze Castro Palao und Roncaglia, welche auch für den Fall der Verhinderung kurzer Zeit die directe Absolution gestatteten, sowie dafür eintraten, daß diese Absolutionsgewalt ohne weiteres an den einfachen Beichtvater

1) Bucceroni l. c. n. 54.

2) Vgl. Bucceroni l. c. Nr. 48. 49; D'Annibale Nr. 349 Note 36. 37.

Digitized by Google

devolvire [1]). Auch Ballerini trat für diese Ansicht ein. Der Verfasser des mehrmals citirten Artikels in dieser Zeitschrift wies dieselbe energisch zurück [2]). Gegenüber dieser mildesten Interpretation scheint uns eine Bemerkung Berardi's, die auch auf das neuere Recht entsprechende Anwendung findet, sehr wohl am Platze. Berardi sagt: Bei den Theologen finden sich bezüglich der Gewalt, von Reservaten zu absolviren, Lehren, deren einige durchaus wahr sind, andere aber können, in ihrer Zusammenfassung betrachtet, unmöglich wahr sein, wenn sie auch vielleicht, einzeln betrachtet, wahrscheinlich erscheinen mögen. Sie können, in ihrer Zusammenfassung betrachtet, nicht als wahr gelten, weil sonst die Reservation praktisch völlig illusorisch würde. Er führt dies sodann zuerst bezüglich der päpstlichen Reservate aus. In der Unmöglichkeit, sich persönlich an den Papst zu wenden, befinden sich fast alle und zwar für immer. Nun lehren aber eine ganze Reihe von Theologen (vgl. S. Alf. l. 7 n. 89), daß solche, die für immer verhindert sind, sich persönlich an den Papst zu wenden, weder an die Pönitentiarie zu schreiben, noch an den Apostolischen Nuntius oder einen anderen päpstlichen Bevollmächtigten sich zu wenden brauchen, auch wenn sie dies leicht thun könnten. Castro Palao fügt hinzu, daß alle, selbst kurze Zeit und zufällig Verhinderten ohne weiteres vom Bischof oder ihrem eigenen Beichtvater und zwar direct absolvirt werden könnten. Die Verpflichtung, nach Wegfall des Hindernisses in Rom zu erscheinen, sei nicht aufzulegen, wenn das Hinderniß über fünf Jahre andauere, was in der Praxis fast immer der Fall ist (S. Alf. l. 7 n. 88). D'Annibale beschränkt diese Verpflichtung überhaupt nur auf die speciell reservirten Censuren. Bertagna dehnt dies aus auf geheime Fälle und für die Fälle, wo die Weisungen der Kirche schon bekannt seien, was heutzutage ebenfalls meistens der Fall ist. Nimmt man also alle diese milden Meinungen zusammen, so fallen die päpstlichen Reservate factisch weg. Ist es aber glaublich, daß die Kirche Gesetze geben wolle, die praktisch illusorisch sind? Das kann man doch

1) Vgl. Bucceroni Nr. 50. 55. 56.

2) Vgl. l. c. S. 202.

Digitized by Google

vernünftiger Weise nicht annehmen, daher können diese milden Ansichten nicht als praktisch solid wahrscheinlich gelten. Diese Auseinandersetzung Berardi's scheint uns durchaus richtig zu sein. Für die päpstlichen Reservate hat ja das neuere Recht Klärung geschaffen; Berardi's Bemerkung behält aber ihren vollen Werth auch für manche ebenso weitgehende Ansichten bezüglich der bischöflichen Reservate, welche auch diese praktisch illusorisch machen. Doch davon später!

Zum Schlusse dieser Zusammenstellung der hauptsächlichsten Bestimmungen und Controversen des älteren Rechtes bezüglich der päpstlichen Reservate sei noch hingewiesen auf die einschlägigen Privilegien der Ordenspriester. In Betreff ihrer Ordensmitglieder kommt den Provinzialoberen und anderen höheren Prälaten der exempten Orden eine quasi-bischöfliche Jurisdiction zu, kraft welcher sie dieselben von allen Reservaten lossprechen können, für welche den Bischöfen nach gemeinem Rechte diese Gewalt zusteht, also von allen geheimen und öffentlichen päpstlichen Reservaten, von letzteren, weil die Ordenspersonen zu denjenigen gehören, welche ständig verhindert sind, sich nach Rom zu begeben. Bezüglich der Weltleute können die Beichtväter aus dem Ordensclerus von den päpstlichen Reservaten absolviren mit Ausnahme der Fälle aus der Abendmahlsbulle und der in den berühmten Constitutionen Benedict XIV. Sacramentum poenitentiae und Apostolici muneris enthaltenen zwei Fälle, der absolutio complicis und falsa accusatio sollicitationis[1]. Durch das neuere Recht sind zwar die früheren Privilegien der Ordensleute aufgehoben, jedoch gelten die weitgehenden Vergünstigungen, die den gewöhnlichen Beichtvätern gewährt werden, selbstverständlich auch für die Ordenspriester, so daß sie hinreichend für die Aufhebung der früheren Privilegien entschädigt sind.

1) Vgl. die ausführliche Abhandlung in dieser Zeitschrift 1861. II. S. 203 ff.

(Schluß folgt.)

Digitized by Google

III.

Neuere Forschungen zur Geschichte des alten Mönchthums.

Seit einigen Jahrzehnten wird in wissenschaftlichen Kreisen, die nicht auf dem Boden des Katholicismus stehen, dem christlichen Mönchthum, besonders in seinen Anfängen, eine Aufmerksamkeit gewidmet, die mit der praktischen Geringschätzung, welche diesem Institut entgegengebracht wird, in keinem rechten Verhältniß zu stehen scheint. Diese Thatsache erklärt sich jedoch leicht, wenn man den Entwicklungsgang der Wissenschaft in neuerer Zeit im Auge behält. Neben den Naturwissenschaften sind es vor allem die historischen Fächer, die in ihrer Methode und in ihren Resultaten ungeahnte Fortschritte gemacht haben. Auch der Kreis der Dinge, welche der historischen Betrachtung unterliegen, hat sich unberechenbar erweitert. Die Culturgeschichte zieht die ganze Menschheit aller Zeiten und Länder in das Bereich ihrer Forschung, um die Entwicklung des materiellen und des geistigen Seins der Menschen nach allen Seiten klar zu stellen. Die höchste Aeußerung der geistigen Thätigkeit des Menschen, die Religion, konnte bei dieser Betrachtung nicht außer Acht bleiben, und so ergab sich von selbst als vornehmster Theil der Culturgeschichte die Religionsgeschichte, d. h. die Darlegung der Werdeprocesse und Zustände des religiösen Denkens und Lebens bei allen Völkern und Zeiten[1]). Emsig wurde von allen Seiten das Material herbeigeschafft, verglichen, chronologisch geordnet und genetisch zu erklären gesucht. Es ergab sich eben, daß gar manche Erscheinung, die man als Besonderheit dieser oder jener Religion ansah, sich als Ingredienz noch vieler anderer Religionssysteme darstellte, und es trat von selbst die Frage auf,

1) Vgl. die Antrittsrede von Prof. Hardy: „Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft im akademischen Studium unserer Zeit." Freiburg i. B. 1887, und Schanz, Apologie Bd. 2 (2. Aufl.) 1897.

Digitized by Google

ob nicht die verschiedenen identischen oder analogen Erscheinungen im Zusammenhange ständen und wie dieser Zusammenhang zu denken sei. Die Ascese, die praktische Uebung des Geistes und Körpers im Dienste der Gottheit, kann keiner Religion fehlen und gar häufig sehen wir sie auch einen eigenen Stand herausbilden zur besondern Pflege dieser Tugendübung [1]). Das christliche Mönchthum ist die Frucht dieser religiösen Anlage des Menschen, wie sie in der Kirche Jesu sich entwickelte; es erhebt sich natürlich die Frage: Ist diese Erscheinung originell, vom Christenthum aus der Fülle der in ihm ruhenden Ideen und Ideale hervorgebracht oder wurde Anstoß und Vorbild von außen gegeben? Der protestantische Professor Weingarten glaubte letzteres und stellte im Jahre 1877 in einem Artikel der neugegründeten Zeitschrift für Kirchengeschichte [2]) die Behauptung auf, das christliche Mönchthum Aegyptens sei erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts entstanden und zwar in directer Anlehnung und Nachahmung der ägyptischen Serapismönche. Die entgegenstehenden Berichte über das älteste Mönchthum, besonders das Athanasius zugeschriebene Leben des hl. Antonius und die Mönchsgeschichten des Palladius und Rufinus, erklärte er für Tendenzschriften späterer Zeit, denen ein historischer Werth ebenso wenig beizumessen sei, als etwa Swifts Reisen Güllivers in Liliput. Diese extreme Anschauung fand selbst im protestantischen Lager vielfachen Widerspruch [3]). Von katholischer Seite wurde zunächst nur ein Punkt näher erörtert, nämlich die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Vita Antonii [4]). Größere Bedeutung erlangte unter den durch Weingarten's Aufsatz angeregten Schriften eine

---

1) Vgl. Zöckler, Ascese und Mönchthum. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1897.

2) „Der Ursprung des Mönchthums im nachconstantinischen Zeitalter." Zeitschrift für KG., herausg. von Th. Brieger. Bd. 1. Gotha 1877; auch separat erschienen.

3) Siehe die Literatur bei Dr. J. Mayer, Die christliche Ascese. Freiburg i. B. 1894. S. 24 f. Hilgenfeld und Keim sind zwar Gegner der Weingartenschen Theorie, wollen aber ihrerseits das christliche Mönchthum vom buddhistischen oder vom Neuplatonismus ableiten.

4) S. diese Zeitschr. Jahrg. 66 (1886) J. Mayer, Ueber Aechtheit und Glaubwürdigkeit der dem hl. Athanasius d. G. zugeschriebenen Vita Antonii.

Digitized by Google

Arbeit von Lucius, die ebenfalls in der Zeitschrift für Kirchengeschichte erschien[1]). Dieser Forscher ist zwar nicht wie Weingarten geneigt, überall Fälschung und Betrug zu sehen, jedoch im Urtheil über den historischen Werth der Quellen steht er kaum weniger ablehnend als Weingarten da. Neue Elemente wurden der Discussion zugeführt durch die von Amelineau besorgten Ausgaben und Uebersetzungen koptischer Texte. Amelineau war natürlich bereit, diesem Quellenmaterial sehr hohen Werth beizulegen, und wenn andere auch kühler und vorsichtiger urtheilten, hielten sie doch die Ansicht, daß die Quellen der ältesten ägyptischen Mönchsgeschichte in letzter Linie auf koptische Aufzeichnungen zurückgingen, die zum Theil noch erhalten seien, für die beste Lösung der Frage. Besonders Grützmacher vertrat diesen Standpunkt in seinen Untersuchungen über Pachomius. Die neueste Zeit brachte nun in rascher Folge drei Werke[2]), die, unabhängig von einander entstanden, doch im Wesentlichen zu dem gleichen Resultate gelangten, nämlich dem, daß die griechischen, nicht die koptischen Quellen die ursprünglichen seien und daß dem Quellenmaterial ein bedeutender historischer Werth zukomme. Die beiden Arbeiten von Butler und Preuschen

---

1) „Die Quellen der älteren Geschichte des ägyptischen Mönchthums." Zeitschr. f. KG. VII (1885).

2) Es wird sich empfehlen, die Titel der im Folgenden behandelten Schriften hier zusammenzustellen. Es sind:

1. *Amélineau*, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV. et V. siècles. 3 Bde.; der erste erschien in den Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française du Caire t. IV 1888 u. 1895, der zweite und dritte in den Annales du Musée Guimet t. 17 (1889) und t. 25 (1894).

2. Von demselben eine Dissertation „de historia Lausiaca", Paris 1887.

3. Grützmacher, Pachomius und das älteste Klosterleben. Freiburg i. B. 1896.

4. Preuschen, Palladius und Rufinus. Texte und Untersuchungen. Gießen 1897.

5 *D. C. Butler* O. S. B. The lausiac history of Palladius (Texts and Studies ed. by A. Robinson VI, 1). Cambridge 1898.

6. *Ladeuze*, Étude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IV. siècle et la première moitié du V. (Löwener Dissertation.) Paris 1898.

Digitized by Google

behandeln das gleiche Thema, nämlich die historia Lausiaca des Palladius und deren gegenseitiges Verhältniß, jedoch so, daß Preuschen von der historia monachorum ausgeht und die historia Lausiaca erst in zweiter Linie heranzieht, während Butler umgekehrt verfährt. Ladeuze behandelt das Mönchthum des Pachomius und läßt sich am besten mit Grützmacher's Schrift über die gleiche Frage zusammenstellen. Es wird die Leser interessiren, Näheres über den jetzigen Stand der Forschungen zu erfahren.

Palladius und Rufinus.

Das literarische Problem. Vergleicht man in Rosweyd's Ausgabe der Vitae patrum [1]), der bequemsten und reichhaltigsten Zusammenstellung der Quellen für die alte Mönchsgeschichte, das zweite Buch (die Historia monachorum des Rufin) mit dem achten (der sog. Historia lausiaca des Palladius), so findet man bald, daß erstere in der zweiten fast ganz enthalten ist. Man muß also annehmen, daß der Verfasser des achten Buches die im zweiten enthaltene Schrift benutzt hat, wenn diese nicht einen Auszug aus dem achten Buche darstellt. Bleibt man nun zunächst einmal bei der ersten Annahme stehen und scheidet aus dem achten Buche das aus, was nicht im zweiten enthalten ist, so muß man bei diesem Reste fragen, ob nicht auch er sich irgendwo ganz oder theilweise wiederfindet. Rosweyd's Sammlung gibt darauf sofort die Antwort, denn sie enthält im Anhange ein Werk, Paradisus Heraclidis betitelt, das bis auf Kleinigkeiten das ganze Material umfaßt, welches aus dem achten Buche ausgeschieden wurde. Welches ist nun das Verhältniß der drei Schriften zu einander? Ist das achte Buch (= A) aus dem Paradisus Heraclidis (= B) und dem zweiten Buche (= C) zusammengesetzt oder ist A als Quelle von B und C anzusehen oder gehen möglicher Weise alle drei auf eine gemeinsame Quelle zurück? Bevor diese Fragen mit Sicherheit beantwortet werden können, ist festzustellen, welchen Werth die

1) Vitae patrum. De vita et verbis seniorum libri X opera et studio Heriberti Rosweydi S. J. Antverpiae, ed. I 1615; ed. II 1628.

Digitized by Google

Texte haben, deren wir uns bedienen wollen, und wie es mit ihrer handschriftlichen Ueberlieferung steht.

Der lateinische Text des achten Buches der Vitae patrum ist eine von Gentian Hervet gemachte Uebersetzung aus dem Griechischen, die erstmals 1555 zu Paris im Druck erschien. Den dieser Uebersetzung entsprechenden griechischen Text veröffentlichte 1624 Fronto Ducäus (du Duc), jedoch mit manchen Lücken, die von Cotelier in seinem Werke Ecclesiae Graecae monumenta III, 158—170 ergänzt wurden. Dieser griechische Text nebst Ergänzungen ist bei Migne im 34. Bande der griechischen Patrologie wieder abgedruckt.

Die editio princeps des lateinischen Paradisus Heraclidis veranstaltete Faber Stapulensis im Jahre 1504, während Meursius den griechischen Text 1616 zu Leyden nach einer jetzt im Vatican befindlichen Handschrift der Heidelberger Bibliothek edirte. P. Butler, der eine Neuausgabe dieser Schrift vorbereitet, fand bei seiner Untersuchung der Handschriften, daß Meursius' Text im Wesentlichen mit dem handschriftlichen übereinstimmt, so daß er für Untersuchungen, die nicht ein sehr sorgfältiges Eingehen auf das Einzelne erfordern, als ausreichend gelten kann.

Den griechischen Text der Historia monachorum besitzen wir jetzt in kritischer Ausgabe, welche E. Preuschen besorgte. Für den lateinischen Text muß vorläufig Rosweyd genügen, bis die Wiener Ausgabe der lateinischen Kirchenväter uns die für weitere Untersuchungen dringend nothwendige Neubearbeitung auf handschriftlicher Grundlage bietet, was hoffentlich recht bald der Fall sein wird.

Vergleichen wir nun diese Texte untereinander, so ergeben sich folgende Thatsachen:

1) Der Inhalt von A findet sich bis auf einen unbedeutenden Rest in B oder C wieder.

2) Umgekehrt ist B ganz und C zum größten Theil in A enthalten.

3) B und C behandeln mit Ausnahme von acht Fällen völlig verschiedene Gegenstände. Auch in den acht Fällen, in denen das

Digitized by Google

gleiche Thema zur Sprache kommt, sind die Berichte von einander unabhängig.

Auf dieser Grundlage lassen sich nun folgende Schlüsse ziehen:

1) A ist nicht die Quelle von B und C. B und C sind eben nicht, wie vielfach behauptet wurde, Auszüge aus A, sondern sie ergeben sich durch einfache, mechanische Zerlegung dieser Schrift. Wäre nun A früher als B und C verfaßt, so müßte der Autor sein Werk so merkwürdig eingerichtet haben, daß es sich gerade in zwei selbständige Schriften zerlegen ließ. Für die Abschnitte, welche nicht das gleiche Thema behandeln, wäre das ja denkbar, nicht jedoch für die Berichte, welche dieselbe Person behandeln; denn hier müßte der Verfasser seine Darstellung so gestaltet haben, daß sich über den gleichen Mann jeweils zwei ganz selbständige Erzählungen durch einfache Zerlegung gewinnen ließen. Er hätte sich sogar nicht gescheut, bisweilen denselben Zug in wenig verschiedener Fassung kurz nacheinander zu wiederholen, natürlich nur, um den Bearbeitern der Theilgeschichten ihre Thätigkeit zu erleichtern. Gegen die Ableitung von B und C aus A spricht auch der Umstand, daß A sicher nach 410, d. h. nach dem Tode Rufins entstanden ist, da die Einnahme Roms durch Alarich bereits erwähnt wird, während C, dessen lateinischer Text zweifellos von Rufin herrührt, vor 410 entstanden ist. Auch die handschriftliche Ueberlieferung bestätigt dieses Resultat, denn wir haben sowohl von B wie von C syrische Uebersetzungen, deren Handschriften bis in den Anfang des 6. Jahrhunderts zurückgehen, so daß deren Vorlagen der Entstehungszeit der Schriften sehr nahe stehen, während sich für A ein Gleiches nicht nachweisen läßt. Man wird also bei der Annahme stehen bleiben müssen, daß B und C die ursprünglichen Schriften sind, aus denen ein späterer ungeschickter Compilator A zusammengearbeitet hat[1]). Zudem ist A nicht die einzige Form der Verbindung zwischen B und C. Es gibt eine ziemliche Anzahl von Handschriften, welche alle Stadien der Vereinigung beider

1) P. Butler hat die Vergleichung der Schriften unter Heranziehung von Handschriften im Einzelnen durchgeführt und theilt eine Anzahl von Proben mit, die das Resultat noch klarer und einleuchtender machen.

Digitized by Google

Schriften, von der einfachen Nebeneinanderstellung bis zur vollen Ineinanderschachtelung darstellen. Eine eigentliche Verarbeitung beider Werke zu einer neuen selbständigen Schrift findet sich nicht, es bleibt immer bei einer mehr oder weniger äußerlichen Zusammenfügung. Mit der Feststellung dieser Thatsache, daß B und C selbständige, originale Schriften sind, während A eine ziemlich ungeschickte Compilation darstellt, fällt auch ein guter Theil der Einwände, welche man gegen die historia Lausiaca als Geschichtsquelle erhoben hat, denn viele stützten sich auf Beobachtungen an dem corrumpirten Texte, die bei Trennung der Grundschriften gegenstandslos werden.

2) A, B und C gehen auch nicht auf eine gemeinsame, etwa koptische, Quelle zurück, denn eine solche läßt sich weder als existirend nachweisen, noch ist sie hypothetisch zur Erklärung erforderlich. Das Verhältniß der drei Texte zueinander ist im Gegentheil ein so enges und unmittelbares, daß für ein Zwischenglied irgend welcher Art kein Raum vorhanden ist.

Nach diesen grundlegenden Untersuchungen, bei denen Butler und Preuschen, unabhängig von einander und sich gegenseitig ergänzend, erfreulicher Weise im Wesentlichen zu dem gleichen Resultate gelangt sind, behandeln beide Autoren die Ueberlieferung und den Werth der Grundschriften.

Historia Lausiaca. Ueberlieferung. Für die H. L. besteht kein Zweifel darüber, daß sie ursprünglich griechisch geschrieben wurde. Es sind also zunächst die griechischen Handschriften zu untersuchen, eine Arbeit, die P. Butler zwar schon ausgeführt hat, deren Ergebnisse jedoch erst in der Ausgabe nebst der dazu gehörigen Einleitung veröffentlicht werden. In seinem jetzt vorliegenden Werke bildet den Haupttheil die Untersuchung der verschiedenen Uebersetzungen. Lateinisch ist die H. L. in zwei alten Versionen vorhanden, die beide bei Rosweyd als Appendix I und II gedruckt sind. In Bezug auf sie kommt Butler zu dem Schlusse, daß die erste, der sog. Paradisus Heraclidis, zu den ältesten und wichtigsten Zeugen für den Text der H. L. gehört, während die zweite Uebertragung, wenn auch durch Interpolationen entstellt und sehr verkürzt, immerhin ebenfalls einen recht alten

Digitized by Google

Text darstellt. Beide Uebersetzungen gehen auf griechische Originalien zurück, die sich unter den erhaltenen Texten nicht mehr vorfinden. F. C. Burkitt, einer der tüchtigsten Kenner der lateinischen Bibelübersetzung, hat zu diesem Abschnitt einen Anhang beigesteuert, in dem er die Bibelcitate des lateinischen Textes untersucht. Es zeigt sich dabei für die erste lateinische Uebersetzung, daß die von Rosweyd gedruckte Form einen nach der Vulgata revidirten Text bietet, während die Handschriften sich unberührt von der Vulgata zeigen. Der Bibeltext ist offenbar meist direct nach dem Griechischen übersetzt; wo sich ein Einfluß der altlateinischen Bibel zeigt, weist er auf Afrika. Burkitt vermuthet daraus, daß diese erste lateinische Uebersetzung der H. L. in Nordafrika vor Ende des 5. Jahrhunderts entstanden ist. Auch die zweite Uebersetzung zeigt neben Vulgata noch altlateinische Formen und dürfte darum vor dem 7. Jahrhundert entstanden sein, in dem die Vulgata zur Alleinherrschaft gelangte.

Für die syrische Uebersetzung war Butler in der glücklichen Lage, die Handschriften des britischen Museums ausbeuten zu können, die jedenfalls die zahlreichsten und wichtigsten sind. Es ergibt sich, daß auch im Syrischen zwei Uebersetzungen vorliegen, die beide handschriftlich bis in's 6. Jahrhundert zurückgehen. Die erste dieser Uebersetzungen nahm später Ananjesus, ein nestorianischer Mönch, in sein großes, Paradisus genanntes Sammelwerk von Mönchsgeschichten auf. Erfreulicher Weise hat Butler das ganze einschlägige Material des britischen Museums verarbeitet, so daß in diesem Abschnitt nicht nur ein werthvoller Beitrag zur Geschichte des Mönchthums, sondern auch eine Erweiterung und Klärung unserer Kenntnisse der syrischen Literatur geboten ist.

Das Kapitel über den armenischen Text der H. L. hat der Herausgeber der Texts and Studies, A. Robinson, bearbeitet. Eine vollständige Uebersetzung der Schrift ist bis jetzt nicht bekannt, es sind nur einzelne Stücke in's Armenische übertragen. Interessant ist dabei, daß sich am Schluß eines Lebens von Evagrius eine Formel findet, die sich zum Theil wörtlich in einer armenischen Handschrift der Paulusbriefe im britischen Museum wiederholt. Noch auffälliger ist die Uebereinstimmung mit der Schlußformel der Paulusbriefe

Digitized by Google

im griechischen Codex H der Baseler Universitätsbibliothek, die durch Ehrhard's und v. Dobschütz's Untersuchungen zu einer gewissen Berühmtheit gelangt ist [1]). Robinson geht nicht näher auf die Sache ein, doch verdiente sie wohl eine Untersuchung.

Auch bei dem Abschnitte über die koptische Uebersetzung hat Robinson seine Beihilfe zur Verfügung gestellt. Dieser Theil ist besonders ausführlich geworden, da Butler hier (und im Anhang III) sich mit der von Amelineau aufgebrachten Theorie koptischer Quellen gründlich auseinandersetzt. Zunächst ist zu beachten, daß wir keineswegs einen vollständigen Text der H. L. im Koptischen besitzen. Nur die Einleitung und ein paar Biographien sind bis jetzt in dieser Sprache bekannt geworden. Bezüglich dieser Stücke untersucht Butler zwei Fragen: 1) Ist das Koptische oder das Griechische das Original? 2) Ist aus dem größeren Umfange der koptischen Texte, falls sie Uebersetzung sind, zu schließen, daß die griechische H. L. ursprünglich länger war oder sind diese Vermehrungen als spätere Interpolationen anzusehen?

Die erste Frage beantwortet Butler dahin, daß das Griechische als Original, das Koptische als Uebersetzung anzusehen ist. Ebenso ist die griechische H. L. in der jetzt handschriftlich vorliegenden Form das im Wesentlichen unveränderte Originalwerk. Letzteres hält B. insbesondere für das Leben des Evagrius fest, das nach Preuschen u. a. als eigenes Werk größeren Umfanges bestanden haben soll, bevor es verkürzt in die H. L. aufgenommen wurde.

Auf die äthiopische und arabische Version werden wir im zweiten Theile zurückkommen, da sie sich ausschließlich auf Pachomius beziehen.

Am Schlusse dieses Abschnittes faßt Butler selbst seine Ergebnisse folgendermaßen zusammen:

1) Der textus receptus der H. L., d. h. das achte Buch der Vitae patrum Rosweyd's, ist abzuweisen, da er nur eine Compilation der ächten H. L. mit der historia monachorum des Rufin darstellt.

2) Die alten Uebersetzungen, besonders die erste lateinische

1) Vgl. Centralblatt für Bibliothekswesen VIII (1891) S. 385—411 und X (1893) S. 49—70.

Digitized by Google

und die erste syrische, zeigen, daß der bei Rosweyd abgedruckte Paradisus Heraclidis im Wesentlichen nach Inhalt und Form das Originalwerk des Palladius ist. Als entsprechender griechischer Text ist vorläufig der von Meursius edirte anzusehen, doch müssen einzelne Lücken desselben ergänzt werden.

3) Es liegt kein Grund vor, bei Palladius Benutzung griechischer Quellen zu vermuthen.

4) Ebenso wenig liegt ein stichhaltiger Beweis für die Uebersetzung koptischer Documente vor.

Abfassungszeit. Ueber die Zeit der Abfassung unserer Schrift gibt uns der Autor selbst nähere Auskunft. Ist nun aber Palladius wirklich der Verfasser? Verschiedene griechische und lateinische Handschriften tragen den Namen eines Heraklides an der Spitze; eine griechische Handschrift schreibt das Werk sogar Hieronymus zu. Letzteres ist sicher unzutreffend und wohl Conjectur eines Abschreibers; aber auch für Heraklides, der sich nicht mit Sicherheit identificiren läßt, können keine Gründe angeführt werden, die dem Selbstzeugniß der Schrift und der handschriftlichen Ueberlieferung die Wage hielten. Es ist somit an Palladius festzuhalten, wenn auch erwünscht wäre, daß sich das Verhältniß des Heraklides zur H. L. aufklären ließe. Ueber die Chronologie seines Lebens macht Palladius selbst in der Einleitung seines Werkes Angaben. Diesen zufolge war er im 53. Jahre, als er die H. L. schrieb, im 33. seit seinem Eintritte in's Mönchthum und im 20. seiner bischöflichen Amtsführung. Mithin wurde er mit etwa 20 Jahren Mönch, mit 33 Bischof. Im weitern Verlauf der H. L. finden wir noch andere Angaben, aus denen hervorgeht, daß Palladius als Mönch etwa 2—3 Jahre in der Nähe von Alexandrien, dann ein Jahr in der nitrischen Wüste und etwa 9 Jahre in dem „Kellia" genannten Theil der Wüste zubrachte. Das stimmt mit den 12–13 Jahren, die sich für sein Mönchsleben ergeben. Da nun Palladius selbst angibt, er sei unter dem zweiten Consulat des Kaisers Theodosius d. Gr., d. h. 388, nach Alexandrien gekommen, so wären die Hauptdaten seines Lebens festgelegt.

Gegen diese Chronologie erhebt sich jedoch ein schweres Bedenken, wie Preuschen zeigt. Wir haben einen Brief des hl. Epi-

Digitized by Google

phanius aus dem Jahre 394 oder 393, in welchem dieser den Bischof Johannes von Jerusalem vor einem Origenisten Palladius warnt, der durch seine Vorträge seine (des Bischofs) Heerde verführen könne. Dieser Palladius ist nun wohl sicher kein anderer, als eben der Verfasser des H. L. Hat sich dieser aber 394 bei Jerusalem aufgehalten, so war er nicht mehr in den Kellia, wie es nach der bisherigen Chronologie hätte der Fall sein müssen. Die Schwierigkeit schwindet, wenn man, auf das Fehlen der Bemerkung über Kaiser Theodosius in einer wichtigen Handschrift sich stützend, das Jahr 388 als Ausgangspunkt aufgibt. Dann müßte man annehmen, daß Palladius schon anfangs der 80er Jahre nach Aegypten zog und um 394 sich auf dem Rückwege in die Heimath befand. Eine Bestätigung scheint diese Auffassung darin zu finden, daß Palladius, wie er in der H. L. erzählt, mit Silvia, der Schwester des Rufin, nach Aegypten gereist ist. Vor einigen Jahren fand nun Gamurrini einen Reisebericht einer vornehmen abendländischen Dame, den er auf diesen Vorfall bezog und darum peregrinatio Silviae nannte. Die in jener Schrift erzählte Reise fand aber sicher vor 386 statt; ist nun Palladius bei der Gesellschaft gewesen, so kam er vor 386, nicht erst 388 nach Aegypten. P. Butler glaubt diese Aenderung der Chronologie des Palladius nicht annehmen zu können, da ihre Einordnung in die sonstigen bekannten historischen Daten bedeutend größere Schwierigkeiten mache, als durch sie beseitigt würden. Daß der Brief des Epiphanius eine Schwierigkeit bereite, gibt er zu, allein er weist darauf hin, daß der Ausdruck, Palladius habe neun Jahre in den Kellia gelebt, nicht nothwendig besage, daß er während der Zeit seinen Aufenthaltsort nie verlassen habe; eine Abwesenheit von beschränkter Dauer lasse sie wohl zu[1]). Auch lasse sich das Jahr 388 doch

1) Man könnte sich auch fragen, ob der Brief wirklich ein vollgiltiges Zeugniß dafür ist, daß sich Palladius damals in Jerusalem aufhielt. Direct gesagt wird es nicht, doch lassen die Worte schwerlich eine andere Deutung zu, als die, daß Epiphanius wirklich der Meinung war, Palladius sei in Jerusalem. Konnte sich aber Epiphanius nicht täuschen? Hatte er nicht vielleicht bloß ein Gerücht gehört, Palladius sei in Jerusalem oder komme dorthin? Konnte nicht auch Palladius schriftlich von den Kellia aus für Origenes eintreten?

Digitized by Google

nicht so leicht als Interpolation beseitigen, denn die von Preuschen angezogene Handschrift sei doch nicht von so ausschlaggebender Bedeutung. Auch die Identification der peregrinatio mit der von Palladius erwähnten Reise sucht er als irrig nachzuweisen, indem er zeigt, daß der betreffende Abschnitt der H. L. in den guten Handschriften auf den Bericht von der Einnahme Roms durch Alarich folgt und durch den Eingang „Zu jener Zeit" in dieselbe Zeit verlegt wird. Damit würde die Reise in das Jahr 410 fallen und wohl mit der Verbannung des Palladius nach Syene in Verbindung zu bringen sein. Weiterhin sucht Butler zu erweisen, daß Palladius erst nach Epiphanie des Jahres 400 die Wüste verließ, da er noch beim Tode des Evagrius zugegen war, der wahrscheinlich um diese Zeit starb. Er muß dann aber ohne weiteren Aufenthalt in sein Vaterland zurückgekehrt und zum Bischof geweiht worden sein, denn im Mai 400 nimmt er schon an einer vom hl. Chrysostomus abgehaltenen Synode Theil. Die Abfassung der H. L. fällt somit in das Jahr 420.

Historia monachorum. Ueberlieferung. Schon oben sagten wir, daß Dr. Preuschen die gleiche Arbeit für die historia monachorum unternahm, die Butler für die H. L. lieferte. Obgleich Preuschen die H. M. für eine Originalarbeit Rufins und demnach den lateinischen Text für den ursprünglichen hält, hat er sich doch vorläufig nur mit der griechischen Ueberlieferung befaßt. Die Untersuchungen, welche er auf seine Textausgabe folgen läßt, befassen sich zunächst mit der Beschreibung und Classification der Handschriften. Den lateinischen Text und die mit ihm verknüpften Probleme bei Seite lassend, wendet er sich sofort zu den Uebersetzungen. Besonders wichtig sind auch hier die Uebertragungen in's Syrische. Auf Grund der Angaben im Kataloge der syrischen Handschriften des Britischen Museums und näherer Mittheilungen, die ihm P. Butler zur Verfügung stellte, legt Preuschen dar, daß es im Syrischen wenigstens vier Uebersetzungen der H. M. gegeben, von denen drei ganz, eine nur bruchstückweise erhalten ist. Von all diesen Uebersetzungen haben wir Handschriften, die in's 6. Jahrhundert zurückgehen; ihr hoher Werth für die Textkritik ist zweifellos. Im Armenischen existirten ebenfalls zwei

Digitized by Google

Uebertragungen, von beiden sind aber bisher nur Bruchstücke herausgegeben worden. Preuschen ist, allerdings mit der Zurückhaltung, welche die vorläufig noch ziemlich unvollständige Kenntniß des Materials auferlegt, der Ansicht, daß die armenische Uebersetzung aus der syrischen geflossen sei. Im Koptischen sind bis jetzt nur ein paar kleine Bruchstücke der H. M. nachgewiesen, andere orientalische Uebersetzungen fand weder Dr. Preuschen noch P. Butler.

Die griechischen Handschriften nun, welche Preuschen für seine Ausgabe benutzte, zerfallen der Hauptsache nach in zwei Klassen, deren Unterschiede sehr alt sind, da wir sie für beide Recensionen in den zugehörigen syrischen Uebersetzungen bis in's 5. Jahrhundert zurückverfolgen können. Ein wesentliches Uebergewicht der einen Klasse über die andere ist nicht vorhanden, beide haben ihre Vorzüge und ihre Fehler. Es existiren außerdem noch eine Anzahl von Handschriften, welche zwar schließlich auch auf die eine oder andere der beiden Hauptklassen zurückgehen, aber vielfach auch eigene Lesarten bieten, die öfters durch den lateinischen Text und die syrische Uebersetzung unerwartete Bestätigung finden. Der ächte Text läßt sich unter diesen Umständen nur von Fall zu Fall durch sorgfältiges Abwägen aller Momente feststellen.

Originaltext. Schwierig ist bei der H. M. die Frage, ob der lateinische Text das Original oder nur eine Uebersetzung aus dem Griechischen ist. Die ältere Ansicht hielt die Schrift für eine von Rufin verfaßte Originalarbeit, während Lucius die Ansicht vertrat, daß Rufin nur einen griechischen Text bearbeitet habe. Butler hält letztere Ansicht für die wahrscheinlichere, während Preuschen zur älteren Auffassung des Verhältnisses zurückgekehrt ist. Eine kurze Darlegung des Sachverhaltes wird nicht unerwünscht sein.

Zunächst steht fest, daß der lateinische Text der H. M. ein Werk Rufins ist. Dieser nennt sich zwar nicht mit Namen als Verfasser, sagt jedoch in der Vorrede, er schreibe für eine Mönchscommunität auf dem Oelberge und verweist bei Makarius dem Alexandriner auf die historia ecclesiastica, in der er schon Einiges über diesen Vater mitgetheilt habe. Dieser Verweis bezieht

Digitized by Google

sich auf die von Rufin bearbeitete Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, somit will sich der Autor der H. M. zweifellos als Rufin vorstellen. Dies wird bestätigt durch den Brief des hl. Hieronymus an Ktesiphon, in welchem dem Rufin ein Werk über die Mönche zugeschrieben wird.

Die H. M. erzählt nun die Reise einer Gesellschaft zu den ägyptischen Mönchen, die im Jahre 394 stattgefunden haben soll. Um diese Zeit war aber Rufin sicher nicht in Aegypten, hat also die Reise auch nicht mitgemacht. Dann bleiben nur zwei Möglichkeiten: entweder ist die Reise von Anderen gemacht worden, dann kann Rufin nur Bearbeiter einer fremden Darstellung sein — oder die Reise hat überhaupt nicht stattgefunden, sondern das Ganze ist eine literarische Fiction. Gegen letztere Annahme führt Lucius drei Gründe in's Feld: 1) Es sei nicht einzusehen, warum Rufin die Erzählung gerade in ein Jahr verlege, in dem er nicht in Aegypten gewesen sei; 2) warum er als einzigen Cleriker bei der Gesellschaft einen Diacon nenne, während er zu jener Zeit sicher schon Priester war; 3) warum er gerade von den Mönchen berichte, die er seinen anderweitigen Mittheilungen zufolge nicht gesehen habe.

Die zwei ersten Gründe sind, wie Preuschen richtig bemerkt, gleicher Art und er antwortet deßwegen auf beide: „Steht das erst einmal fest, daß die Einkleidung der H. M. eine Erfindung Rufins ist, der es vorzog, die Schilderung in Gestalt einer Novelle zu geben, so sind derartige Fragen unerlaubt und müßig. Rufin erzählt in der Form einer Ichnovelle; er erzählt, indem er sich nicht ohne Geschick in die Situation eines Mönches versetzt, der im Jahre 394/95 eine Reise durch Aegypten macht und nun seine, und seiner Genossen Erlebnisse zum Besten gibt. Warum er das nun gerade so und nicht anders gemacht hat, war seine Sache. Ihm mochte es genügen, an einzelnen Stellen den wahren Autor durchblicken zu lassen oder, wenn man sich auf einen andern Standpunkt stellen will, er war nicht im Stande, seine Fiction überall streng durchzuführen, sondern hat sie an einzelnen Stellen gleichsam anmerkungsweise durchbrochen. Es hat wirklich keinen

Digitized by Google

Werth, dem gegenüber subjective Geschmacksurtheile geltend zu machen“ [1]).

Ich muß gestehen, diese Beweisführung scheint mir nicht sehr schlagend. Lucius fragt doch offenbar nach der psychologischen Möglichkeit der Handlungsweise Rufins, und diese Frage ist der Historiker berechtigt und verpflichtet zu stellen. Ein gewisses psychologisches Räthsel bleibt es aber, daß Rufin, der ja ohne Schwierigkeit seiner Erzählung eine plausible Form geben konnte, dies verschmäht, ohne jedoch andererseits irgendwie anzudeuten, daß er nur eine fingirte Reise beschreiben will. P. Butler bemerkt in dieser Hinsicht unter anderm: „Dr. Preuschen's Theorie fordert, daß Rufinus, als er 402/3 schrieb, den Winter 394/5 als den Zeitraum ansetzte, in den er die Reise verlegte; und obgleich er seit etwa zwanzig Jahren (jedenfalls seit 385) Aegypten nicht mehr betreten hatte, machte er sich doch daran, in wohlüberlegter Weise die Verhältnisse des Jahres wiederzugeben, das er so willkürlich gewählt. So berechnete er das ungefähre Alter der bedeutenderen Einsiedler, wie Johannes und Apollonius, stellte die Makarier als schon gestorben, Evagrius als noch lebend dar und Dioskorus als schon zur bischöflichen Würde gelangt. Ich bezweifle, daß im J. 400 eine Fiction in dieser Weise verstanden oder geschrieben wurde“ [2]). Gewiß war es Sache Rufins, seine Erzählung so oder anders zu gestalten, aber das erklärt doch nicht, warum er gerade auf diese unwahrscheinliche Form kam.

Auch die Beantwortung des dritten Einwurfes wirkt nicht überzeugend. Zuzugeben ist, daß aus dem 4. Kap. des zweiten Buches von Rufins Kirchengeschichte nicht viel zu erschließen ist. Im 8. Kap. dagegen läßt doch der Wortlaut kaum eine andere Deutung zu, als die, daß Rufin thatsächlich wenigstens die bedeutendsten Väter nennen will, die er besucht hat [3]). Auch die Erklärung, daß Rufin deßwegen nicht von den von ihm besuchten großen

1) Palladius und Rufinus S. 178.

2) Laus. Hist. p. 202 (3).

3) Ex quibus (d. h. den Mönchen) interim quos ipsi vidimus, ex quorum benedici manibus meruimus, hi sunt etc. Pall. et Ruf. S. 179.

Digitized by Google

Asceten schreibe, weil schon anderweitige Berichte über dieselben vorlagen und er einfach hätte abschreiben müssen, da individuelle Züge aus dem Leben dieser Männer nicht so zahlreich aufzufinden waren, um daraus noch ein zweites Lebensbild gestalten zu können, scheint ziemlich gesucht. Die im unmittelbaren Verkehr gewonnenen Eindrücke hätten wohl immer noch manches Interessante ergeben, denn originelle Charaktere waren doch die meisten dieser Wüstenväter, und gerade die Frische und Anschaulichkeit gar mancher Erzählungen der H. M. ist P. Butler ein Beweis dafür, daß es sich um wirklich Erlebtes handelt. Wollte aber gar Rufin, wie Preuschen annimmt [1]), die Gestalten der Einsiedler eigentlich nur benutzen, um seine eigenen Ideen zur Darstellung zu bringen, so konnte das Ansehen der großen, bekannten Väter diesen Zweck doch viel besser fördern, als das Vorschieben unbekannter und wenig bedeutender Männer. Gewiß ist zuzugeben, daß die von Lucius angeführten Gründe nicht durchaus durchschlagend sind, allein mehr Gewicht, als ihnen Preuschen zuzuerkennen geneigt ist, dürften sie doch haben.

Uebrigens begnügt sich Preuschen nicht damit, durch Abweisung der gegnerischen Einwürfe seine These zu begründen; er sucht sie auch positiv zu stützen zunächst durch Hinweis darauf, daß Rufinus, wenn seine Arbeit nicht original sei, als gemeiner Plagiator dastehe, da er sich fremdes Gut einfach angeeignet habe; das sei aber nach der Art, wie Rufin sonst verfahre, nicht glaublich. Unberechtigt ist dieser Einwand nicht, allein für sich allein kann er die Sache nicht entscheiden. Auf einen zweiten Beweis, den Preuschen anführt und für durchschlagend hält, können wir hier nicht eingehen, da das zu weit führen würde. P. Butler glaubt, daß auch er die Sache nicht entscheide, wie Preuschen umgekehrt den Beweis, welcher Butler besonders stark für ein griechisches Original zu sprechen schien, nicht als ausschlaggebend anerkennt. Eine befriedigende Lösung des ganzen Problems ist kaum zu erwarten, bevor der lateinische Text in zuverlässiger Form vorliegt und beide Schriften einer neuen eingehenden Prüfung und Vergleichung unterzogen werden.

1) Pall. und Ruf. S. 210.

Digitized by Google

Können wir so auch Preuschen's Auffassung, daß der lateinische Text das Original sei, nicht ohne Weiteres zustimmen, so ist doch interessant, zu sehen, wie er von seinem Standpunkte aus die Untersuchung weiterführt. Dazu bietet den Hauptanstoß die Benützung der H. M. und H. L. in der Kirchengeschichte des Sozomenus. Schon Lucius hatte auf diesen Punkt sein Augenmerk gerichtet und war zu dem Schluß gekommen, daß Sozomenus nicht die beiden Werke in ihrer heutigen Gestalt gekannt und benutzt haben könne, sondern daß alle drei Berichte auf eine jetzt verlorene Urschrift zurückgingen, die Lucius zu reconstruiren versuchte. Gegen diese Auffassung wenden sich gleichermaßen Preuschen und Butler und beide thun dar, daß Sozomenus keine anderen Quellen kannte und brauchte, als die genannten Werke[1]). Die Frage ist nur, ob Sozomenus den lateinischen oder griechischen Text der H. M. benutzte. Die genaue Untersuchung Preuschen's ergibt das merkwürdige Resultat, daß Sozomenus sich bald der einen, bald der anderen Fassung anschließt, mithin als Schiedsrichter nicht angesprochen werden kann.

Verfasser und Abfassungszeit. Viel Kopfzerbrechen hat Sozomenus hervorgerufen mit seiner Angabe, daß er seine Mönchsberichte aus einer Schrift des Bischofs Timotheus von Alexandrien entnommen habe. Diese Angabe ist sicher unrichtig, da Timotheus schon 385 starb, während die Excerpte des Sozomenus Ereignisse berichten, die erst viel später stattgefunden haben. Mag nun auch diese Identification falsch sein, so könnte der Name Timotheus doch stimmen. Es wäre dann zu vermuthen, daß Sozomenus die beiden Mönchsgeschichten wirklich nicht direct, sondern nur von Timotheus gemachte Auszüge benutzte. Möglicher Weise handelt es sich dabei, wie Preuschen ausführt, um den Timotheus von Berytus, der nach Malalas „Chronograph" gewesen ist, also wohl eine Kirchengeschichte verfaßt haben mag, die dann Sozomenus benutzte. Immerhin ist das vorläufig eine schwach gestützte Hypothese. Als Uebersetzer der lateinischen H. M. in's Griechische

1) Lucius Irrthum rührt zum Theil daher, daß er den von Meursius herausgegebenen griechischen Text völlig übersah.

Digitized by Google

möchte Preuschen den Diacon Markus ansehen, der das Leben des Bischofs Porphyrius von Gaza schrieb. In diesem Leben ist sicher die H. M. benutzt, und es steht nichts im Wege, Markus selbst als den Uebersetzer anzusehen.

Aus letzterer Angabe gewinnen wir überdies einen terminus ante quem für die Entstehungszeit der griechischen H. M. Nach Bardenhewer[1]) wäre die Lebensgeschichte des hl. Porphyrius um 420 verfaßt, die griechische H. M. müßte also vor diese Zeit fallen. Preuschen sagt allgemeiner, die griechische H. M. sei im ersten Drittel des 5. Jahrhunderts geschrieben. Als terminus a quo wäre nach Preuschen natürlich die Abfassungszeit der lateinischen H. M. anzusehen, während nach Butler auf das Jahr 394/95 zurückzugreifen wäre, in dem die Reise gemacht wurde. Daß Rufin als Verfasser der lateinischen H. M. anzusehen ist, haben wir schon oben gesagt. Die Entstehungszeit der Schrift läßt sich in ziemlich enge Grenzen einschließen. Sie muß nach Beendigung der Kirchengeschichte Rufins geschrieben sein, da auf diese Schrift verwiesen wird. Dies führt uns, wie Preuschen wahrscheinlich macht, in das Jahr 401 oder 402 als terminus a quo. Terminus ad quem dürfte wohl das Jahr 410 sein, in dem Rufin starb. Preuschen nimmt 415, weil in diesem Jahre der Brief des hl. Hieronymus an Klesiphon geschrieben wurde, in dem die H. M. erstmals erwähnt wird. Ob Preuschen das Jahr 410 übersehen hat oder ob er glaubt, daß der Tod Rufins nicht sicher in dieses Jahr zu verlegen sei, vermag ich nicht zu sagen.

Historischer Werth der *H. L.* und *H. M.* Es ist nun die wichtige Frage zu erörtern, ob die durch die vorausgehenden Untersuchungen festgestellten Originalschriften den Forderungen der historischen Kritik besser entsprechen, als das bisher als Historia lausiaca angesehene 8. Buch der Vitae patrum. P. Butler hat diesen Punkt eingehender erörtert, während Preuschen sich kurz faßt. Der Haupteinwand, welcher gegen die historische Glaubwürdigkeit beider Schriften geltend gemacht wird, sind die zahlreichen darin vorkommenden Wunderberichte. Butler hält es

1) Patrol. S. 331.

Digitized by Google

nicht für angezeigt, auf die alte Streitfrage einzugehen, wie man sich zu den Wundern in der Geschichte zu stellen habe [1]). Er geht mehr indirect vor und untersucht zunächst, wie es um die historische Treue der H. L. bestellt ist, wenn man von den Wunderberichten absieht. Drei Gesichtspunkte kommen dabei besonders in Betracht, Chronologie, Geographie und das Verhältniß zu anderen unabhängigen Berichten. Auf das Einzelne einzugehen, verbietet sich auch für Butler deßwegen, weil dazu ein eigenes Werk erforderlich wäre, das erst nach der Herstellung kritischer Texte entsprechend bearbeitet werden kann. Für den jetzigen Stand der Dinge genügen die Untersuchungen Tillemont's [2]) für die chronologische und Amelineaus [3]) für die geographische Seite. Beide Forscher kamen nach eingehender Prüfung zu dem Schluß, daß die beiden Schriften in diesen Dingen zu wichtigeren Ausstellungen keinen Anlaß geben, daß vielmehr gerade die geographischen Schilderungen einen Urheber verrathen, der Land und Leute aus persönlicher Anschauung genau kennen mußte. Die Darstellung des Mönchslebens im Allgemeinen stimmt durchaus mit dem, was wir aus anderen Quellen über die ägyptischen Mönche wissen. Beachtenswerth ist, daß die Erzählungen des Palladius noch nichts von den künstlichen Selbstkasteiungen berichten, die sich beim späteren Mönchthum in Aegypten und besonders in Syrien finden; die ascetischen Mittel sind einfacherer Art: Enthaltung von Speise und Trank, Unbequemlichkeit der Wohnung, Ertragen von Hitze und Kälte, Reisen durch die Wüste und Aehnliches. Auch berichten die Schriften keineswegs nur von Wundern und Gottesthaten der Wüstenväter; auch die Fehler und Schwächen, selbst der größten und heiligsten, werden unbefangen mitgetheilt. Bezüglich der Wundergeschichten selbst verweist Butler

1) Eine vorzügliche, wenn auch leider noch nicht erschöpfende Behandlung dieses Thema's findet sich bei E. Müller, Natur und Wunder. Freiburg i. B. 1892, und in dem Aufsatze desselben Autors: „Das Wunder und die Geschichtswissenschaft" in dem Compte rendu du IV. Congrès scientifique des Catholiques, sect. I p. 419—427.

2) Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, an vielen Stellen der späteren Bände.

3) Géographie de l'Égypte à l'époque Copte. Paris 1893.

Digitized by Google

nur auf den einen Umstand, daß wir für das christliche Alterthum und Mittelalter gar manche Geschichtsquellen haben, in denen das Wunderbare eine gleiche oder noch größere Rolle spielt, als in unseren Werken, und die trotzdem allgemein als brauchbare Geschichtsquellen anerkannt werden. Zudem finden sich auch in den Originalfassungen der beiden Schriften viele wunderbare Ausschmückungen nicht, die erst eine spätere Zeit zugefügt hat. Preuschen, der, wie wir oben sahen, die äußere Form der H. M. für eine literarische Fiction hält, äußert sich folgendermaßen: „Das wunderbare Element in seiner (Rufins) Darstellung machte ihm dabei so wenig Sorge, wie seinen Lesern; denn das war man aus ähnlichen literarischen Producten längst gewöhnt. Das machte seine Schrift erst pikant und sicherte ihr einen Leserkreis, zumal es hier noch dazu unter den Gesichtspunkt der Erbauung trat.

Aus derartigen rationalistischen Bedenken die H. M. und verwandte Erscheinungen einfach zum alten Plunder zu werfen, zeugt von einem geringen Maße von Fähigkeit, sich in die antiken Vorstellungen zu versetzen. Wir müssen im Gegentheil die Erzählungen des Rufin und Palladius als unschätzbare Documente für die Geschichte der Entstehung, Verbreitung und Organisation des Mönchthums, wie für das geistige Niveau, auf dem dieses Mönchthum stand, ansehen und dementsprechend verwerthen“ [1]). Beherzigenswerth sind auch die Worte, die Preuschen allerdings mit Bezug auf einen andern Gegenstand schreibt: „Freilich, mit solchen aprioristischen Erwägungen kann die Geschichte nicht rechnen. Sie muß Beweise verlangen und wo diese versagen oder nicht ausreichen, muß sie auch das Unwahrscheinliche für möglich zu erklären im Stande sein“. [2])

Schließen wir diesen Abschnitt mit den Worten, in denen Preuschen am Ende seines Werkes sein Urtheil über den Werth der uns beschäftigenden Schriften zusammenfaßt: „Wie uns in diesen Darstellungen das Mönchthum entgegentritt, so muß es im Wesentlichen damals gewesen sein. Wenn man daher das Mönchthum jener Zeit zu schildern unternimmt, so darf man sich unbe-

1) Pall. und Ruf. S. 210. — 2) Ebend. S. 192.

Digitized by Google

denklich auf die beiden Darstellungen des Rufin und des Palladius stützen“ [1]).

Theologischer Charakter der Schriften. Ein eigenes Geschick waltete über den Männern, welche die ersten Berichte über das alte Mönchthum abfaßten und diesen Erzählungen selbst. Nicht nur, daß ihnen in alter und neuer Zeit die bösen historischen Kritiker die Glaubwürdigkeit abzusprechen suchten — noch viel gefährlicher war für sie, daß ihre Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit in Zweifel gezogen wurden. Palladius und Rufinus gelten als Origenisten, Cassian als Haupt der Semipelagianer. Der Ruf der beiden ersteren wird vor allem durch den hl. Hieronymus und Epiphanius in Frage gestellt. Diese haben sich in sehr scharfer Weise geäußert und ihr Urtheil ist mehr oder weniger für die Folgezeit maßgebend geblieben. Ob mit Recht? P. Butler und Preuschen sind nicht der Meinung. Das Ende des 4. und der Anfang des 5. Jahrhunderts war die Zeit des großen Kampfes zwischen dem Patriarchen Theophilus von Alexandrien und dem hl. Johannes Chrysostomus. Ersterer war ein Mann, der sich in der Wahl der Mittel wenig scrupulös zeigte und als wirksamste Waffe gegen seine Gegner, den Bischof von Constantinopel und die nitrischen Mönche, den Vorwurf des Origenismus handhabte. Epiphanius und Hieronymus waren dabei seine oft nur zu eifrigen Helfer, während Palladius und Rufinus unerschrocken die Sache des hl. Chrysostomus vertraten. Wie hoch die Wogen des Kampfes und die gegenseitige Verkennung ging, ersieht man daraus, daß Hieronymus es über sich gewann, eine von Theophilus verfaßte Schmähschrift gegen Chrysostomus in's Lateinische zu übersetzen [2]), während der hl. Cyrill von Alexandrien, Neffe und Nachfolger des Theophilus, sich lange weigerte, den Namen des Chrysostomus in die Diptychen aufzunehmen, indem er erklärte, das heiße den Mathias verwerfen und Judas den Verräther anerkennen [3]). Der hl. Chrysostomus wurde zwar durch das Urtheil der Nachwelt glänzend gerechtfertigt, seine Anhänger und Vertheidiger jedoch

1) Ebend. S. 261. — 2) Migne, P. L. XXII, 931—35.
3) Migne, P. Gr. LXXVII, 356.

Digitized by Google

mußten großentheils den Vorwurf des Origenismus auf sich ruhen lassen. In den uns erhaltenen Schriften, besonders denen, die uns hier beschäftigen, findet sich kein Material zur Begründung dieser Beschuldigung. Zwar spricht sich Palladius sehr wenig günstig über Hieronymus aus, allein er hatte keinen Grund, für diesen große Sympathien zu hegen. Daraus aber schließen zu wollen, daß er alle und besonders die falschen Ansichten des Origenes getheilt habe, würde viel zu weit gehen, denn dann wären auch Gregor der Wunderthäter und die großen Cappadocier Origenisten, die stets große Verehrung und Schätzung dieses Lehrers an den Tag legten. Dazu kommt, daß Palladius bei seiner Ankunft in Rom, wo 3—4 Jahre vorher der Origenismus verurtheilt worden war, als orthodoxer Bischof aufgenommen und geehrt wurde. Auch über Rufinus urtheilten der hl. Augustin und Paulin von Nola ganz anders als Hieronymus. Es ging eben mit dem Origenismus ähnlich wie mit dem Jansenismus und anderen Systemen. Er existirte thatsächlich als falsche Lehre und wurde von manchen festgehalten; vielfach diente er aber auch nur als Schlagwort, um unbequeme Gegner in der öffentlichen Meinung zu verdächtigen, ohne sich auf eine sachliche Discussion einzulassen. Auch der Vorwurf des Pelagianismus wurde Palladius gemacht und hier steht er mit Cassian zusammen. Butler untersucht nur die Frage, ob in den Kreisen der ägyptischen Mönche derartige Ansichten in Umlauf waren, so daß vor allem Cassian in seiner Vertheidigung des Semipelagianismus nicht selbsterdachte Gedanken vorgetragen, sondern thatsächlich auch hier die Ansichten der Wüstenväter zur Darstellung gebracht hätte. Er glaubt, daß bei den Mönchen, wenn auch nicht gerade pelagianische oder semipelagianische Lehren, so doch sicher auch nicht die Ansicht des hl. Augustin vertreten gewesen sei, sondern wahrscheinlich eine Meinung, die auch heute noch von einer großen und einflußreichen Theologenschule vertreten wird.

(Fortsetzung folgt)

Digitized by Google

IV.

Ursprung und Entwickelung des Palliums.

Eine schwierige Frage und ihre jüngsten Lösungen.

I.

Keines der liturgischen Gewänder, schrieben wir vor Jahresfrist [1]), ist so häufig der Gegenstand historischer Forschung gewesen, als das Pallium. Trotzdem blieben die Ansichten der Liturgiker und Archäologen über den Ursprung und die erste Entwickelung desselben bis in jüngster Zeit sehr getheilt. Wir erinnerten daran, wie die mittelalterlichen Liturgiker es gern mit dem Rationale oder Ephod des alten Testamentes in Verbindung bringen, und wie neuere Gelehrte es von einer Bordüre der Toga oder einem angeblichen Mantel des hl. Petrus ableiten wollen, Hypothesen, die kaum der Widerlegung bedürfen. Wir selbst redeten dann jener Meinung das Wort, wonach das Pallium ursprünglich nichts anderes war, als ein von dem Bischofe zur Unterscheidung von den Laien bei der Feier des hl. Opfers über der gewöhnlichen Kleidung getragenes Abzeichen oder eine unterscheidende Schärpe. Dieselbe Ansicht hat neuestens auch Braun vertreten [2]). „Wie wir," schreibt er, „die Meinung aufgestellt haben, daß die Stola von Anfang an als Insignie, als liturgische Schärpe von der Kirche gedacht, gewollt und eingeführt worden sei, so glauben wir, auch ein gleiches bezüglich des Palliums thun zu sollen." Diese Theorie ist nun freilich nicht neu; schon Grisar hat sie in einem bemerkenswerthen Aufsatze über „Das römische Pallium und die ältesten

1) Vgl. „Kathol. Seelsorger" X (1898), 269 ff.

2) Die pontificalen Gewänder des Abendlandes (Freiburg 1898) S. 174.

Digitized by Google

liturgischen Schärpen“ [1]) vorgetragen und zwar im Anschluß an Duchesne [2]).

Der vorzüglichste Grund, welchen Duchesne für seine Ansicht geltend macht, ist eine anscheinend große Aehnlichkeit zwischen dem Pallium in seiner ursprünglichen Form und einem profanen Abzeichen, dem Lorum, welches in Rom die höheren Staatsbeamten, speciell die Consuln des 4. und 5. Jahrhunderts an Stelle der Toga über der übrigen Gewandung getragen haben sollen. „In dem Maße,“ sagt Rohault de Fleury, „als sich bei den Römern der Gebrauch der Toga verlor, worauf sie ehedem so stolz waren, suchten sie eine andere Insignie, um sich äußerlich zu unterscheiden, und sie führten das Lorum — eine Art Schärpe — ein, welches ein Privileg der höheren Beamten des Kaiserreiches war“ [3]). Die Anlegungsweise des Lorums war etwas complicirt. Der lange Streifen beginnt an dem untern Saume der Dalmatik auf der linken vorderen Seite des Trägers, steigt über die linke Schulter, geht über den Rücken und kommt unter dem rechten Arme wieder zum Vorscheine; von hier wendet er sich diagonal über die Brust abermals zur linken Schulter und macht den eben beschriebenen Weg noch einmal, nach seinem zweiten Erscheinen geht er vor dem Leibe her zur linken Seite. Das Ende wird in gefälliger Draperie über den linken Unterarm geworfen.

Mit diesem Gewandstück hat nach Duchesne das Pallium in seiner ursprünglichen Form eine so überraschende Aehnlichkeit, daß eine Ableitung der kirchlichen aus der weltlichen Insignie nicht im mindesten zweifelhaft sei. Die ursprüngliche Form des Palliums war bekanntlich von der jetzigen durchaus verschieden. Man braucht nur, um sich davon zu überzeugen, einen Blick zu werfen auf das berühmte, oftmals abgebildete Kostümbild der Kirche S. Vitale zu Ravenna aus der Mitte des 6. Jahrhunderts. Ein prächtiges Mosaikbild zeigt den Erzbischof Maximianus, umgeben von Clerikern,

1) Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom (Freiburg 1897) S. 83 ff.

2) Origines du culte chrétien, éd. 2 (Paris 1898) p. 370 ss.

3) La Messe (Paris 1889) VIII, 46. Auch Rohault de Fleury hat die Meinung Duchesne's acceptirt.

Digitized by Google

in dem Augenblicke, wo er den Kaiser Justinian, gleichfalls von einem Gefolge begleitet, am Portale der Kirche empfängt. Ueber der Kasel trägt er ein weißes, breites Band, das Pallium. Von der linken Seite steigt es über die linke Schulter, umkreist den Nacken, kommt über der rechten Schulter wieder zum Vorscheine, geht von dort herunter bis unter die Brust, steigt dann abermals über die Schulter (und hängt über den Rücken herab) [1]). Man sieht, es besteht anscheinend eine große Aehnlichkeit zwischen dem sog. Lorum und dem alten kirchlichen Pallium.

Es ist nun aber eine unleugbare Thatsache, daß in den ersten Jahrhunderten die Kleidung des Priesters am Altare in Form und Schnitt sich durchaus nicht unterschied von jener, deren sich jeder anständige Mann auf der Straße bediente [2]). Wenn demnach der Laie und der Liturge weder im Profanleben, noch in der Kirche durch die Kleidung sich unterschieden, so lag es doch wohl nahe, sagt man, beim Gottesdienste einen äußerlichen Unterschied herbeizuführen, nicht zwar durch eine ganz neue Kleidung — daran konnte man damals nicht denken —, sondern durch ein Abzeichen. Man wählte dazu ein einfaches breites Band, eine Schärpe, das spätere Pallium.

Wesentlich verschieden von dieser Meinung ist die Ansicht Garrucci's, der mit Rücksicht auf den Namen und mit Berufung auf einige Goldgläser und antike Monumente unsere liturgische Insignie von dem Mantel-Pallium ableitete [3]). Diese Ansicht wurde trotz der mangelhaften Beweise Garrucci's neuestens von Kraus wiederholt [4]). Wir sagen trotz der mangelhaften Beweise: es war nämlich in der That bisher nicht abzusehen, wie das viereckige, breite Mantel-Pallium zu einem Streifen geworden sein soll, wie uns ja das liturgische Pallium auf den ältesten Monumenten entgegentritt.

---

1) Farbenabbildung dieser Scene bei Hefner-Alteneck, Trachten des christl. Mittelalters. 2. Aufl. (Frankfurt 1879 ff.) I, 3 f.

2) Vgl. hierüber jetzt Wilpert, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten. Köln 1898.

3) Storia dell' arte cristiana I, 96 segg.

4) Geschichte der christl. Kunst (Freiburg 1897) II 1, 497.

Digitized by Google

Diese Ableitung hat nun jüngst an dem durch seine glücklichen Entdeckungen und zahlreichen Publicationen allen Freunden christlicher Alterthumskunde längst wohlbekannten Mfgr. Wilpert einen gelehrten Vertheidiger gefunden. Wilpert hat dem Ursprunge und der ersten Entwickelung der bedeutendsten liturgischen Insignien eine Abhandlung gewidmet, die durch ihren gründlichen Text nicht minder, wie durch die glänzende Ausstattung die Aufmerksamkeit nicht nur der christlichen, sondern auch der klassischen Archäologen verdient [1]).

Um zu zeigen, wie unbegründet die Hypothese Duchesne's von der Ableitung des Palliums aus dem Lorum ist, stellt Wilpert zunächst eine eingehende Untersuchung über die Triumphalkleidung der Consuln in der letzten Periode des römischen Reiches an, vornehmlich über das sog. Lorum. Ueber die Anlegungsweise dieses Gewandstückes hat man sonderbare Ansichten gehegt. Nach den übrigens recht verdienstlichen Untersuchungen von Meyer [2]) trug der Consul über der Dalmatik als besondere Auszeichnung „einen ‚Umwurf', welcher unter der rechten Achsel beginnt und besonders durch den quer über die Brust auf die linke Schulter laufenden Ansatz kenntlich ist ... und dessen Ende über den rechten Vorderarm geworfen wird; zweitens den ‚Streifen', welcher in der früheren Zeit über die linke, in der späteren, wohl als ornamentalen Gegensatz zum Ansatze des Umwurfes über die rechte Schulter läuft". Meyer's Ansicht ist von Vielen theils ohne jede, theils mit nur geringer Modification acceptirt worden. Manche sehen sogar in dem „Streifen" den Vorläufer der liturgischen Stola.

Welche Bewandtniß hat es aber in Wirklichkeit mit dem sog. Lorum? Wilpert unterwirft die von Meyer für seine Behauptung angeführten Beweise einer genauen Kritik und gelangt auf Grund eines eingehenden Studiums der classischen Monumente zu folgen-

---

1) Un capitolo di storia del vestiario. Tre studii sul vestiario dei tempi poscostantiniani. Con 25 illustrazioni in zinco ed una tavola fototipica (fol.). Roma 1898.

2) In den Abhandlungen der bayr. Akademie der Wissenschaften; phil.-histor. Klasse 1879, XV, 1 ff.

Digitized by Google

dem Resultate. Außer der Tunika, welche, wie längst bekannt, infolge orientalischen Einflusses im 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. in Bezug auf Länge und Aermel eine bedeutende Aenderung erlitt, indem man sie bis auf die Füße herabreichen ließ und mit langen, bis zur Handwurzel reichenden Aermeln versah, und außer der purpurnen, reich geschmückten Dalmatika mit kurzen Aermeln trug der Consul das Gewand, welches den Stolz des Römers ausmachte, die vestis civis Romani κατ' ἐξοχήν, die Toga, jedoch in einer von der früheren verschiedenen Form. Im 3. Jahrhundert erfuhr nämlich die Toga eine Aenderung, die bisher nicht genug beachtet oder nicht richtig verstanden wurde. Die allgemeine Form dieses Gewandes, über dessen verzwickte Anlegungsweise Tertullian in seiner Begeisterung für das einfache Pallium sich lustig macht, können wir voraussetzen. In dem genannten Jahrhundert nun wurde der Theil der Toga, welcher über die Brust läuft, mehrmals gefaltet und erhielt so die Form eines Streifens ungefähr von der Breite einer Hand. Man begnügte sich indessen nicht mit dieser einen Zusammenlegung, man dehnte sie auch auf andere, namentlich auf den von der linken Schulter herabhängenden Theil aus. Infolge dessen schnitt man die beiden Längsseiten und eine Schmalseite gradlinig zu. Man legte natürlich bei der Fältung das Abzeichen der Ritter und Senatoren, die Prätextata, nach oben, die nun mit dem vorn zusammengelegten Theile der Toga als eine Art breiter Borde geradlinig bis zum Saume der Dalmatik herabhing. Zahlreiche Reliefs und Statuen bezeugen diese Veränderung der Toga. Auf einigen Monumenten hat sie fast das Aussehen einer schmalen Schärpe angenommen. Von dieser mehrfach gefaltenen Toga muß man die dunklen Ausdrücke congregatio tabulata und tabulae Tertullians verstehen[1]), ebenso den Ausdruck des Apulejus multiplex contabulatio, den er bei der Beschreibung der Palla der Isis gebraucht[2]).

1) Pallii iam teretes redundantiam tabulata congregatione fulcitis. De pallio c. 1. *Migne*, P. L. II, 1031; c. 5 sagt er spöttisch nec artificem necesse est, qui pridie rugas *ab exordio* format et inde deducat in talias (tabulas), ibid. col. 1046.

2) Metamorph. 11, 24.

Digitized by Google

Diese veränderte oder besser gesagt zusammengelegte Toga (toga contabulata) hatte nun folgenden Gang: Der zu einem Streifen zusammengelegte Theil nahm seinen Anfang ungefähr am Saume der Dalmatik, stieg zur und über die linke Schulter, ging über den Rücken und kam dicht unter dem rechten Arme wieder zum Vorscheine; von hier ging er dann quer über die Brust abermals zur linken Schulter und machte nochmals denselben Weg, das Ende wurde über den linken Unterarm geworfen, d. h. die Toga wurde in derselben Weise angelegt, die wir oben vom Lorum angegeben haben. Jedoch müssen wir hinzufügen, daß sie auf ihrem zweiten Gange über die linke Schulter und den Rücken etwas auseinander ging und bei ihrem zweiten Erscheinen unter dem rechten Arme fast ganz entfaltet den Unterleib und die Oberschenkel bedeckt und als breites Tuch über den linken Unterarm geworfen wurde.

Die eben beschriebene Gestalt der Toga sieht man auf zahlreichen Monumenten des 4. und 5. Jahrhunderts, z. B. auf dem Constantinsbogen, worauf der erste christliche Kaiser und seine nächste Umgebung mit derselben geschmückt sind, ferner auf den Consulardiptychen, von denen Wilpert eine Anzahl in anschaulichen Abbildungen reproducirt hat. Eine geringe Veränderung erfuhr die toga contabulata im 5. Jahrhundert noch insofern, als bei ihrem zweiten Gange über den Rücken nach ihrer Entfaltung ein Stück über die rechte Schulter gezogen und daselbst mit einer Spange befestigt wurde, wie man es z. B. auf dem Diptychon des Consuls Felix vom Jahre 428 deutlich bemerkt. Auf einigen Diptychen ist dieses Stück gleichfalls mehrmals gefaltet, und diese multiplex contabulatio liegt auf der rechten Schulter ganz analog dem Streifen auf der linken.

Es ist nicht gerade leicht, nach der bloßen Beschreibung sich eine genaue Vorstellung von Form und Anlegungsweise dieses complicirten Ornatstückes zu machen. Wilpert hat uns dies sehr erleichtert, indem er sich nicht mit den theoretischen Untersuchungen begnügte, sondern an einem Modell die Reconstruction der Toga versuchte, deren Resultate er in sehr gelungenen Abbildungen vor-

Ein Blick auf diese Reconstruction genügt aber auch, um

Digitized by Google

sofort zu sehen, daß der Name „Schärpe“ oder Lorum (Band), welchen man der Toga beigelegt hat, ganz und gar nicht berechtigt ist. Denn sie hatte in der eben beschriebenen Form bei ihrer Entfaltung eine Breite von anderthalb, eine Länge von 6 Meter. Anfangs führte sie den Namen toga purpurea, da sie, wie auch die Dalmatik, aus Purpurstoff verfertigt wurde; später erhielt sie wegen ihres reichen Schmuckes den Namen toga picta. Worin bestand diese Verzierung? Appianus (Pun. 66) belehrt uns darüber, indem er die Toga nennt „purpurn von goldenen, eingewirkten Sternen“ (πορφύραν ἀστέρων χρυσῶν ἐνυφασμένων). Sie war also mit goldenen Stickereien in Form von Sternen geschmückt, die in Kreise eingeschlossen waren.

Die Diptychen des 6. Jahrhunderts zeigen einen etwas andern Gang der toga picta. Die Veränderung soll nach Wilpert dadurch veranlaßt sein, daß man die Toga mit kostbaren Steinen und mit Gold förmlich überlud, so daß der Stoff unbiegsam wurde. Statt zur linken stieg der schmale Streifen sofort zur rechten Schulter, ging über den Rücken bis zu den Hüften hinab, stieg dann zur linken Schulter und wurde hier mit einer Spange befestigt; von da ging er zur rechten Seite unter dem Arme her wieder quer über die Brust und vollendete den früher angegebenen Weg. Infolge dieser Veränderung mußte der Toga ein weiteres Meter zugefügt werden, so daß sie jetzt sieben Meter maß. Um die Möglichkeit dieser letzten Veränderung zu zeigen, begnügt sich Wilpert hier nicht einmal mit Versuchen an dem Modell, er bietet uns eine schöne Photographie eines „kleinen wirklichen und lebenden Consuls in Triumphgewändern“, welche besser als die genaueste Beschreibung den Gang, die Form und die Verzierung der toga picta zeigt.

„Eine weitere Entwickelung erfuhr die Toga bezüglich der Form und Anlegungsweise in Rom nicht. Während die Tunika und die Dalmatika in den liturgischen Dienst übergingen und sich, allerdings mit Veränderungen, bis auf den heutigen Tag erhalten haben, verschwand die toga purpurea mit dem letzten Consul im Grabe.“

Wir kommen jetzt auf unsern Gegenstand, den Ursprung des

Digitized by Google

Palliums, zurück. Wirft man einen Blick auf die Reconstruction der toga purpurea bei Wilpert, dann muß man sagen, dieses großartige, imposante Gewand kann unmöglich der Prototyp des einfach schlichten Palliums sein. Um eine solche Entwickelung auch nur wahrscheinlich zu machen, bedürfte es doch stärkerer Argumente, als man bisher geltend gemacht hat. Selbst die in etwa ähnliche Anlegungsweise der Toga und des Palliums in seiner ursprünglichen Form kann bei der gänzlichen Verschiedenheit der beiden Gewänder nicht in Betracht kommen. Von einer „inneren Verwandtschaft" zwischen dem Pallium und dem Lorum oder vielmehr der toga picta oder von einer Ableitung des einen aus der anderen kann in Zukunft nicht mehr die Rede sein.

II.

Ist nun zwar der erste und vornehmlichste Grund, welchen Duchesne für seine Theorie anführt, völlig hinfällig, darf man nicht trotzdem die Einführung des Palliums als eine unterscheidende Schärpe für die einfachste und begründetste Erklärung seines Ursprunges halten? Einfach ist sie ohne Zweifel und, wie es scheint, auch begründet. Deßhalb hat P. Braun auch nach der Publication Wilpert's an ihr festgehalten. Wir müssen gestehen, bei einer Lectüre der Wilpert'schen Schrift spricht der erste Eindruck eher für als gegen diese Meinung. Denn hier wird, wie auch Braun hervorhebt, auf Grund wenig oder gar nicht bekannter classischer Monumente nachgewiesen, daß bei den Römern eine Art Schärpe im Gebrauch war, speciell daß die Isispriesterinnen über ihrer Kleidung eine breite, schärpenartige Binde trugen. Was liegt da näher, als die Annahme, auch die Kirche habe bei ihren gottesdienstlichen Handlungen den Bischöfen, Priestern und Diaconen das Tragen eines Abzeichens, einer unterscheidenden Schärpe vorgeschrieben?

Doch sehen wir uns die Untersuchungen Wilpert's etwas genauer an. Ausgehend von dem Kleidergesetze vom Jahre 382, wodurch die Senatoren angewiesen wurden, im Privatleben nicht die kriegerische Chlamys, sondern das Colobium (eine Art Tunika) und die Pänula, bei öffentlichen Versammlungen aber die Toga

Digitized by Google

zu tragen, und wodurch ferner gewissen niederen Beamten (officiales) außer der gewöhnlichen Kleidung zur Unterscheidung von den einfachen Bürgern vorgeschrieben wird, „ut *discoloribus* quoque *palliis* pectora contegentes, condicionis suae necessitatem ex huiusmodi agnitione testentur“ [1]), fragt Wilpert: was haben wir hier unter dem pallium discolor zu verstehen? Daß man es nicht als ἱμάτιον, als eigentliches Obergewand — als solches trugen auch die Officiales die Pänula — auffassen darf, ist außer allem Zweifel. Dies Pallium war jedenfalls ein Abzeichen. Aber von welcher Form und Gestalt? Die Frage wäre nun bald gelöst, wenn uns die Abbildung eines Officialis in seiner Amtstracht erhalten wäre. Leider ist bis jetzt keine aufgefunden worden, jedoch hat sich eine Anzahl Monumente erhalten, welche über diese Frage einiges Licht verbreiten, Monumente nämlich, welche verschiedene Personen mit einem Abzeichen geschmückt zeigen.

An erster Stelle weist Wilpert hin auf die bekannten Cömeterialgemälde in S. Lucina, welche die heiligen Bischöfe und Päpste Sixtus III. und Optatus, Cornelius und Cyprian darstellen. Man hat dieses Fresko bisher mit Rücksicht auf die es umgebende Inschrift dem 9. Jahrhundert zugeschrieben, aber, wie bereits Kraus bemerkt, der Ausdruck der Kraft und Würde in dem Kopfe Cyprians „könnte uns verleiten, es einer viel früheren Zeit zuzuschreiben“ [2]). Die Inschrift ist indeß bisher ungenau abgebildet worden und die Fresken werden von Wilpert mit gutem Grunde dem 6. Jahrhundert zugeschrieben. Die vier Heiligen sind nun, was hier von Belang ist, bekleidet mit der tunica manicata, dalmatica und paenula, also mit jenen Gewändern, welche auch die Senatoren nach dem Kleidergesetze im Privatleben trugen. Ueber der Pänula erblickt man ein breites weißes Band, das genau in der Weise angelegt ist, wie beim Erzbischof Maximianus auf dem oben beschriebenen Mosaik zu Ravenna. Offenbar tragen sie dieses Band als ein Abzeichen ihrer Würde oder, um

1) Codex Theod. l. XIV, tit. 10 de habitu.

2) Roma sotterranea S. 178. Farbentafel ebend. X.

Digitized by Google

mit dem Kleidergesetze zu sprechen, „ut condicionis suae necessitatem ex huiusmodi agnitione testentur“. Sollte da nicht der Schluß berechtigt sein, daß auch das Pallium der Officiales eine ähnliche Form hatte?

Mit diesem Fresko bringt Wilpert eine zweite Klasse von Monumenten in Verbindung, die auf den ersten Blick unserem Gegenstand ganz fremd zu sein scheinen, nämlich drei Figuren der Isispriesterin, ein Basrelief und zwei Statuen[1]). Das dem 2. Jahrhundert zugeschriebene Relief, welches jetzt im Museum des Lateran aufbewahrt wird, zeigt eine Opferfeier: neben einem Priester in der Toga, der das Opfer darbringt, sieht man eine Isispriesterin. Demselben Museum gehört eine Statue der Isispriesterin an, die von Wilpert zum ersten Male publicirt wird. Leider ist sie, wie auch die zweite Statue stark beschädigt und später von wenig geschickter Hand restaurirt worden. Doch betrifft die Beschädigung glücklicher Weise nicht die Kleidung. Beide Statuen gehören gleichfalls dem 2. Jahrhundert an. Vom größten Interesse für unsere Frage ist nun der Umstand, daß die Priesterin in allen drei Fällen ein breites Band trägt, welches auf der linken Seite beginnt, über die linke Schulter und den Rücken geht, darauf unter dem rechten Arme wieder zum Vorschein kommt, dann quer über die Brust abermals zur linken Schulter steigt und auf dem Rücken herabhängt. Auf den beiden Statuen ist es bedeutend länger, als auf dem Relief. Auf letzterem ist es mit Sternen, Halbmonden und Fransen geziert. Wer vorurtheilsfrei diese Figur betrachtet, sieht sofort, wie genau auf diese Binde die Worte des Apulejus passen, der im Traume die Isis erblickte, bekleidet mit einer „*palla* nigerrima, splendescens atro nitore: quae circumcirca remeans, umbonis vicem deiecta parte lacineae, *multiplici contabulatione* dependula ad ultimas oras modulis fimbriarum decoriter confluctuabat. Per intextam extremitatem et in ipsa eius planitie stellae dis-

1) Abbildung bei Wilpert l. c. Fig. 18, 19, 21. Das älteste Beispiel einer palla contabulata zeigt ein kürzlich an der Via Ostiense aufgefundener Grabstein aus der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts. Abbild. ibid. Fig. 60.

Digitized by Google

persae coruscabant, earumque media semestris luna flammeos spirabat ignes". In dieser Beschreibung ist besonders die Bemerkung kostbar, daß die Palla ein ἱμάτιον, eine eigentliche Palla — also nicht etwa ein bloßes Band — war, die aber multiplici contabulatione die Form eines Streifens angenommen hatte, eine Aenderung, die schon im 1. Jahrhundert vor sich gegangen. Einen ähnlichen Proceß hat das männliche Pallium durchgemacht; man legte das breite Obergewand zu einem Streifen zusammen; später wird man statt des zusammengefalteten einen einfachen Streifen, ein einfaches Band genommen haben, woraus sich dann abermals der Schluß ergibt, daß das im Kleidergesetz genannte Pallium die Form und die Gestalt einer Schärpe hatte.

Ein ähnliches Band zeigt endlich eine im Jahre 1883 zu Carnutum gefundene Statue und ein Terracottafragment, das vor mehreren Jahren von Wilpert für das Museum des deutschen Campo Santo in Rom erworben wurde[1]). Beide gehören vielleicht dem 4. Jahrhundert an. Die Statue stellt eine weibliche Person, die Terracotta einen Sänger in reicher Gewandung vor. Das Band ist hier nicht gefaltet, sondern einfach und reich geschmückt; es macht einen etwas anderen Weg, wie auf den Statuen der Isispriesterin.

Nach einer eingehenden Beschreibung dieser drei Klassen von Monumenten, die nach Object und Zeit so verschieden sind, macht Wilpert folgende Schlußfolgerung: „Alle diese Monumente zeigen einen Streifen, der auf den beiden späteren Gruppen einfach, auf der älteren aber ein eigentlicher Umwurf ist, der jedoch multiplici contubulatione auf die Form eines Streifens zurückgeführt ist. Der Name für die ersten Gruppen ist Palla oder Pallium, für die dritte könnte man Lorum gebrauchen. Der Zweck dieses Streifens scheint bei dem Sänger rein ornamental, bei den Bischöfen jedoch und bei der Isispriesterin ist er eine Insignie ihrer Würde. Wenn es sich nun im Kleidergesetze um ein Pallium handelt, welches die Officiales als Abzeichen ihres Standes tragen sollen, dann ist es klar, daß auch dieses Pallium ein einfacher Streifen sein muß,

1) Abbildung ibid. Fig. 20. 22.

Digitized by Google

der quer über die Bruſt getragen wurde, ſei es in der Weiſe, wie heute die öffentlichen Sicherheitsbeamten ihre Schärpe tragen, ſei es nach Weiſe der Palla der Iſisprieſterin, was wahrſcheinlicher iſt."

Weiterhin wird die Frage aufgeworfen, wie die Kaiſer dazu kamen, den Beamten ein ihnen bis dahin ganz fremdes Gewandſtück vorzuſchreiben. Bis zum Ende des 4. Jahrhunderts erſcheinen nämlich die niederen Beamten auf den Monumenten immer nur mit der Pänula als Obergewand bekleidet. Wilpert glaubt die Urſache in irgend welchem Einfluſſe der Kirche zu finden. In der Kirche ſtand nämlich das Pallium allzeit hoch in Ehren, zur Zeit der Promulgation des Geſetzes aber hatte es ſchon die Form einer Binde oder eines Streifens angenommen. Aus dem kirchlichen Dienſte ſoll es dann, ſei es mit ſei es ohne Veränderung, in das Profanleben hinübergenommen und den Beamten als Abzeichen ihres Standes vorgeſchrieben ſein. Wie man immer über die letzte Vermuthung denken mag, ſoviel iſt gewiß, das Kleidergeſetz hatte keinen Einfluß auf die Einführung einer neuen Inſignie in der Kirche.

III.

In welchem Zuſammenhange,, wird man vielleicht fragen, ſtehen dieſe Deductionen mit dem Urſprunge des liturgiſchen Palliums? In einem ſehr innigen. Man nahm bekanntlich bisher faſt allgemein an, das Pallium ſei von Anfang an ein einfacher Streifen geweſen, wie es uns z. B. in S. Vitale in Ravenna entgegentritt. Indeß, ſagt Wilpert, mit Unrecht. Der Name unſerer Inſignie weiſt uns auf die rechte Spur ihres Urſprunges.

Es iſt eine unleugbare, bisher aber nicht genug beachtete Thatſache, daß die Perſonen auf den Cömeterialgemälden nie oder faſt nie die Toga, ſondern das Pallium tragen. Sollte das ohne Grund ſein? Es iſt möglich, antwortet Wilpert, möglich aber auch oder vielmehr wahrſcheinlich, daß ein Grund vorliegt. In der Toga und dem Pallium tritt ſo recht deutlich der Gegenſatz zwiſchen dem Nationalgeiſte der Römer und dem Cosmopolitismus der Chriſten hervor. Die Toga war das Obergewand des civis romanus, das Pallium hingegen das Kleid der wahren Philoſophie und der Wiſſenſchaft ohne Rückſicht auf Nationalität.

Digitized by Google

Das Pallium war einfach und schlicht, es war durch Christus und seine Apostel, die sich seiner bedienten, gleichsam geheiligt, Gründe genug für die Christen, das anspruchslose Pallium der unbequemen, faltenreichen Toga vorzuziehen. Begeistert ruft daher Tertullian zum Schlusse seines merkwürdigen Tractates über das Pallium diesem die Worte zu: „Gaude pallium et exulta, melior iam te philosophia dignata est, ex quo christianum vestire coepisti“ [1]). Auffallend ist ferner, jedoch ebenfalls wohl nicht ohne Grund, daß auf den Cömeterialgemälden seit dem Anfange des 2. Jahrhunderts nur bestimmte Gestalten das Pallium tragen, nämlich Christus, die Apostel, überhaupt die biblischen Personen, ferner einige Oranten als Repräsentanten der Seligen, endlich der Bischof in der Scene der Brodbrechung und einige Priester. Der einfache Gläubige hingegen erscheint nur mit der Tunika bekleidet, das Pallium ist ihm versagt. Sollte man hieraus nicht schließen dürfen, daß damals das Pallium in Rom in großen Ehren stand? Ohne Zweifel. Das Pallium war das „Gewand der Würde und Auszeichnung“.

Wie im Vorhergehenden ausgeführt wurde, hatte im 3. Jahrhundert die Toga und die Palla eine bedeutende Veränderung erfahren; aus einem breiten Obergewande waren sie multiplici contabulatione auf einen Streifen reducirt worden. Diese Aenderung hat man ohne Zweifel auch mit dem Pallium vorgenommen; man konnte um so eher dazu kommen, da es seit dem 4. Jahrhunderte aus dem praktischen Leben fast ganz verdrängt und durch ein bequemeres Gewand, die Pänula, ersetzt wurde. War es aber in der Kirche so lange das Gewand der Auszeichnung und Würde gewesen, wird man es da auch aus dem kirchlichen Dienste ohne weiteres, ohne Ersatz entfernt haben? Das ist kaum anzunehmen. Man folgte vielmehr dem Beispiel der Toga und Palla, indem man es *multiplici contabulatione*, mehrfach gefaltet, über der Pännula trug, d. h. man bildete aus dem rechteckigen, dreimal so lang als breiten Tuche durch Zusammenfalten einen schmalen Streifen und trug es so über der Pännula.

1) De pallio c. 6. *Migne*, P. L. l. c. 1050.

Digitized by Google

Um die Möglichkeit einer solchen Veränderung zu zeigen, hat sich Wilpert die anerkennenswerthe Mühe gegeben und die Reconstruction der ehedem kirchlichen Gewänder versucht. Eine schöne Photographie eines „jungen Bischofs" zeigt, wie das Mantel-Pallium sich gut als Streifen-Pallium über der Pänula tragen läßt.

Der einfachste und sicherste Beweis für die Richtigkeit der hier entwickelten Theorie wäre natürlich der Nachweis eines pallium contabulatum auf den Monumenten. Leider läßt sich dieser Beweis nicht erbringen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil uns keine Abbildung eines Papstes oder Bischofs aus dem 4. Jahrhundert erhalten ist. Doch wird dieser Mangel in etwa ersetzt durch eine andere Darstellung aus dieser Zeit, nämlich durch ein bekanntes Fresko im Cömeterium der hl. Petronilla. In diesem Cömeterium sieht man eine Verstorbene in der gewöhnlichen Stellung einer Orans; sie ist bekleidet mit der Tunika und trägt einen Kopfschleier. Neben ihr steht die hl. Petronilla. Die Kleidung der Heiligen verdient die größte Beachtung. Ueber der doppelten Tunika, einer längeren purpurnen und einer kürzeren weißen, trägt sie eine Palla, die in ihrer ersten Hälfte zu einem Streifen zusammengelegt, also eine palla contabulata ist; in ihrem weiteren Gange entfaltet sie sich ähnlich wie die toga picta. Der Gang dieser Palla ist genau derselbe wie auf den Statuen der Isispriesterin. Besser als alle Analogien scheint uns dieses Fresko die Entwickelung des liturgischen Palliums aus dem Mantel-Pallium zu beweisen. Das Gemälde verdiente daher auch eine die Contabulatio der Palla genau wiedergebende Reproduction [1]).

Die Umwandlung des Mantel-Palliums zu einem Streifen setzt Wilpert um die Mitte des 4. Jahrhunderts an, theils weil das eben beschriebene Fresko aus dieser Zeit stammt, theils weil schon Isidor von Pelusium ungefähr 50—80 Jahre später dem liturgischen Streifen-Pallium eine symbolische Bedeutung beilegt, was eine längere Existenz desselben in der neuen Form zur Voraussetzung hat.

---

1) Ibid. Fig. 24. Aeltere Abbildung z. B. bei Kraus, Kunstgeschichte I, 198.

Digitized by Google

Die Contabulatio des Palliums hielt sich nicht lange, nachdem es zu einem bloßen Abzeichen geworden war. Man ließ die Contabulatio fallen und ersetzte das zusammengelegte durch ein einfaches Band. Dies ist somit die zweite Veränderung, die mit unserer Insignie vor sich ging. Eine Erinnerung an die ursprüngliche Form des Palliums sieht Wilpert in zwei Monumenten, die dem 10. bezw. dem 12. Jahrhundert angehören: in dem herrlichen Elfenbein-Triptychon des Herrn Harbaville in Arras und in einer Miniatur der Vatikanischen Bibliothek, dem „Chor der Erzbischöfe". Auf dem Triptychon sind außer anderen Personen mehrere Bischöfe dargestellt, so Johannes Chrysostomus und Gregor der Wunderthäter [1]; sie sind wie die „Erzbischöfe" der Miniatur [2]) mit dem Pallium bekleidet, das aber nicht wie das spätere einfache Streifen-Pallium gradlinig, sondern in mehrfach gefaltenem, dreieckigem Zipfel abschließt, wie das Mantel-Pallium. Wilpert glaubt, der Künstler habe sich bei Anfertigung des Triptychons und der Miniatur an alte Vorlagen gehalten, worauf das Pallium noch die zusammengelegte Form hatte. Ist diese Vermuthung richtig, dann sind die beiden Monumente für die Geschichte des Palliums von größter Bedeutung: sie bilden das Bindeglied zwischen der ersten und zweiten Umwandlung, zwischen dem pallium contabulatum und dem einfachen Streifen.

Die von uns hier in Kürze vorgelegten scharfsinnigen Untersuchungen Wilpert's verbreiten zum ersten Male ein helles Licht über eine katholische Insignie, die seit fast tausend Jahren Liturgiker und Canonisten beschäftigt hat. Wir glauben, die Resultate dieser Untersuchungen in allen wesentlichen Punkten acceptiren zu dürfen. Auch P. Grisar, der, wie Eingangs bemerkt wurde, sich eingehender mit der Geschichte des Palliums befaßte, hat ihnen ohne Rückhalt beigestimmt. P. Braun aber glaubte ihnen widersprechen zu müssen. „Warum," fragte er unter anderm, „der verschiedene Gang bei dem Mantel-Pallium und dem päpstlichen Abzeichen? Jenes zog sich fast ausschließlich von der linken Schulter

1) Abbildung bei Kraus a. a. O. I, 559. Fig. 439 u. 440.

2) Abbildung bei Wilpert l. c. Fig. 53.

Digitized by Google

über den Rücken, unter dem rechten Arme über die Brust wieder zur linken Seite, während das liturgische Pallium im Osten, wie in Rom constant auf beiden Schultern ruhte. Soll man einen Wechsel nicht bloß in der Form, sondern auch in der Anlegungsweise annehmen? Allein welcher Anhaltspunkt liegt dafür vor? Vielleicht wird man sagen, die Anschauung, wonach das Pallium das verlorene Schäflein bedeutet, das der Herr auf seinen Schultern zur Heerde zurückträgt, habe ihn veranlaßt? Ist es jedoch nicht weit wahrscheinlicher, daß diese mystische Deutung an einen bestehenden Gebrauch angeknüpft habe, als daß man um ihretwillen zu einer neuen Anlegungsweise der Insignie übergegangen sei? Und dann scheint sie ja auch der römischen Kirche in alter Zeit fremd gewesen zu sein. Warum weisen ferner die Papstbilder in S. Paolo noch im 5. Jahrhunderte das Mantel-Pallium auf? Und warum heißt das Ornatstück in der griechischen Kirche entsprechend dem lateinischen pallium nicht ἱμάτιον, wenn es aus dem Mantel-Pallium sich herausgebildet hat, sondern Omophorion“ [1])?

In dem kürzlich erschienenen zweiten Theile seiner Schrift „Un capitolo di storia del vestiario“ kommt Wilpert noch einmal auf den Ursprung des Palliums zurück und löst zunächst einige Objectionen, die man seiner Theorie machen könnte [2]). Was die Veränderung in der Tragweise des Palliums angeht, so erklärt sich dieselbe leicht. An Stelle des Mantel-Palliums war, wie bereits bemerkt, die weite, den Körper einhüllende Pänula getreten. Dieselbe erlaubte aber nicht, den Streifen unter dem rechten Arme herzuführen. Was lag da näher, als daß man ihn auf die rechte Schulter legte, so daß das Pallium jetzt auf beiden Schultern ruhte? Weil auf beiden Schultern liegend, wurde es von den Griechen passend ὠμοφόριον (ὦμος = Schulter und φέρω) genannt.

Aber das Mantel-Pallium bestand doch fort! Freilich, in der Kunst, nicht aber im praktischen Leben. Man gab es in der

1) Die pontificalen Gewänder S. 174.

2) Un capitolo etc. Parte II. Due studii sul vestiario dei tempi poscostantiniani. Con 36 illustrazioni in zinco ed una tavola in colori. Roma 1899.

Digitized by Google

Kunst vorzugsweise Christus, den Aposteln und Heiligen. Daß es in der Kunst fortbestand, beweisen eben die Papstbilder in S. Paolo, beweisen ferner die Mosaiken in S. Maggiore, in den Kirchen Ravenna's; noch im 11. Jahrhundert wird der hl. Clemens in seiner Titelkirche zu Rom mit dem Pallium bekleidet dargestellt.

Was die Symbolik angeht, welche der Pelusiota dem Pallium beilegt, so knüpft sie an eine bei den ersten Christen sehr beliebte Vorstellung. Bekanntlich ist unter den Cömeterialgemälden keine Darstellung häufiger als der „Pastor bonus". Bilder des guten Hirten reichen bis in die apostolischen Zeiten hinauf. Christus selbst hatte sich unter diesem anmuthigen Bilde gezeichnet, vom hl. Petrus wird er in bezeichnender Weise genannt der „Oberhirt" (ἀρχιποιμήν)[1]. Die „Unterhirten" waren die Apostel und ihre Nachfolger, namentlich galt jener als der Hirt der Gläubigen, dem der Herr gesagt hatte: „Pasce agnos meos, pasce oves meas", St. Petrus und seine Nachfolger auf dem Bischofsstuhle zu Rom. Galten die Bischöfe aber einmal als Pastores, so durfte in jener dem Symbolismus und der Allegorie so ergebenen Zeit ein Symbol des Schäfleins, das der Hirt aufsucht und zur Heerde zurückführt, nicht fehlen. Welch besseres Symbol hätte man aber wohl wählen können, als das auf beiden Schultern des Bischofs ruhende Gewand der Würde und Auszeichnung, das Pallium? In der abendländischen Kirche war es ursprünglich auf den Nachfolger Petri beschränkt, dem die cura suprema über alle Schäflein der Heerde Christi anvertraut war, in der morgenländischen scheinen es aber schon zur Zeit des hl. Isidor alle Bischöfe getragen zu haben, denn der Heilige bezeichnet ganz allgemein den Bischof als Träger des Palliums. Seine Worte lauten: „Das Omophorion des Bischofs, welches aus Wolle, nicht aber aus Leinen angefertigt ist, sinnbildet das Vließ des verirrten Schafes, das der Herr aufsuchte und auf seine Schultern nahm. Der Bischof repräsentirt nämlich Christum und verwaltet dessen Amt. Schon durch dieses Gewandstück zeigt er allen, daß er der Nachfolger jenes guten und großen Hirten ist, welcher die Schwachheiten der Heerde auf sich zu

1) 1 Petr. V, 4.

Digitized by Google

nehmen gekommen war. Beachte es wohl. Wird das Evangelium verkündet und erscheint damit der wahre Hirt selbst, dann erhebt sich der Bischof und legt das Gewand der Nachahmung ab; dadurch zeigt er, daß jetzt der Herr selbst, der Hirt der Heerde, Gott und Gebieter, gegenwärtig ist" [1]).

Diese so ausgebildete Symbolik verstehen wir leicht, wenn sich unsere liturgische Insignie aus dem früher so hoch in Ehren stehenden Mantel-Pallium entwickelte; sie läßt sich aber kaum erklären bei der Annahme, das Pallium sei von Anfang an eine bloß unterscheidende Schärpe gewesen. Warum trug ferner der Bischof diese angebliche Schärpe nur bei der Feier der hl. Messe, warum nicht auch bei Spendung der Sacramente, bei Prozessionen und festlichen Gelegenheiten? Der Gebrauch, sich des Palliums nur bei der hl. Messe zu bedienen, bestand sicher schon gegen Ende des 6. Jahrhunderts und scheint bis in die ältesten Zeiten hinaufzureichen.

Wir führen hier kurz die Entwickelung unserer Insignie weiter.

Eine dritte Veränderung erfuhr das Pallium im 9. Jahrhundert. Mag die alte, allerdings elegante Weise, das Pallium als freie Schärpe zu tragen, zu wenig Sicherheit geboten haben, indem es bei einer schnellen Bewegung des Trägers leicht in Unordnung gerathen konnte, oder mögen, wie man vermuthet hat, fränkische Einflüsse maßgebend gewesen sein, indem man jene alte Art für byzantinischen Brauch hielt, der sich damals in Rom keiner besonderen Gunst erfreute — genug, im 9. Jahrhundert nahm man mit dem Pallium eine nicht unbedeutende Veränderung vor. Man zog den von der linken Schulter herabhängenden Theil bis zur Mitte der Brust und ließ ihn fast bis zu den Füßen herabgehen, analog auf dem Rücken. Doch lag es nach alter Weise auf der linken Schulter noch Jahrhunderte hindurch gedoppelt, ohne daß man sich des eigentlichen Grundes bewußt war [2]). Durch diese Aenderung erhielt das Pallium die Gestalt eines Y. Zudem nähte man jetzt die Streifen fest aneinander, wodurch diese Gestalt

1) Ep. l. I n. 136. *Migne*, P. Gr. LXXVIII, 271.

2) Von diesem doppelten Streifen spricht noch das Caeremoniale Episcoporum II, 8 n. 20.

Digitized by Google

und auch die Ordnung beim Tragen leichter bewahrt werden konnte.

Eine weitere Entwickelung erfuhr das Pallium nicht, wenn man als ſolche nicht etwa die ſpäter mit ihm vorgenommene Kürzung der beiden von dem Circulus herabhängenden Streifen oder jene neue Anlegungsweiſe bezeichnen will, die wir auf zahlreichen Monumenten des Mittelalters beobachten können. Vielfach hat es nämlich hier die Geſtalt eines T. Dieſe erhielt es dadurch, daß man es tief auf den Oberarm, zwiſchen Schultern und Ellenbogen, legte. Schon auf Miniaturen aus dem 10. Jahrhundert tritt uns dieſe Anlegungsweiſe entgegen, z. B. in dem berühmten Manuſcripte des Biſchofs Egbert von Trier[1]). Im 14. römiſchen Ordo (aus dem Anfange des 14. Jahrh.) wird ſie ausdrücklich vorgeſchrieben. Der Diacon, welcher dem Papſte die Gewänder anlegt, ſoll dafür ſorgen, „quod ipsum pallium super brachia descendat quasi ad medium inter armum et cubitum“[2]).

Die neue (dritte) Form des Palliums erſcheint zuerſt außerhalb Roms; man hat ſie daher die nordiſche genannt. Zum erſten Male ſieht man ſie auf dem berühmten Paliotto[3]) (der Metallbekleidung der Hochaltar-Menſa) in S. Ambrogio zu Mailand vom Jahre 835 und auf dem liturgiſchen Elfenbein zu Frankfurt[4]). In Rom erſcheint die ältere Form zum letzten Male auf einem Gemälde der Himmelfahrt Chriſti in S. Clemente. In dem unteren Theile erblickt man den Urheber des Bildes, Papſt Leo IV. (847—855), welcher genau in derſelben Weiſe mit dem Pallium geſchmückt iſt, wie es die älteſten Darſtellungen aufweiſen. In derſelben Unterkirche von S. Clemente tritt uns auch in Rom zum erſten Male die neue Art entgegen, und zwar auf den drei bekannten Fresken, welche die Uebertragung des Slavenapoſtels Cyrillus, das Wunder des hl. Clemens, durch deſſen Gebet der heidniſche Verfolger Siſinnius erblindet, und die Legende des

1) Abbild. bei *Fleury* VII pl. 573.

2) Ordo XIV, c. 53. *Migne*, P. L. LXXVIII, 1158.

3) Abbild. bei d'Agincourt, Denkmäler der Sculptur. Ausgabe von Quaſt. Taf. 26.

4) Abbild. bei Kraus, Kunſtgeſchichte I, 1. 18. Fig. 9.

Digitized by Google

hl. Alexius darstellen. Diese Gemälde sind vor dem Jahre 1084 entstanden[1]).

Der auf der Brust und auf dem Rücken herabhängende Streifen bewahrte bis zum 14. Jahrhundert eine bedeutende Länge, er reichte fast bis zum Saume der Albe hinab. Wie man aber damals anfing, die Casel in ungebührlicher Weise zuzustutzen, so that man ein Gleiches mit den beiden Streifen des Palliums. Schon im 16. Jahrhundert reichten sie nur noch bis unter die Brust, wie man es z. B. auf dem Grabdenkmal des Erzbischofs Albrecht von Brandenburg im Dome zu Mainz sehen kann[2]). Im 17. Jahrhundert hatte es bereits seine jetzige Gestalt. Dieser letzte Kürzungsproceß ist hinlänglich bekannt; wir brauchen daher hier nicht näher darauf einzugehen. Doch müssen wir noch einmal auf den Ursprung des Palliums zurückkommen.

(Schluß folgt.)

V.

Desiderium collium aeternorum.

In die jüngst approbirte neue Herz-Jesu-Litanei ist der aus Gen. 49, 26 stammende Ausdruck „desiderium collium aeternorum“ übergegangen. Wie die Grundstelle längst als eine crux interpretum und als locus vexatissimus bekannt ist, so dürfte die Anrufung: Cor Jesu, desiderium collium aeternorum jetzt eine crux derjenigen werden, welche die Litanei mit Verständniß beten, und erst recht derjenigen, die sie Anderen erklären wollen.

Zunächst unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß die übliche buchstäbliche Uebersetzung ohne Erklärung oder Umschreibung für

1) Farbige Abbildung der Messe des hl. Clemens bei Wilpert, Un capitolo etc. p. II.

2) Dieses Monument ist besonders dadurch merkwürdig, daß Albrecht als Erzbischof von Mainz und von Magdeburg zwei Pallien trägt.

Digitized by Google

die Masse der Gläubigen schlechterdings unverständlich ist. Die Uebersetzung müßte unseres Erachtens gerade in einem für den allgemeinen Gebrauch bestimmten Gebetsformular mehr den Sinn als die Worte zum Ausdruck bringen; es wird sonst schwer sein, dem Vorwurf der „Sinnlosigkeit" zu begegnen.

Welches ist nun aber der Sinn des Ausdruckes „desiderium collium aeternorum" an sich und in seiner Anwendung auf das hl. Herz Jesu?

Die Antwort kann nur die exegetische Tradition geben, auf die sich die liturgische Anwendung des Ausdruckes stützt. Der Fall liegt ganz ähnlich wie bei der Anrufung: Jesu magni consilii Angelus in der Namen-Jesu-Litanei, die auf eine vorhieronymianische Textgestalt und Exegese von Is. 9, 6 zurückgeht. Die textkritische Seite der Erklärung von Gen. 49, 26 kann für unsern praktischen Zweck außer Betracht bleiben, da wir nur die Anwendung des im Vulgatatext gegebenen Terminus im Auge haben. Ueber das Verhältniß des hebräischen, griechischen und lateinischen Textes zu einander gibt jeder bessere neuere Commentar Aufschluß; sicher wird auch die demnächst zu erwartende „Erklärung der Genesis" von Hoberg das bezügliche Material vollständig und bündig enthalten. Für die liturgische und homiletische Verwendung der Stelle ist die der exegetischen Tradition zu Grund liegende Textgestalt der Vulgata allein maßgebend. Der sterbende Patriarch Jakob verheißt danach seinem Sohne Joseph reichere Segnungen, als er selbst von seinen Vätern empfangen oder nach anderer Auffassung: Segnungen, die ihren Grund und ihre Kraft in den Segnungen der Väter haben — *donec veniret (veniat) desiderium collium aeternorum.* Das kann dem Zusammenhange nach nur den Sinn haben, wie der kurz vorher gebrauchte Ausdruck: donec veniat qui mittendus est et ipse erit exspectatio gentium (Gen. 49, 10) und der spätere: veniet desideratus cunctis gentibus (Agg. 2, 8). In dieser messianischen Auffassung ist denn auch die exegetische Ueberlieferung einig, während sich in der Motivirung und Erklärung der Einzelheiten Verschiedenheiten zeigen. Vorherrschend ist die persönliche Erklärung, wonach desiderium collium aeterno-

Digitized by Google

rum = derjenige, auf den das Verlangen der „ewigen Hügel" geht, d. h. den Messias.

Aber was bedeuten die „ewigen Hügel"? Sprachlich betrachtet, ist der Ausdruck nach Analogie von Gen. 6, 4 potentes a saeculo (Helden der Urzeit), Deut. 33, 15 (wo montes antiqui mit colles aeterni parallel steht), Ps. 75, 5 montes aeterni (Berge der Urzeit) zu verstehen, also = urzeitliche, seit der Schöpfung bestehende (gewaltige, mächtige, unerschütterliche) Hügel, qui a multis saeculis i. e. ab initio mundi fundati fuerunt, wie Jansenius unter Berufung auf Theodoret zu Deut. 33, 15 bemerkt. Diese „urzeitlichen Hügel" können entweder bildlich verstanden werden von den Personen, von denen unmittelbar vorher die Rede war, nämlich den Vätern, deren Segnungen Jakob überkommen hat, oder sie stehen als Repräsentanten der gesammten Schöpfung im Sinne von Is. 45, 8 und Röm. 8, 22. Hiernach dürfte als sinngemäße, erklärende Uebersetzung vorzuschlagen sein: Verlangen (Sehnsucht) der Altväter, wofür sich sofort Joh. 8, 56 und Luc. 10, 24 als Sachparallelen darbieten, oder allenfalls: „Verlangen der Schöpfung von Anbeginn", was dem Verständniß schon größere Schwierigkeiten bereiten dürfte.

Die exegetische Ueberlieferung, auf die sich diese Uebersetzung stützt, beginnt schon mit den Targumen, welche colles aeterni persönlich fassen und im Sinne von *principes qui a saeculo sunt* = Väter oder Fürsten der Urzeit erklären (vgl. Hummelauer, Com. in Gen. p. 602). Der Einfluß dieser Erklärung läßt sich in den späteren Uebersetzungen und Commentaren leicht verfolgen. Hieronymus äußert sich in dem liber hebraicarum quaestionum in Gen. (M. tom. XXIV, 1008) zu Gen. 49, 26 nicht ausdrücklich; er gibt nur an, was ihn veranlaßte, den Sinn der Verse 22—25 nach dem Hebräischen wiederzugeben, nämlich: quia LXX interpretes *in plerisque* dissentiunt. Eben daraus läßt sich aber auch entnehmen, wie seine Uebersetzung desiderium collium aeternorum gemeint ist.

Ambrosius huldigt in seiner Schrift de benedictionibus patriarcharum (Migne tom. XIV) durchaus der allegorischen Methode und deutet den Segen über Joseph auf Christus; man

Digitized by Google

sieht aber, daß seiner Deutung die persönliche Auffassung von colles aeterni zu Grunde liegt. Zu dem Text: Convaluit super omnes montes et desideria collium aeternorum bemerkt er: super omnes enim illos sublimis meriti *viros*, *patriarchas*, *prophetas et apostolos*, sed etiam ultra solem, lunam, archangelos tanquam coeli lumen emicuit (Christus). Die griechischen Väter sind natürlich durch die allgemeinere Fassung des Textes LXX beeinflußt. Nach dieser ist nämlich nur die Rede von Segnungen der festen, fruchtbaren, uralten Hügel, etwa wie Deut. 33, 15 und wie der hebräische Text vielfach von Neueren übersetzt wird: die Segnungen deines Vaters gingen hinaus über die Segnungen der uralten Berge, die Lust (Segnungen) der ewigen Höhen (d. h. sie betrafen nicht nur das, womit das herrliche Bergland Palästina gesegnet war, sondern sie erstreckten sich auch auf noch höhere Güter [Macht, Ansehen]; so Strack zu Gen. 49, 26 im Wesentlichen mit Chrysostomus und Theodoret übereinstimmend). Die Erklärung Ephrems lautet: Ad spem collium aeternorum i. e. usque ad illas benedictiones, quas Isaac consecutus est in collibus ubi immolatus stetit, mihique (Jacob) postmodum participavit (bei Lamy, Com. in Gen. II, 393).

Die Glossa ordinaria zieht zur Erklärung von desiderium collium aeternorum den Ausspruch Christi heran: Multi reges et prophetae voluerunt videre, quod vos videtis (Luc. 10, 24) und setzt den Ausdruck = *Sanctorum*, qui magno desiderio incarnationem Christi exspectaverunt, qui *colles* dicti sunt pro excellentia sanctitatis et *aeterni*, qui vitam consequentur aeternam.

Der Einfluß der Glossa tritt in den mittelalterlichen Commentaren deutlich hervor. So schreibt Rupert von Deutz († 1135) zu des. c. aet.: i. e. Messias destinatus ab initio mundi, sive ex quo sunt colles et montes super terram, vel *desideratus ab antiquis Patribus, qui propter pietatis et justitiae sublimitatem fuerunt instar collium et montium.* Messias enim non a quibuslibet expresse cognitus ac desideratus est, sed ab insignioribus virtute et sapientia viris ut fuere patriarchae et prophetae.

Digitized by Google

Kurz und bündig bemerkt Hugo von St. Victor († 1141): i. e. donec veniat desideratus cunctis gentibus, qui est Christus; er kennt allerdings auch eine andere Deutung: donec conjungentur colles aeterni coelo, quod habetur in *hebraeo* i. e. benedictus sit Joseph ubique sicut solet dici, usque-quequo coelum et terra cohaerent i. e. per totum orbem.

Nikolaus von Lyra († 1340) geht genauer auf die Sache ein. Er kennt „vielfältige" Auslegungen der Stelle, berücksichtigt aber nur zwei: die der „neueren Juden" (Jarchi, Kimchi, Maimonides), welche sich durch ihre Ueberſetzung usque ad *terminum* collium saeculi mit ihren Vorfahren in Widerſpruch ſetzen, und diejenige, die dem lateiniſchen Wortlaut am meiſten zu entſprechen ſcheint. Von dem Gedanken ausgehend, die Offenbarungen an die ſpäteren Patriarchen ſeien deutlicher geweſen, als die vorhergehenden — in dieſem Sinne verſteht er den Ausdruck: benedictiones p. t. confortatae sunt bened. p. ejus — meint er: ad hoc devenit revelatio mihi (Jacob) facta, quod declaravit mihi apertionem januae coelestis fiendam per Christum ad quod omne desiderium tendere debet.

In den der Glossa und den Postillae des Lyranus unter „Moraliter" beigedruckten Bemerkungen heißt es dagegen einfach: Donec veniret Christus, de quo dicitur Agg. 2: desideratus cunctis gentibus; et ideo dicitur desiderium collium aeternorum i. e. *sanctorum patrum, qui desiderabant Christi adventum et dicuntur colles propter eminentiam sanctitatis* et durationem perpetuam a parte post. In gleichem Sinne äußert ſich Paulus Burgenſis († 1435), der in ſeinen Additiones verſchiedene Meinungen des Lyranus bekämpft und colles aeterni einfach — *sancti et justi* ſetzt (Bibl. sacra cum glossa ord. etc. Antverpiae 1634. I, 468).

Sehr ausführlich verbreitet ſich unter Bezugnahme auf Lyranus und Paulus Burgenſis der Karthäuſer Dionyſius († 1471) über unſere Stelle. Er verſteht zunächſt desiderium coll. aet. von dem Verlangen der auf Jakob folgenden Patriarchen: i. e. quousque impleretur desiderium filiorum meorum patriarcharum a me desiderantium benedici, quasi dicat: usque

Digitized by Google

in hanc horam, qua vobis benedixi, fui ad hoc efficax et condignus. Denique in Scripturis ad litteram per montes frequenter intelliguntur sancti et praelati seu fideles majores; per colles vero minores (wofür Jſ. 2, 2 beweiſen ſoll). Itaque Jacob patriarcha sciens filios suos duodecim patriarchas nondum venisse ad altitudinem perfectionis patriarcharum majorum, Abraham et Isaac ac sui ipsius, rite nominat eos colles, qui et aeterni vocantur quantum ad animam immortalem et quia ad immortalem vitam corpora suscitabuntur ... Später legt er unter Berufung auf die historia scholastica die Möglichkeit einer anderen, metaphoriſchen Deutung der colles aeterni dar und zeigt ſich mit der ſchon erwähnten Deutung des hebräiſchen Textes: donec jungantur colles aeterni coelo h. e. benedictus sit Joseph *ubique* vertraut.

Seit dem 16. Jahrhundert kommt bei manchen Autoren die dem hebräiſchen Text bezw. der rabbiniſchen Auffaſſung entſprechende Erklärung von Gen. 49, 26 mehr zur Geltung. Die Deutung des desiderium collium aeternorum der Vulgata wird aber dadurch nicht alterirt.

Die für praktiſche Zwecke ergiebigſte Erklärung bietet wohl Cornelius a Lapide († 1637): Desiderium collium aeternorum — puta *Christum*, qui omnium benedictionum et promissionum ultima est et maxima omniumque clausula, quem proinde omnes homines, imo omnes creaturae irrationales, puta terra, mare, colles et montes a sui initio quasi hominum redemptorem et universi reparatorem et reformatorem avidissime exspectant et affectu, non rationali, sed naturali intime desiderant. Est prosopopeia similis illi, qua Apostolus Rom. 8, 22 ait omnem creaturam ingemiscere et parturire, donec per Christum liberetur a servitute corruptionis et transferatur in libertatem gloriae filiorum Dei. Sensus ergo est, q. d. Jacob: mea haec benedictio, o Joseph, major est benedictione patrum durabitque usque ad Christum, qui maximam tibi totique mundo benedictionem afferet. Secundo, *symbolice Christus*

Digitized by Google

est desiderium collium aeternorum i. e. *Patriarcharum, Prophetarum et illustrium Sanctorum, qui ceteris hominibus sapientia, virtute et sanctitate eminent* et in aeternum in coelo eminebunt perinde ac colles vallibus eminent; ita Rupertus, Cajetanus et Lipomanus. Auch die von Corn. a Lapide des Weiteren angefügten „exempla desiderantium Christum“ können der praktischen Erklärung Dienste leisten. So wenn er aus dem A. T. citirt: Salutare tuum exspectabo Domine (Gen. 49, 18); ostende nobis Domine misericordiam tuam et salutare tuum da nobis (Ps. 84, 8); mitte, quem missurus es (Ex. 4, 13); rorate coeli (Is. 45, 8); ego autem in Domino gaudebo et exultabo in Deo Jesu meo (Hab. 3, 18); das Gebet Daniels, der daher vir desideriorum genannt wird (Dan. 9, 23); endlich: quaesivi, quem diligit anima mea (Cant. 3, 1).

Kürzer drücken sich Jansenius, Tirinus u. a. aus, bei denen auch eine andere Auslegung wiederkehrt, die, wie wir bereits sahen, auf Lyranus zurückgeht: d. v. des. coll. aetern. — i. e. veniat Messias, qui ab iis, qui supra ceteros ut colles eminent, Patriarchis, Prophetis aliisque sanctis desideratissime exspectatur, vel etiam donec impleatur desiderium quo colles illos aeternos coelestis haereditatis in coelo assequamur. Der letzteren Meinung zeigt sich Bonfrère günstig, während Pererius sich entschieden an die chaldäischen Paraphrasen und Rupert von Deutz anschließt, indem er bemerkt: Latini *fere* interpretantur de Christo, qui cur appelletur des. coll. aet. supra dictum est cum interpretationem Ruperti enarraremus.

Calmet registrirt die herkömmliche Deutung, kann sich aber nicht mit ihr befreunden und zieht eine Erklärung des Hebräischen oder der LXX vor, die sich mit Deut. 33, 15 deckt. Entschieden und mit ausführlicher Begründung spricht sich dagegen wieder der niederländische Franziskaner W. Smits in seinem 1755 (in Antwerpen) erschienenen, sehr tüchtigen Commentar zu Gunsten der überlieferten Erklärung aus: *Communior interpretum nostrorum expositio habet* collium nomine intelligi *Patriarchas*,

Digitized by Google

Prophetas aliosque viros pietate insignes, qui ceteris hominibus ut colles vallibus, praestant ... Est igitur sensus: ... donec veniat Messias a Patriarchis et Prophetis avidissime desideratus. Die von Corn. a Lapide u. a. angenommene Prosopopöie (unter Hinweis auf Röm. 8, 22) will er nicht gelten lassen, sondern nur eine einfache Metapher: *Brevius et magis apposite*. ni fallor, quis dixerit, *colles hic veluti desiderantes metaphorice induci ad exaggerandum maximum creaturae rationalis, praecipue hominis in Christum reparatorem suum desiderium*. Sic Ps. 97, 8 flumina manu plaudentia et montes exultantes sistuntur ad ampliandam ingentem Judaeorum laetitiam. — Von den neueren Commentatoren der Genesis mögen nur Lamy und Hummelauer erwähnt sein. Ersterer nimmt col. aet. = patriarchae; letzterer weiß mit dem sonderbaren, unerklärlichen Bilde von segenspendenden Hügeln nichts anzufangen, außer wenn man es, wie der Zusammenhang fordert, von Personen und zwar den unmittelbar vorhergenannten Vätern der Vorzeit versteht.

Aus dem beigebrachten Material, das leicht vermehrt werden könnte, ergibt sich zur Genüge, daß die oben vorgeschlagene Uebersetzung ganz und gar dem Sinne der exegetischen Ueberlieferung entspricht. Da sie zugleich leicht verständlich ist, sollte man nicht zögern, sie an Stelle der bisher üblichen in die Verdeutschung der Herz-Jesu-Litanei aufzunehmen. Vereinzelt ist dies — wie uns erst nach Vollendung unserer kleinen Studie bekannt geworden — bereits geschehen. So gibt eine vom fürstbischöflichen Ordinariate Brixen approbirte Uebersetzung des c. aet. mit „Sehnsucht der ganzen Schöpfung", eine andere, vom bischöflichen Generalvicariat Trier herausgegebene mit „Sehnsucht aller Auserwählten" wieder. Die Umschreibung Guéranger's (Kirchenjahr VIII, 139) „bis da kommt der verheißene Erlöser von den ewigen Hügeln" läßt sich für die Uebersetzung der Herz-Jesu-Litanei kaum verwerthen; sie hebt auch nicht die Schwierigkeit und hat in der exegetischen Ueberlieferung keine Stütze.

Mainz. Dr. Selbst.

Digitized by Google

VI.

Literatur.

Dr. Adolf Johannes, Commentar zum ersten Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher. Dillingen a. D. Tabor 1898 357 S. *M.* 6.

Das vorliegende Buch zerfällt naturgemäß in zwei ungleiche Theile. Der erste Theil (S. 1—141) behandelt mit großer Gründlichkeit die Einleitungsfragen, die man heutzutage in einem wissenschaftlichen Commentare behandelt zu sehen erwartet; so die Fragen über den Adressaten des Briefes, dessen Inhalt, Eintheilung und Zweck, Aechtheit und Integrität, Ort und Zeit der Abfassung, sowie dessen sprachliche Eigenthümlichkeiten. Der Verfasser zeigt sich hier wohl vertraut mit der katholischen wie protestantischen Literatur auch der neuesten Zeit, prüft ruhig und sachlich die vorgetragenen Ansichten, hebt die sicheren Ergebnisse der Wissenschaft klar hervor, widerlegt aber auch mit Geschick die in den letzten Jahrzehnten von der negativen Kritik erhobenen, — freilich zum Theil auch schon wieder aufgegebenen, — Einwände. Sehr gut werden u. E. die auch noch bis in die neueste Zeit behaupteten Widersprüche zwischen dem Berichte der Apostelgeschichte 17, 1—4 und 1 Thess. 1, 9, wie Apg. 17. 5—9 und 1 Thess. 2. 14, endlich Apg. 17, 15—18, 5 und 1 Tess. 3, 1—5 ausgeglichen.

Der zweite Theil (S. 142—356) umfaßt die Erklärung des Briefes, den der Verfasser in einen „historischen, grundlegenden" (1, 5—3, 13) und in einen „paränetischen, aufbauenden" Haupttheil gliedert; dazu kommt noch 1, 1—4 Ueberschrift und Einleitung, sowie 5, 23—28 der Schluß. Wird man auch nicht allen einzelnen Erklärungen des Verfassers durchweg beistimmen, so wird man ihm doch das Zeugniß nicht versagen, daß er überall mit großer Sachkenntniß, Besonnenheit und guter exegetischer Methode zu Werk gegangen ist. Somit ist der vorliegende Commentar ein schätzenswerther Beitrag zur Exegese des ersten Thessalonicherbriefes.

Da jedoch die Bearbeitung dieses ersten Briefes die Vermuthung nahelegt, der Verfasser werde nun an die Bearbeitung

Digitized by Google

auch des zweiten Hand anlegen, so möge es uns gestattet sein, einige formelle Ausstellungen zu machen; die Berücksichtigung derselben dürfte geeignet sein, den praktischen Wert eines derartigen Commentares zu erhöhen. Die dem Verfasser so überaus geläufigen zwei- und mehrfach zusammengesetzten Wörter (z. B. „das predigtweise und katechetikartige Auftreten" u. ä.) machen die Lectüre nicht leicht. Das Bestreben, möglichst alles, was über einen Gegenstand gesagt werden kann, in einen Satz zusammenzudrängen, führt leicht zur Unklarheit, jedenfalls zur Schwerfälligkeit. Längere, kritische Expositionen dürften zu Gunsten der praktischen Verwendbarkeit des Commentares ohne Schädigung seiner wissenschaftlichen Bedeutung in Anmerkungen gestellt werden. Ebenso dürften die gehäuften Verscitationen, die beständig den Text durchbrechen, in Anmerkungen zu setzen sein. Endlich wäre es sehr zu begrüßen, wenn hie und da auch An- und Hindeutungen über die praktische Verwendbarkeit einzelner Stellen oder Abschnitte, zumal solcher, die in der Liturgie der Kirche Verwendung finden, gemacht würden. Solche Andeutungen hätten im vorliegenden Commentare nahegelegen z. B. zu 1, 2—10 als der Epistel des 6. Sonntags nach Epiphanie, zu 4, 1—7 als der Epistel des 2. Fastensonntages, zu 1, 12—17, welche in die obitus als Epistel gelesen werden, und endlich 2, 13—16, der Epistel des Festes des hl. Cyriacus, Largus und Smaragdus (8. Aug.)

Mainz. Jakob Schäfer.

La grâce et la gloire ou la filiation adoptive des enfants de Dieu étudiée dans sa réalité, ses principes, son perfectionnement et son couronnement final. Par le R. P. *J.-B. Terrien* S. J., ancien professeur de dogme à l institut catholique de Paris. Paris, P. Lethielleux 1897. 8°. vol. I. pag. XVI, 432; vol. II pag. 424. frcs. 9.

R. P. **Barthélemy Froget** de l'ordre des frères prêcheurs. *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes* d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Paris, P. Lethielleux 1898. 8°. pag. 306. frcs. 4.

1. Studien ähnlicher Art, wie das obige Buch des gelehrten französischen Jesuitenpaters Terrien, sind in Deutschland nicht

Digitized by Google

unbekannt. Der selige Professor Scheeben hat in dieser Beziehung bahnbrechend gewirkt. Den ersten Versuch machte er 1862 in „Natur und Gnade", einer Schrift, welche, in der sprachlichen Darstellung ungenießbar, dennoch zufolge des seltenen Reichthums den deutschen Theologen bis dahin unbekannter Ideen eine neue Welt aufdeckte. In seinen „Mysterien", welche 1865 an's Licht traten und jüngst durch seinen Schüler Dr. Ludwig Küpper eine neue Auflage empfingen (Freiburg, Herder 1898), treten uns ähnliche Ausführungen wie bei Terrien, nur nicht mit jener vollendeten Klarheit und Durchsichtigkeit entgegen, welcher die Franzosen sich rühmen dürfen. Endlich hat Scheeben nach dem spanischen Jesuiten Eusebius Nieremberg „Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade" für die ascetische Bibliothek des Herder'schen Verlages behandelt. Jüngst wurde dieses nicht genug zu empfehlende Buch in sechster Auflage bearbeitet durch den berühmten Dominikaner Albert M. Weiß, welcher an nicht wenigen Stellen Scheeben's Darstellung die nicht selten vermißte Klarheit verlieh.

All diese Studien überragt das neue Werk von Terrien, weil es die gesammte Materie in wissenschaftlicher Form behandelt. Als Leitsterne dienen dem Verf. namentlich die griechischen Kirchenväter, die auch Scheeben bei seinen Arbeiten stets reichlich verwerthet hat, sodann der hl. Thomas und der hl. Franz von Sales. Seine Darstellung ist klar und besonders übersichtlich, was wir gerade in den hier erörterten Fragen, die zum Theil mit den höchsten Gebieten der Metaphysik sich berühren, von vornherein wünschen müssen. Dadurch empfängt der Leser gewisse Ruhepunkte, wobei man wie von selbst sich aufgefordert fühlt, das bereits Gelesene zu überdenken. Der wissenschaftliche Apparat ist reich, doch war Terrien bemüht, eine solche Form der Darstellung zu wählen, daß jeder, auch nur mäßig mit der Philosophie bekannte Leser ihm leicht zu folgen vermag. Neun subtile Fragen, über deren Lösung die Gelehrten auseinandergehen, wurden in den Anhang verwiesen. Unter ihnen ragen jene hervor, welche die Natur des Schauactes in der visio beatifica betreffen.

Der erste Band behandelt: 1) Wirklichkeit und Erhabenheit der göttlichen Kindschaft durch Adoption. 2) Ihre Natur und ihr

Digitized by Google

constitutives Princip, die heiligmachende Gnade nebst ihren Tugenden und Gaben. 3) Die der Gnade entsprechenden Principien der Thätigkeit, die eingegossenen Tugenden und die Gaben des heil. Geistes. 4) Das Wohnen Gottes in der Seele der Adoptivkinder. Die ungeschaffene Gnade als zweites Princip der göttlichen Adoptivkindschaft. 5—6) Beziehung der letztern zur Trinität, insbesondere zum hl. Geist. Im zweiten Band wird erörtert: 7—8) Das Verdienst und die Sacramente als Mittel des geistigen Wachsthums der Adoptivkinder Gottes. 9—10) Die abschließende Vollendung der letztern nach Seele und Leib bei der Auferstehung. 11) Der durchaus übernatürliche und nicht geschuldete Charakter der von Gott seinen Kindern verliehenen Gaben. Das letzte Kapitel ist besonders geeignet, allen falschen Auffassungen der katholischen Lehre von der Gnade die Spitze abzubrechen, indem bei der überaus innigen Verbindung des Menschen mit Gott durch die Gnade dennoch stets jede Verschmelzung von Schöpfer und Creatur abgewehrt wird. Das Ganze aber ist geeignet, den Leser in das innerste Heiligthum des Christenthums einzuführen, ihm seine erhabene Würde als Christ zum Bewußtsein zu bringen und ihn die Süßigkeiten im Voraus kosten zu lassen, welche der abgeleibten Seele in der unmittelbaren Anschauung Gottes harren. Das Buch hat gute Inhaltsangaben, aber kein Register. Die griechischen Accente könnten viel genauer sein.

2. Mit der obengenannten Schrift von P. Terrien berührt sich diejenige des Dominikaners Froget. Sie ist Vorlesungen entsprungen, welche er als Professor im Hause seines Ordens zu Poitiers gehalten und die alsdann in der Form von Artikeln in der Revue thomiste im Druck erschienen. Nachdem sie damals schon berechtigtes Aufsehen erregt, ließ Froget sich durch das Rundschreiben Leo's XIII. Divinum illud munus vom 9. Mai 1897 über den hl. Geist bestimmen, die Artikel in Buchform herauszugeben. Sie behandeln 1) Die allgemeine Gegenwart Gottes in jedem Geschöpf. 2) Die besondere Gegenwart Gottes in den Gerechten (Einwohnung des hl. Geistes). 3—4) Worin die letztere besteht. 5—6) Sie kommt nicht dem hl. Geist, sondern der Dreifaltigkeit zu. 7—10) Wirkungen derselben. Die Darstellung

Digitized by Google

ist positiv gehalten, nur an wenigen Stellen setzt der Verf. sich mit wissenschaftlichen Gegnern (S. 69) auseinander. Er ist ein treuer Schüler des hl. Thomas, zieht aber auch die Väter, namentlich die der griechischen Kirche heran. Mit besonderer Wärme und Ausführlichkeit ist die Lehre von den eingegossenen Tugenden, den Gaben und Früchten des hl. Geistes dargelegt. Eine ausführliche Inhaltsangabe ist beigefügt. A. Bellesheim.

Bischof v. Ketteler (1811—1877). Eine geschichtliche Darstellung von Otto Pfülf S. J. Erster Band. Mainz 1899. Verlag von Franz Kirchheim. ℳ 6, geb. 8.50.

Eine Biographie des Bischofs v. Ketteler zu schreiben, ist ein schwieriges Unternehmen. Diese Aeußerung des verewigten Domcapitulars und Regens Dr. Moufang ist vollkommen berechtigt. Schon die über die engen Grenzen der Diöcese Mainz hinausreichende Wirksamkeit v. Ketteler's auf kirchlichem, politischem und socialem Gebiete, seine Betheiligung an allen wichtigen Zeitfragen, welche die Geister bewegten, seine Kämpfe für die Freiheit und Rechte der Kirche in Deutschland und seine Thätigkeit als Oberhirte seiner eigenen Diöcese bieten dem Biographen unermeßlichen Stoff, dessen Verwerthung, namentlich die richtige Ausscheidung des Wichtigen von dem minder Wichtigen, große Umsicht und Unterscheidungsgabe erfordert.

Eine weitere und noch größere Schwierigkeit liegt in dem Charakter des Bischofs v. Ketteler. Er gehörte zu jenen großen Geistern, deren Stärke zugleich auch ihre Schwäche ist. Die Energie, die sich in seinem ganzen Wesen, in seinen Reden und Handlungen kundgibt, ließ ihn manchmal in seinem Auftreten die richtige Grenzlinie nicht einhalten und die Rücksicht, die er seinen Geistlichen schuldete, übersehen, was um so beklagenswerther ist, als er im Grunde in allem nur das Gute erstrebte und sein ganzes Leben im Dienste Gottes und der Menschheit verzehrte. Wir dürfen uns darum nicht wundern, wenn der große Bischof eine verschiedenartige Beurtheilung in der Presse gefunden hat. Es stehen sich zwei extreme Ansichten, die aber beide gleich falsch sind, einander gegenüber. Die einen erblicken in Bischof v. Ketteler einen

Digitized by Google

vollendeten Heiligen, die anderen schildern ihn als einen harten und unbeugsamen Charakter. Weder das Eine noch das Andere ist richtig. Bischof v. Ketteler war ein Mann von allerdings heftigem Charakter, der aber nach jahrelangem Ringen und Kämpfen den herrlichsten Sieg errungen, den Sieg über sich selbst. Dieser Umstand ist vorzüglich zu beachten, wenn das von ihm entworfene Bild der Wirklichkeit entsprechen soll.

Diese beiden Schwierigkeiten, welche der Darstellung der Lebensgeschichte v. Ketteler's entgegenstehen, sind in vorliegendem Werke glücklich überwunden. Es enthält eine aus den besten Quellen geschöpfte, nach jeder Seite hin wahrheitsgetreue und ganz objectiv gehaltene Biographie des Bischofs von Mainz, deren Verf., schon rühmlichst bekannt durch seine Biographien v. Mallinkrodt's[1]) und des Cardinals v. Geissel[2]), Erzbischof von Köln, die hier einschlägige Literatur vollkommen beherrscht, zahlreiche ungedruckte Quellen mit Geschick benützt und eines ruhigen, ganz unparteiischen Urtheils sich beflissen hat.

Auf den reichen Inhalt des uns vorliegenden ersten Bandes können wir im Einzelnen natürlich nicht eingehen. Er umfaßt die Lebensgeschichte v. Ketteler's von seiner Geburt (25. Dezember 1811) bis zum Jahre 1859 und zerfällt in drei Bücher.

Das erste Buch[3]) enthält die Jugendgeschichte v. Ketteler's, seine wissenschaftliche Ausbildung im Jesuitencollegium zu Brig in der Schweiz, seine juristischen Studien an den Universitäten von Göttingen, München, Heidelberg und Berlin, seine Thätigkeit als Referendar u. s. w. bis zu seiner Entscheidung für den geistlichen Stand. Die nächste Veranlassung zu dieser neuen Standeswahl gab das harte und ungerechte Verfahren der preußischen Regierung gegen den standhaften Bekennerbischof von Köln, Clemens August, Freiherr von Droste zu Vischering. W. v. Ketteler „wollte nicht einem Staate dienen, der die Aufopferung seines Gewissens forderte" und erbat seine Entlassung aus dem Staatsdienste und widmete sich nach Ueberwindung der entgegenstehenden Bedenken

1) Freiburg i. B. 1892. — 2) Freiburg i. B. 1895 f. 2 Bde.
3) S. 1—86.

Digitized by Google

dem Studium der Theologie; in diesem Entschlusse wurde er besonders durch den damaligen Bischof von Eichstätt, Grafen Reisach, später Cardinal, bei einem Besuche in Münster bestärkt.

Das zweite Buch [1]) hat die theologische Ausbildung und die seelsorgliche Wirksamkeit v. Ketteler's als Kaplan zu Beckum, Pfarrer zu Hopsten und als Propst von St. Hedwig in Berlin (October 1849 bis Juli 1850), sowie seine Thätigkeit als Mitglied des Frankfurter Parlaments zum Gegenstande.

Einer Einladung des damaligen Dompfarrers Jos. Nickel Folge gebend, hielt v. Ketteler im hohen Dome zu Mainz seine berühmten Predigten über die großen socialen Fragen der Gegenwart, die allgemeines Aufsehen erregten und die Blicke der Katholiken von Mainz auf den Mann hinlenkten, der bald den Hirtenstab des hl. Bonifatius ergreifen sollte.

Die Ernennung v. Kettler's zum Bischof von Mainz und seine in jeder Beziehung segensvolle Wirksamkeit bildet den Inhalt des dritten Buches [2]). Es ist der wichtigste Abschnitt dieses Bandes. Der neue Bischof war vornehmlich auf religiös-sittliche Erneuerung seines Clerus und seiner Diöcesanen bedacht, und ergriff bald nach Besitzergreifung seines Bisthums die ihm hiezu dienlich scheinenden Maßregeln. Seine erste Aufmerksamkeit wandte er dem Unterrichte und der Erziehung der Canditaten des geistlichen Standes zu, weßhalb er sogleich die seit 1830 factisch aufgehobene philosophische und theologische Lehranstalt im bischöflichen Seminar wieder eröffnete, wodurch er den innigsten, schon öfters geäußerten Wunsch seines Clerus erfüllte.

Eine weitere Hauptsorge des apostolischen Oberhirten war die Pflege eines ächt religiösen Lebens unter Geistlichen und Laien. Vorerst mußte aber der Kirche eine freie und ungehinderte Wirksamkeit erobert werden, denn „eine gefesselte Kirche hat keinen Einfluß mehr auf die Menschheit" [3]). Die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz, an ihrer Spitze der ehrwürdige greise Metropolit Hermann v. Vicari, Erzbischof von Freiburg, verlangten

1) S. 87—201. — 2) S. 202—416.

3) Schreiben an den Gr. Hess. Minister v. Dalwigk vom 23. Nov. 1853.

Digitized by Google

daher die der katholischen Kirche feierlich zugesicherte, aber bis jetzt vorenthaltene freie Wirksamkeit zurück, wodurch ein Conflict zwischen der Kirchen- und Staatsgewalt herbeigeführt wurde, der in Baden und Nassau einen sehr heftigen Charakter annahm, in Hessen aber durch die Convention vom Jahre 1854 ein friedliches Ende fand.

Alle diese Punkte werden vom Verf., soweit Bischof v. Ketteler dabei in Betracht kommt, mit Gründlichkeit und Klarheit erörtert.

Als Mittel zur religiösen Regeneration erkannte der Bischof die Priesterexercitien, Volksmissionen, gründlichen Unterricht in der Schule und auf der Kanzel, Wiederbelebung der in der Diöcese schon bestehenden, aber theilweise in Verfall gekommenen religiösen Vereine und Congregationen und Gründung neuer Vereine und Sodalitäten von Jünglingen und Jungfrauen, Exercitien für Laien, Einführung religiöser Genossenschaften, die sich mit Krankenpflege oder Schulunterricht beschäftigten oder, wie die Capuziner und Jesuiten, in der Seelsorge thätig waren u. s. w. In all diesen Bestrebungen fand der kirchliche Oberhirt die freudigste und nachhaltigste Unterstützung von Seiten seines Domcapitels, seines Clerus und des katholischen Volkes. Nur in einem Punkte stieß er auf Hindernisse. Er wollte die vita communis nach dem Vorgange des ehrwürdigen Bartholomäus Holzhauser in seiner Diöcese wiederherstellen und einstweilen eine Congregation von Weltpriestern zu diesem Zwecke in's Leben rufen. So schön die Sache in der Idee war, so unmöglich war ihre Verwirklichung. Außerdem hatte die Angelegenheit eine Wendung genommen, die es dem verdienstvollen Generalvicar Lennig zur Pflicht machte, der Ausführung dieses Planes im Interesse des Bischofs und der Diöcese sich entschieden zu widersetzen. Die Gründung der neuen Priestercongregation unterblieb.

Der Verf. entwirft auch ein gelungenes Bild der pastorellen Thätigkeit des Bischofs, der Allen mit seinem Beispiele voranleuchtete.

Schließlich sei noch erwähnt, daß auch die außerordentlichen kirchlichen Festlichkeiten, wie das Bonifatiusfest, eingehend beschrieben werden. Auch die freundschaftlichen Beziehungen des Bischofs v. Ketteler zu seinen Mitbischöfen, besonders dem edlen Bischof

Digitized by Google

Blum von Limburg und dem Erzbischof von Freiburg, werden mehr oder weniger ausführlich besprochen.

Ein besonderes Kapitel schildert die Thätigkeit v. Ketteler's in der Schule, besonders seinen unermüdeten Eifer für die Heranbildung einer gründlich unterrichteten und religiös erzogenen Jugend. Die Verdienste, die sich der eifrige Bischof auf diesem Gebiete erworben, können nicht hoch genug angeschlagen werden.

Wir haben unser Urtheil über das Werk des P. Pfülf schon am Anfange unseres Referates kurz angegeben. Der Leser des Buches wird in demselben die Bestätigung finden. Die Verlagshandlung hat keine Opfer gespart, um dem Buche eine allen Anforderungen entsprechende äußere Ausstattung zu geben. Wir sprechen dem Verf. und dem Verleger unsern Dank aus und wünschen dem Werke einen großen Leserkreis.

Mainz. Dr. Brück.

Dr. Albert Ehrhard. 1. Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart. Wien u. Stuttgart, J. Roth 1898. 42 S. *M.* 1.

2. Die orientalische Kirchenfrage und Oesterreichs Beruf zu ihrer Lösung. Wien u. Stuttgart, J. Roth 1899. 76 S. *M.* 1.40.

3. Der katholische Student und seine Ideale. Wien, Mayer u. Comp. 1899. 68 S. 75 ₰.

1. Herr Professor Ehrhard, der zweite Nachfolger des verewigten Cardinals Hergenröther auf dem Lehrstuhl der Kirchengeschichte an der Hochschule von Würzburg, hat diesen Posten mit der gleichen Stelle an der Universität Wien vertauscht und beschenkt uns in Obigem mit seiner geistvollen Antrittsrede. Sie erörtert drei Fragen: 1. Die Stellung der Kirchengeschichte innerhalb der Weltgeschichte. 2. Die Kirchengeschichte als Glied der Theologie. 3. Die Eigenschaften, welche die Kirchengeschichte besitzen muß, um ihren heutigen Aufgaben gerecht zu werden. Die ganze Darstellung ist von innigster Liebe zur Kirche durchwaltet, und der Erhabenheit der Gedanken entspricht der Schwung der Sprache. Auf Seite 15 schreibt der gelehrte Verfasser, daß er die „Meinung, als sei die Dogmatik oder Apologetik die Wegweiserin der Kirchen-

Digitized by Google

geschichte, nicht theilen kann." Denn „Wegweiserin der Kirchengeschichte wie der Theologie überhaupt ist die Wahrheit und die Wahrheit ist eine, mag sie nun durch die Kraft der individuellen Vernunft erkannt werden, oder mit der Wucht der Thatsächlichkeit sich aufnöthigen oder durch die Autorität der Kirche auf Grund der Offenbarungsquellen ausgesprochen werden." Auch der Kirchenhistoriker kann der Leitsterne nicht entbehren. Widersprechen die Ergebnisse seiner Forschungen dem katholischen Dogma, dann sind sie unzweifelhaft falsch. Das Dogma dürfte hier eine um so größere Rolle spielen, als die Wahrheit nach Ausweis der Geschichte „durch die Kraft der individuellen Vernunft" recht häufig nicht erkannt, oder nur mangelhaft erkannt wurde.

Sehr beachtenswerth sind die Ausführungen des dritten Theils. Ueber die unbegründete Forderung der Voraussetzungslosigkeit bemerkt Ehrhard: „Jede Aussage über das Thatsächliche ist in letzter Linie bestimmt durch die geistige Erfassung seiner Elemente, die Erfassung eines jeden dieser Elemente geschieht aber durch einen Denkakt, der wenigstens ein Element enthält, das nicht mehr historischer Natur sein kann, weil das Thatsächliche in Geistiges umgeprägt werden muß, um geistig erfaßt werden zu können" (20). Ebenso beachtenswerth sind seine Forderungen über die Darstellung der Schattenseiten der Kirche, der Mittheilung der ganzen und vollen Wahrheit, der Gruppirung der Thatsachen gewisser Perioden um gewisse Hauptpersonen und leitende Ideen (28). Der Dogmengeschichte von Harnack dürfte der Verfasser doch übertriebenen Wert beimessen (30). Die geistvolle Rede verdient die Beachtung aller theologischen Kreise.

2. Ursprünglich eine Rede, welche der mit der Geschichte der byzantinischen theologischen Literatur wie kaum ein anderer Gelehrter der Gegenwart vertraute Verfasser auf der Generalversammlung der Leo-Gesellschaft gehalten hat, erscheint dieselbe jetzt in erweiterter Form im Druck. Die mit reichen Literaturangaben ausgestattete Schrift schildert zunächst die Trennung und gegenwärtige Lage der morgenländischen schismatischen Kirchen. Aus der Literatur ist zu ersehen, daß Engländer und Franzosen auf diesem Gebiet uns den Rang streitig machen. Die Stellung

Digitized by Google

des Verfassers zur Trennung kommt in dem Satz zum Ausdruck: „Betrachtet man all diese Ursachen (der Trennung) in ihrem Zusammenwirken, vergegenwärtigt man sich die ganze vorausgegangene Entwicklung, so kann man sich der Erkenntniß nicht erwehren, daß es sich damals mehr um eine Culturfrage, als um eine Kirchenfrage gehandelt hat, und daß die Trennung beider Kirchen eine psychologisch und culturhistorisch unausbleibliche Erscheinung innerhalb der christlichen Culturgeschichte bildet. Die Verantwortlichkeit der Personen wird dadurch nicht aufgehoben; sie wird aber auch durch diese Erkenntniß der Uebermacht, welche allgemeine Verhältnisse ausübten, vor dem Forum der Geschichte sehr gemildert." Durchaus im Geiste Leo's XIII. wendet Ehrhard im zweiten Theile den Mitteln zur Herstellung der Union seine Aufmerksamkeit zu. Sie liegen in der schonenden Behandlung der altehrwürdigen morgenländischen Riten, der Anerkennung der den Patriarchen zustehenden Jurisdiktion, zugleich aber auch in dem unabweisbar nothwendigen Anschluß an den römischen Primat. Dem Verfasser ist die orientalische Frage auch Culturfrage und so erblickt er denn in der ganzen modernen Culturentwicklung, welche die trennenden Schranken der Völker zu heben sucht, ebenfalls ein Mittel zur Herstellung der Union. A la bonne heure! Wer indeß die von Verdrehungen, Ungenauigkeiten und Gehässigkeiten angefüllte Erwiderung des Patriarchen Anthimos von Constantinopel auf die Encyklika Leo's XIII. aus der von Ehrhard etwas zu leicht taxirten (44 Anmerk.) Schrift Brandi's: Dell' unione delle chiese (ursprünglich Artikel in der Civiltà cattolica), und den Églises séparées von L. Duchesne kennt, ist geneigt, die etwas hochgespannte Hoffnung des Verfassers auf Union nicht zu theilen. Die besondere Aufgabe Oesterreichs an der Lösung der orientalischen Kirchenfrage wird zuletzt erörtert. Nach Ehrhard ist sie eine theologische, eine kirchliche und eine allgemein christliche. Den österreichischen Theologen entwirft er ein Programm mit Gedanken der anregendsten Art. Der Schrift wäre eine griechische Uebersetzung und deren Verbreitung bei den Morgenländern zu wünschen. Die Fülle der Gelehrsamkeit, die Anerkennung der Fehler, die hüben und drüben begangen wurden, und der Geist der Versöhnung,

Digitized by Google

der in diesen Blättern weht, kann nur dazu dienen, den Morgenländern ihr Mißtrauen gegen uns zu nehmen.

3. Ihrem Kern nach ist die dritte Rede auf der Festversammlung der katholisch-österreichischen Studentenverbindungen Austria und Rudolfina am 28. Januar 1899 in Wien gehalten worden, ihre gegenwärtige erweiterte Form hat sie nachträglich empfangen. Mit Recht führt sie den Namen „Programmrede, allen deutschen Studenten an Oesterreichs Hochschulen gewidmet", da sie systematisch die Stellung des katholischen Studenten und die ihm obliegenden hohen Aufgaben in der modernen Welt erörtert. Sie liegen in den drei Forderungen: Träger des christlichen Gedankens, treuer Sohn der katholischen Kirche und des österreichischen Vaterlandes und Förderer der christlichen Culturarbeit zu sein. Der Begründung der ersten Forderung ist der weitaus größte Theil der Rede gewidmet. Mit Recht. Hier kommt der Redner auf den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen zu sprechen und die Mittel, denselben zu beseitigen. Jeder Student, der es redlich mit sich meint, sollte diese geistvollen Ausführungen lesen und beherzigen, denn hier sind ihm Ideale vorgehalten, die auf keinen empfänglichen Sinn ihren Eindruck verfehlen. Die Einladung zum Studium der nicht- und der unchristlichen Philosophie dürfte doch nicht so uneingeschränkt ergehen (24) und die Bemerkung über die „Abgeschlossenheit" der nicht an Universitäten bestehenden theologischen Lehranstalten scheint uns verfehlt zu sein (32). Besonders hervorzuheben wünschen wir, daß der ideale Schwung, welcher den gelehrten Verfasser beseelt, nicht nur in der Tiefe des Inhalts, sondern auch in dem Adel der Darstellung sich kundgibt. A. Bellesheim.

R. P. Jules Souben, Professeur au Prieuré de Farnborough (Angleterre), *L'esthétique du dogme chrétien.* Paris, Lethielleux (1898). 12°. XI, 345 S. frcs. 3.50.

Der größte Theil des Werkes enthält eine schön geschriebene Darlegung von achtzehn Hauptpunkten der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Ohne über die Schönheit zu sprechen, will Verf. die Schönheit der christlichen Lehre einfach fühlen lassen. In dieser ganzen Darlegung, die etwa vier Fünftel des Buches füllt, kommt

Digitized by Google

das Wort „beauté“ kaum vor, außer auf S. 235 f. — Auf diese analytische Darstellung der Schönheit des Christenthums folgt in einem kurzen **Epilog** (S. 281—293) eine synthetische Zusammenfassung des Gesagten. — Der **Anhang** (S. 299 ff.) bringt eine präcise Erklärung des Begriffes des Schönen und seiner Offenbarungen.

Verf. hat seinen Zweck, die Schönheit des Christenthums gleichsam fühlen zu machen, voll erreicht. Doch brachte es die von ihm gewählte analytische Methode mit sich, daß sein Werk mehr künstlerischen als philosophischen Werth hat; es ist eher selbst schön, als eine philosophische Untersuchung der Schönheit. Wer letztere wünscht, muß wohl nach wie vor nach P. Lingens' Werk greifen: Die innere Schönheit des Christenthums. Freiburg i. Br. 1895.

Wien. Dr. A. Fischer-Colbrie.

Der allerbeste Tröster. Ein katholisches Lehr- und Gebetbuch. Zu Ehren des hl. Geistes. Von P. Heinrich Müller S. V. D. Missionsdruckerei in Steyl 1899. 240 S. In Leder mit Goldschnitt *M.* 1.

Bekanntlich war Cardinal Manning eifrig bestrebt, die Verehrung des hl. Geistes, durch den das Werk der Erlösung in den Seelen der Gläubigen vollzogen wird, im christlichen Volke zu fördern. Diesem Streben schließt sich auch die Missionsanstalt in Steyl an, welche durch ihr wunderbares Gedeihen selbst ein lebendiges Zeichen der Kraft des hl. Geistes ist. Diesem Zwecke dient auch vorstehendes Lehr- und Gebetbüchlein, welches wir seines trefflichen Inhaltes, schönen Druckes, eleganten Einbandes und äußerst billigen Preises wegen nur empfehlen können.

VII.
Miscellen.

1. **Deutsche Orientgesellschaft.** Unter diesem Titel hat sich zu Anfang 1898 auf Anregung von Gelehrten, Finanzleuten und hohen Persönlichkeiten eine Gesellschaft gebildet, die den Zweck verfolgt: 1. das Studium des orientalischen Alterthums im Allgemeinen, besonders aber die Erforschung der alten Culturstätten

Digitized by Google

in Assyrien, Babylonien, Mesopotamien und Aegypten zu fördern, 2. die auf die Erwerbung orientalischer Alterthümer, Denkmäler der Kunst und allgemeinen Cultur gerichteten Bestrebungen des königlichen Museums zu Berlin, sowie anderer öffentlicher Sammlungen im Deutschen Reiche zu unterstützen und 3. die Kenntniß von den Ergebnissen der Forschungen über das orientalische Alterthum in geeigneter Weise zu verbreiten, sowie das Interesse an diesem Theile ältester menschlicher Cultur zu beleben. Dem Vorstande, dem u. A. Prinz Heinrich zu Schönaich-Carolath, Reichstagsabgeordneter und Herrenhausmitglied, als erster Vorsitzender, Prinz Alexander zu Hohenlohe-Schillingsfürst und Staatssecretär a. D. Hollmann als dessen Stellvertreter angehören, steht ein wissenschaftlicher Beirath zur Seite. Den Aufruf des Comite's zur Begründung der Gesellschaft hatte u. A. auch Cardinal Kopp unterzeichnet. Nachdem bereits im Winter 1897/98 im Auftrag der preußischen Regierung eine Vorexpedition nach Babylonien und Assyrien durch die Herrn Geheimrath Sachau und Dr. Koldewey ausgeführt worden war, einigte man sich für die Ausgrabung und wissenschaftliche Erforschung von Babylon. In Anbetracht des riesigen Umfanges der Residenzstadt Nebukadnezars kann sich dieses Unternehmen den früheren von englischer und französischer Seite in Ninive durchgeführten an die Seite stellen. Der Entdecker Ninives, Layard, hat auch in Babylon Untersuchungen angestellt. Ihm folgte 1851 bis 1854 eine französische Expedition, dann der Engländer Sir Henry Rawlinson. Ihm gelang es, eine Bau-Urkunde Nebukadnezars zu Tage zu fördern. Später war Rassam, der Freund und Nachfolger Layards, ebenfalls hier thätig. Zu einer planmäßigen, wissenschaftlichen Durchforschung ist es aber nicht gekommen, und Deutschland wird der Ruhm zu Theil werden, der Wissenschaft diesen Dienst zu leisten. Die in mächtigen Hügeln über dem Erdboden hervorragenden Ruinen der Stadt Babylon liegen am Euphrat, zwei Tagereisen von Bagdad entfernt. Unter den verschiedenen Hügeln des sehr ausgedehnten Stadtgebietes wurde im Besonderen derjenige für den Beginn der Ausgrabung in Aussicht genommen, der den Namen El-Kas'r oder das Schloß führt, die Trümmer des Palastes, den König Nebukadnezar erbaut

Digitized by Google

und in dem er während des größten Theiles seiner Regierung gewohnt hat, desselben, in dem Alexander der Große gestorben ist. Die Untersuchung wird lehren, was Zerstörung und Verfall von diesem Prachtbau, von seinen Kunst- und Literaturschätzen im Centrum der größten Hauptstadt des Alterthumes um das Jahr 600 vor Christi Geburt übrig gelassen haben. Außer dem Kaſ'r' soll eine Reihe anderer Ruinen geprüft werden, sowie die Züge der Mauern und die Thore. Es wurde angenommen, daß eine fünfjährige Campagne erforderlich sein werde, um die Aufgabe zu lösen. Die Expedition der Deutschen Orientgesellschaft ist in Gemeinsamkeit mit der Generalverwaltung der königl. Museen organisirt worden. Leiter ist Dr. Robert Koldewey, welcher bereits zusammen mit Hrn. Professor v. Luschan die Ausgrabungen in Sendschirli durchgeführt hat. Ferner gehören ihr an Dr. Meissner, Privatdozent an der Universität Halle, als wissenschaftlicher Begleiter, der Regierungsbauführer Andrae und der Kaufmann Ludwig Meyer. Die Herren nahmen ihren Weg über Beirut nach Aleppo, wo eine Karawane für die Reise durch die Wüste nach Bagdad zusammengestellt wurde.

Nunmehr liegt in Nr. 2 der „Mittheilungen der Deutschen Orientgesellschaft" an ihre Mitglieder ein Bericht über die Reise (26tägiger Wüstenmarsch von Aleppo nach Bagdad), die Installation und die Arbeiten der Expedition vor, dem wir Folgendes entnehmen: Die Arbeiten der Expedition auf dem Kaſ'r, der Ruinenstätte, die den Palast des Nebukadnezar birgt, haben bereits zu einem zweifachen Ergebniß geführt. Durch einen mächtigen Querschnitt durch die Ostfront ist zum ersten Male seit länger als 2000 Jahren ein Stück der berühmten Umfassungsmauer bloßgelegt, von der Herodot und Diodor berichten, daß eine Anzahl von Wagen auf ihr nebeneinander verkehren konnten. Es konnte festgestellt werden, daß ‚das gigantische Festungswerk' eine äußere Mauer aus gebrannten Ziegeln mit dem Stempel des Nebukadnezar von 7,25 Meter Dicke hat, dahinter eine Füllung aus Sand und Schottern von 21,5 Meter. Die innere Schale hat eine Dicke von 13,10 Meter, das ganze Mauerwerk also von 41,85 Meter. Am 1. Mai war der Graben 17 Meter in das

Digitized by Google

Innere vorgedrungen, doch geht die Arbeit trotz der beträchtlichen Arbeiterzahl (160 Mann) nur langsam vorwärts, da ungeheure Schuttmengen zu bewältigen sind. Einige Fragmente von Monumental-Inschriften wurden gefunden, doch ließ sich nichts Zusammenhängendes aus ihnen herausbringen. Das zweite Ergebniß ist die Auffindung zahlreicher Bruchstücke der glasirten Reliefziegel, mit denen der Palast und auch wohl Theile der Mauer geschmückt waren. Das Relief stand theils auf blauem, theils auf grünem Grunde, die Fragmente zeigen menschliche Körpertheile, Löwenfelle, -Tatzen, -Augen, sowie Rosetten-Ornamente. Am 10. Juni ist ein weiterer, vom 15. Mai datirter Bericht eingegangen, wonach man auf eine starke Mauer in der inneren Anlage gestoßen ist, die wohl schon zum eigentlichen Palastgebäude gehören wird.

Inzwischen ist die Versendung der Broschüre ‚Babylon' an die Mitglieder der Gesellschaft erfolgt, die den Vortrag wiedergibt, den Professor Friedrich Delitzsch im März d. J. vor dem Kaiserpaar gehalten hat. Das Heft, dem eine in anschaulicher Weise über die Ruinenfelder orientirende Karte beigegeben ist, erschien gleichzeitig im Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig. Die jährlichen Unkosten der Ausgrabung sind auf 80,000 bis 100,000 Mk. zu schätzen. Da aber die Mittel nicht annähernd zur Verfügung sind, so bittet die Gesellschaft dringend um den Beitritt neuer Freunde, damit das große wissenschaftliche Unternehmen, das ein Ruhmestitel für Deutschland werden soll, nicht in Stockung geräth.

2. **Noch einmal das Erfurter Beichtbüchlein des Jodocus Morder von Windsheim.** Im diesjährigen Januarheft des „Katholik" habe ich auf ein interessantes Beichtbüchlein aufmerksam gemacht, das ein gewisser Jodocus von Windsheim im 16. Jahrhundert kurz vor dem Ausbruche der religiösen Wirren für die Erfurter Studenten veröffentlicht hat. Ich kannte damals nur die dritte Ausgabe, die 1517 erschien. Im Aprilheft wurde dann die zweite Ausgabe vom Jahre 1516 namhaft gemacht. Als ich nun dieser Tage im Catalog der Münchener Staatsbibliothek unter dem Stichwort Forma ein altes anonymes Gebetbuch suchte, stieß ich zufälliger Weise auf folgenden Titel: Forma recte poenitendi. Erphurdiae 1515. Ich sagte mir sogleich, dies sei wohl die erste

Digitized by Google

Ausgabe des Beichtbüchleins des Jodocus von Windsheim. Um die Vermuthung zur Gewißheit zu machen, genügte es, einen Blick in das alte Schriftchen zu werfen. Hier dessen Titel:

Hoc in libello continentur. Forma recte penitendi et confitendi ex omni ferme vitiorum genere: adiecta declaratione quando peccatum sit mortale et quibus remediis cavendum: cum allegatione scriptorum ecclesiasticorum et iuris canonici. Cantalitii poete clarissimi Christiani penitentis Elegiaca confessio. De Sacramento Eucharistie breves quedam et admodum succincte adnotationes. Impressum Erphurdie per Mattheum Maler Anno dni 1515. 20 Bl. 4°. Als anonyme Schrift angeführt bei Panzer, Annales typographici VI, 498. Nr. 34.

Auf dem Titelblatt finden sich, wie in den späteren Auflagen, einige Verse des Humanisten Eobanus Hessus, der das Büchlein warm anempfiehlt; zudem Ioannis Wetterii in preceptoris sui lucubraciunculas commendatio. Die Anordnung des Beichtbüchleins ist ganz dieselbe wie in den späteren Auflagen; nur werden in den letzteren einige Punkte etwas ausführlicher behandelt. Der Verfasser nennt sich erst am Schlusse der Schrift, in einem Nachwort an die Erfurter Studentenschaft, dd. Erfurt, 13. Februar 1515: M. Iodocus *Textor* winsshemius studiose cohorti Erphurdiensi S. P. Jodocus Textor (Weber) sagt darin, er sei ersucht worden, seine Vorlesungen über die Beichtformel des Dichters Cantalicius, die er seit drei Jahren in der Fastenzeit gehalten habe, in den Druck zu geben: Dum non parum multi pro suo genuino in communem utilitatem amore pecierint ex me, immo contenderint, ut que in tercium nunc et eo amplius annum in profitenda Cantalicii poetae celeberrimi confessione hiis Telesphorianis diebus praelegissem atque dictassem, eo in ordinaciorem aliquam redacta formam traderem calchographo. Hieraus ergibt sich, daß Jodocus von Windsheim als junger Magister — sowohl in dem Nachworte von 1515, als im Vorworte von 1516 bemerkt er, daß er noch in den Jugendjahren stehe — seit 1512 oder seit Ende 1511 Vorlesungen an der Erfurter Hochschule hielt.

Digitized by Google

In der Erfurter Matrikel ist ein Jodocus Textor oder J. Weber von Windsheim nicht zu finden; dagegen wird unter den Studirenden, die im Sommersemester 1509 immatriculirt wurden, ein Iodocus *Morder* de Wynssheim genannt [1]). Man darf wohl mit Sicherheit annehmen, daß dieser Jodocus Morder mit dem Verfasser des Beichtbüchleins identisch ist. Das Jahr der Immatriculation paßt trefflich zu der oben angeführten Angabe aus dem Nachworte von 1515. Nach dem üblichen dreijährigen Studium ist Jodocus zum Magister in den freien Künsten promovirt worden und hat dann angefangen, in der Artistenfacultät Vorlesungen zu halten. Da er sich wohl seines unschönen Namens Morder ein wenig schämte, so hat er sich, was damals oft vorkam, nach dem Gewerbe seines Vaters den lateinischen Namen Textor beigelegt.

Bei Panzer (Annales typ. VI, 498. Nr. 35) ist folgende Schrift verzeichnet: Iodoci Textoris Winshemiensis Oratio de passione domini Erphurdie habita 1514. Impressum per Ioannem Canappium. An. MDXV. 4°. Diese Oratio erwähnt Jodocus selber in dem Vorworte zur zweiten Ausgabe seines Beichtbüchleins, indem er erklärt, er habe vor einem Jahre zwei Reden veröffentlicht, duas orationes quas ad brumales vernasque studiorum vacationes pro christiani partus et interitus celebritate habueram.

Panzer (Annales VI, 499. Nr. 41) erwähnt noch eine andere Schrift: Ioannis Textoris Winshemiensis oratio habita Erphurdie pro Iurisconsultorum ornatissimo collegio in solemnibus sacris divi tutelaris Ivonis. — Statt Iohannis ist hier ohne Zweifel Iodoci zu lesen, wie denn auch Panzer selber im Index diese Schrift unter Jodocus Textor anführt. Am Feste des hl. Ivo, am 19. Mai 1517, war demnach Morder noch in Erfurt. Bald nachher wurde er als Stiftsprediger nach Würzburg berufen.

N. Paulus.

1) Weißenborn, Acten der Erfurter Universität. Bd. II. Halle 1884. S. 262.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

VIII.

Der Rigorismus und die Zahl der Auserwählten.

Im „Literarischen Handweiser" (1899 Nr. 709/710, Sp. 141 ff.) machte vor Kurzem H. Bernard Deppe das deutsche Publikum mit drei Schriften belgischer Ordensmänner über die alte, vielumstrittene Frage von der Zahl der Auserwählten bekannt [1]). Wie aus dem Titel derselben sich ergibt, sind die beiden letzteren Streitschriften gegen das Buch des Jesuiten Castelein, Le Rigorisme, und haben Redemptoristen zu Verfassern. Ein flüchtiger Blick in dieselben genügt, uns von der Heftigkeit der Controverse, die hier geführt wird, zu überzeugen. P. Godts entwirft eine ganze Liste von anstößigen Sätzen aus dem Buche Castelein's, die theils gegen die theologischen Principien über die Heils- und Rechtfertigungslehre, theils gegen anerkannte Grundsätze der katholischen Moral verstoßen sollen und kommt in seinen erregten Ausführungen nicht selten dazu, eine Censurirung des bekämpften Buches als nöthig hinzustellen oder doch zu befürworten. H. Deppe hat nun einen großen Theil dieser Anwürfe des Liguorianers, ich will es zu seiner Ehre annehmen, ohne näher den Text und Zusammenhang bei Castelein geprüft zu haben, herübergenommen und im „Liter. Handweiser" seinen Lesern mit

1) *A. Castelein* S. J., *Le Rigorisme.* Le nombre des Élus et la doctrine du Salut. sec. éd. revue et augmentée. Quatrième mille. Paris, Ch. Poussielgue 1899. pp. 356. — *La question de l'Évangile: „Seigneur, Y en aura-t-il peu de Sauvés?"* Luc. XIII, 23 — ou Considérations sur l'Écrit du R. P. Castelein S. J., intitulé: Le Rigorisme et la question du nombre des Élus par le *P. J. Coppin* C. SS. R. Bruxelles, Société de St. Charles Borromée 1899. pp. 339. — *F. X. Godts* C. SS. R., *De Paucitate Salvandorum quid docuerunt Sancti?* Lectio spiritualis Sacerdotibus perutilis. ed. altera. Rollarii Flandorum Jul. de Meester 1899. pp. 271.

Digitized by Google

einem gewissen Accent sittlicher Entrüstung vorgeführt. Er schließt seine Besprechung der Castelein'schen Schrift mit den Worten: „Die vorstehend in Betracht gezogene Abhandlung enthält noch mehr als vierzig weitere Behauptungen, die mir theils zu gewagt und theils wegen ihrer laxen Moral durchaus nicht frei von ernsten Bedenken scheinen; die oben mitgetheilten Auszüge genügen jedoch, um das Buch zu kennzeichnen." Da der „Lit. Handw." im katholischen Clerus Deutschlands zahlreiche Leser hat und durch seine sonstige objective und wissenschaftliche Orientirung über die literarischen Erscheinungen wohl begründetes Ansehen genießt, so halte ich es für angezeigt, ja für einen Act der Gerechtigkeit, das Ansehen des nach meiner Ueberzeugung ganz mit Unrecht verdächtigten P. Castelein in dieser Zeitschrift vor demselben Leserkreis in Schutz zu nehmen. Ich beschränke mich darauf, die von Deppe aus den belgischen Schriften herübergenommenen Punkte näher zu beleuchten. Was die anderen betrifft, so wird man sich aus der Besprechung dieser schon einigermaßen eine Vorstellung über deren Beschaffenheit und Berechtigung machen können. Im Uebrigen darf ich es getrost P. Castelein, der eine sehr gewandte Feder führt und sich als gründlich geschulten Theologen erweist, selbst überlassen, seinen Gegnern die gebührende Antwort zu ertheilen.

Eine der schwersten Anschuldigungen betrifft die Lehre C.'s bezüglich der Unkeuschheitssünden, denen die leichtfertige Jugend leider so leicht zum Opfer fällt, und der allbarmherzigen Geneigtheit Gottes, dieselben dem reuig zurückkehrenden Sünder zu verzeihen. C. unterscheidet ganz mit Recht zwei Arten von Verirrungen in diesem Punkte, die eine, welche trotz zeitweiliger Schwächen und Sündenfälle doch den habituellen Widerstand gegen das Laster und die Sehnsucht, sich von demselben zu befreien, nicht ausschließt; die andere, mehr eine Folge der Bosheit als der Schwäche, worin der Wille sich ganz an die Sünde verkauft, ohne eine Anstrengung zu machen, aus seinem Elend herauszukommen, die also zur vollständigen Verkehrung der Natur führt. Für die ersteren Sklaven des Lasters, die gleichsam ihre Ketten mit innerem Widerwillen tragen und darnach streben, dieselben mit Gottes Hilfe endlich zu brechen, meint C., seien die Arme der Barm-

Digitized by Google

herzigkeit Gottes weit geöffnet und Gott zeige sich sehr geneigt zur Vergebung, sobald sie reuig zurückkehren, und gerade ihr Elend und ihre Schwäche bewege Gott zu einer überaus großen Erbarmung. Er greife nicht gleich zu den ewigen Strafen, sondern begnüge sich damit, nach Nachlassung der schweren Schuld noch zeitliche Strafen in diesem oder im andern Leben wegen derselben zu verhängen.

Anders verhalte es sich mit der zweiten Klasse von Sündern, bei denen eine gewisse Verstockung des Willens der Gnade Gottes Widerstand bereite. Sie forderten in ganz besonderer Weise die ewigen Strafgerichte Gottes heraus, wiewohl auch ihnen niemals der Weg der Gnade und Bekehrung ganz verschlossen sei [1]). Nun

---

1) Die Worte C.'s sind folgende (p. 248): Un désordre de moeurs très fréquent entra la puberté et le mariage, sous forme de faiblesses et de chutes intermittentes, qui peuvent se concilier avec un état de résistance habituelle et ne vont pas au renversement complet des lois de la nature — et un désordre pleinement voulu, désordre de tout temps et de toute forme, où la volonté se fixe, sans effort pour en sortir et qu'elle pousse jusqu'au renversement complet de ces lois.

Or, le premier genre de désordres, effet de la fragilité plutôt que de la malice, est incomparablement moins grave et moins funeste à l'humanité que le second. Il n'est même prohibé d'une manière absolue que parceque, sans cette prohibition, il mènerait d'instinct au second. Voilà pourquoi Dieu, tout en le réprouvant et en le menaçant de ses anathèmes, se montre si facile à le pardonner, dès que le pécheur revenu de son entraînement passager, s'en repent et reprend avec confiance et courage la lutte contre ses faiblesses. Le second genre de désordres, qui consiste en ces fautes plus graves que Dieu a punies par les eaux de déluge et le feu de Sodome, telles que les fautes de l'habitude vicieuse pleinement consentie ainsi que les fautes contre les lois du mariage et les relations naturelles des sexes, provoque à un titre tout spécial les châtiments éternels de Dieu; bien qu'ici encore tant de textes de l'Écriture et notamment le pardon universel accordé à Ninive nous contraignent d'être plus indulgents que la raison ne nous y porterait, et de montrer toujours ouverte, même à ces fautes, la voie de la misericorde et du salut. — Cette distinction faite, nous pouvons affirmer que le second genre de désordres est incomparablement moins étendu que le premier. — p. 255: Mais quand cette passion n'est pas poussée aux extrêmes désordres par la malice réfléchie et persistante de la volonté, elle

Digitized by Google

ſucht C. mit ſehr plauſibeln Argumenten darzuthun, daß die letztere ſittliche Verirrung im Allgemeinen viel weniger verbreitet ſei, als die erſtere. Daraus ſchließt er zur Empfehlung ſeiner Theſe von der größeren Zahl der Auserwählten, daß das Laſter der Unzucht doch wahrſcheinlich nicht ſo viele arme Sünder in's äußerſte ewige Verderben ſtürze, wie manche Rigoriſten annehmen möchten.

Was hat man nun gegen dieſe ganz vernünftige Auffaſſung, welche einerſeits in keinem Punkte mit der katholiſchen Lehre von der Schwere der Unzuchtſünden und deren Strafwürdigkeit im Widerſpruch ſteht, andererſeits in der täglichen Erfahrung der Seelſorger ihre Beſtätigung findet, einzuwenden? Man höre die in den verletzendſten Formen vorgebrachten Anſchuldigungen des Redemptoriſten Godts (a. a. O. S. 167 ff.), welche Deppe kritiklos nachgeſchrieben hat. Zunächſt wird durch Auslaſſungen der Sinn des Textes C.'s entſtellt. Dieſer ſoll geſagt haben, daß Gott zur Verzeihung der ſittlichen Verirrungen dieſer Art ſehr geneigt ſei, wenn es nur nicht zu „Sünden gegen die Natur" komme („i. e. *contra naturam*, si recte intelligo auctorem" Godts). Man läßt alſo den weſentlichſten Geſichtspunkt in der Theorie C.'s aus. Dieſer glaubt nämlich, auf eine große und allgemeine Barmherzigkeit Gottes vertrauen zu können gegenüber Sündern, welche trotz ihrer wiederholten Schwächen doch einen Zuſtand habituellen Widerſtandes gegen das Laſter (un état de résistance habituelle) in ihrem Herzen bewahren, einen Habitus, der allerdings in immer erneuerter reuiger Rückkehr zu Gott ſich kundgeben muß. Godts aber ſchiebt dem Gegner die Anſicht unter, daß auch die Sünder, welche ſich ganz an die Sünde hingeben mit Verkehrung des Willens, begründete Hoffnung auf Gottes überreiche Barmherzigkeit haben können, ſofern ſie nur nicht in die

---

incline Dieu à une immense pitié, parcequ'„il sait la poussière dont l'homme est tiré" et qu'il a mis sa gloire à triompher par l'efficacité supérieure de sa grâce, de toute faiblesse qui n'implique pas de malice réfléchie et persistante. Dieu sait punir de pareilles fautes par une expiation temporelle, suffisamment efficace, dans cette vie ou dans l'autre, sans devoir recourir aux peines éternelles.

Digitized by Google

peccata contra naturam sich stürzen. Also so ziemlich das Gegentheil von dem, was Castelein lehrt!

So wird es denn leicht, gegen die „laxe Moral" des Jesuiten donnern zu können. „An talia docere juvenes non est eis praebere verba ad *excusandas excusationes in peccatis?*" (Godts). Ebenso Deppe: „Trotz des Zusatzes: dès que le pécheur s'en repent et reprend avec confiance et courage la lutte contre ses faiblesses, gibt man durch solche Behauptungen den Jünglingen Veranlassung ad excusandas excusationes in peccatis im Gegensatze zu 1 Cor. 6, 9 und Gal. 5, 19, wo der hl. Paulus unter den vom Himmelreich ausschließenden Sünden ebensowohl die fornicatio als die mollities u. s. w. nennt." Mit Godts fügt dann Deppe hinzu: „Und wo bleibt dann die Achtung vor der propositio 40 ab Alex. VII damnata: „Esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur?" Als ob C. irgendwo auch nur angedeutet habe, daß solche Acte keine oder nur läßliche Sünden seien. Was die Gefahr des Mißbrauches der Worte C.'s seitens lockerer Jünglinge betrifft, so besteht dieselbe ja immer, selbst der einfachen Predigt der Barmherzigkeit Gottes gegenüber, wie der Apostel andeutet: „An divitias bonitatis ejus et patientiae et longanimitatis contemnis" (Röm. 2, 4).

Gegenüber der Behauptung C.'s, daß die sittliche Verirrung der ersten Art nicht einmal absolut verboten sei, sondern nur, weil sie nothwendig zur zweiten Art führen würde (n'est prohibé d'une manière *absolue*, que parceque, *sans cette prohibition, il mènerait au second)*, spielt sich Godts in verblümter Weise als theologischen Censor auf: „Non audeo proferre notam theologicam, quam mereri mihi videtur haec propositio, ne forte peccem contra caritatem; forsan etiam contra prudentiam anticipando judicium superiorum. In mentem mihi revocat (Deppe schreibt: ‚erinnert das nicht an den 48 von Innocenz XI. verworfenen Satz?') hanc 48m damnatam ab Innocentio XI: ‚Tam clarum videtur fornicationem, *secundum se* nullam involvere malitiam et solum esse malam *quia* interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum

Digitized by Google

videatur'." Es wäre beſſer geweſen, G. hätte ſich reiflicher überlegt, ob er nicht viel mehr als gegen die Klugheit und Liebe, gegen die geſunde Logik verſtoße, durch die Anrufung von verurtheilten Sätzen, die mit der Frage gar nichts zu thun haben. Zunächſt redet C. gar nicht von fornicationes; es iſt vielmehr ſehr wahrſcheinlich, daß er an die unter der Jugend leider viel verbreitete Sünde der mollities gedacht habe. Aber auch davon abgeſehen, behauptet denn C., daß dieſe Sünden bloß wegen des poſitiven Verbotes ſündhaft ſeien? Im Gegentheil, er gibt ſogar einen poſitiven Grund an, weßhalb ſie der Natur der Sache nach verboten ſeien. Ueber dieſen Grund kann man vielleicht verſchiedener Meinung ſein. Aber G. ſcheint noch nie darüber nachgedacht zu haben, wie er auf die rein ſpeculative ethiſche Frage antworten würde, weßhalb ſolche Sünden an ſich verboten und ſchwer verboten ſeien und weßhalb es bei ihnen keine parvitas materiae gibt. So geräth er denn in Aufregung, wenn man ſagt, der Grund ſei kein abſoluter, d. h. es begreife ſich nur, daß ſie ſchwer verboten ſeien, daraus, daß die Natur dieſer Acte unter beſtimmten Umſtänden betrachtet werden müſſe, nämlich, wie leicht zu errathen, daß ſie durch ihre Vehemenz zu größeren Exceſſen führen. Wie man immer darüber urtheilen mag, es bleibt in der Anſicht C.'s vollkommen die Wahrheit zu Recht beſtehen, daß die betreffenden Sünden von Gott ſtrenge verboten und mit der ewigen Strafe bedroht ſind und zwar deßhalb, weil ſie in ſich ſelbſt die ratio malitiae tragen. Nirgends zeigt ſich wohl der Mangel an theologiſcher Bildung ſchärfer, als wenn verurtheilte Propoſitionen zu erklären und auf einzelne Fälle anzuwenden ſind.

Wenn C. ſagt, die erſte Art der Verirrung bewege Gott (*elle* incline) zu überaus großer Barmherzigkeit (à une immense pitié), ruft Godts ſein ‚Inauditum!' ‚Hucusque audivimus orationem, jejunium, et eleemosynam flectere Deum; nunc autem haec virtus tribuitur peccato, modo non sit contra naturam.' Und einer ſo thörichten Declamation leiht Deppe noch mehr Nachdruck, indem er ſchreibt: „Die concupiscentia carnis, modo non sit contra naturam, ſollte dieſe tröſtliche Wirkung hervorbringen?! Von den katholiſchen Kanzeln aus hört man wohl,

Digitized by Google

daß die subtractio gratiae efficacis und auch wohl die ewige Verdammniß eine Folge der, wenn auch nicht gerade contra naturam, in Gedanken und Werken bethätigten concupiscentia carnis seien, aber daß dieselbe Gott zu einer immensa misericordia geneigt mache, dürfte man dort, ohne Anstoß zu erregen, nicht lehren." G. und D. meinen wohl, nach der Ansicht ihres Gegners komme jenem beklagenswerthen Zustand des armen Sünders die Wirkung zu, welche dem Verdienste oder dem Gebete eigen ist. Haben sie im Evangelium nie gelesen, daß auch das zeitliche und besonders das geistige Elend Jerusalems den Weltheiland zum Erbarmen, ja zu Thränen bewegt hat? Und wo bleibt das wesentlichste Element in der Theorie C.'s, das seine Gegner fortwährend unterdrücken, der habituelle Widerstand gegen die Sünde, der in wiederholter reuiger Rückkehr zu Gott sich äußert? Kann auch diese habituelle Gesinnung und die daraus entspringenden Acte wiederholter Buße Gott nicht selbst im strengeren Sinne zum Erbarmen geneigt machen?

Den oben citirten Satz C.'s: ‚Dieu sait punir de pareilles fautes par une expiation temporelle, suffisamment efficace, dans cette vie ou dans l'autre sans devoir recourir aux peines éternelles' begleitet Godts mit folgender Exclamation: ‚Ad *horribile hoc assertum* respondeo: omne peccatum luxuriae est mortale de se, seu ex *toto genere suo*' und weiter: ‚peccatum mortale, per poenam temporalem expiari, a catholica doctrina prorsus alienum est.' Und Deppe schreibt getreulich nach: ‚Daß eine Todsünde durch eine zeitliche Strafe gesühnt werden könne, widerspricht der katholischen Lehre. Und was für eine dissolutio morum würde entstehen, wenn man sich einredete, daß die fornicatio und andere peccata *secundum* naturam (sic!) patrata bloß in's Fegfeuer und nicht in die Hölle führen!' Schade, daß diese ganze moralische Entrüstung auf einer gröblichen Mißdeutung oder Entstellung des an sich ganz unverfänglichen Satzes C.'s beruht. Wo sagt denn C., daß Gott die schweren Sünden, als welche selbstverständlich auch die Unkeuschheitssünden gelten müssen, bloß mit zeitlichen Strafen belege? Im Gegentheil, er setzt als selbstverständlich voraus, daß

Digitized by Google

jede schwere Sünde die ewige Strafe verdient, behauptet aber, gestützt auf die allgemeine tröstliche Erfahrung, daß Gott nicht immer die verwirkte ewige Strafe verhängt und besonders einer gewissen Klasse von Sündern gegenüber große Barmherzigkeit walten läßt, indem er ihnen die schwere Schuld und die ewige Strafe erläßt. Indessen bemerkt er mit Recht und ganz im Sinne der katholischen Lehre, daß auch für die nachgelassenen schweren Sünden, wenngleich die ewige Strafe nicht folgt, Gott doch noch zeitliche Strafen in diesem Leben oder im Fegfeuer verhängt und so den Forderungen seiner Gerechtigkeit einigermaßen Genüge thut. Was ist gegen diese Binsenwahrheit einzuwenden? Will H. Deppe vielleicht, daß Gott für jede schwere Sünde gleich das Richtschwert der ewigen Strafe herabfallen lasse? dann wehe allen armen Sündern!

Fügen wir diesen schweren Anklagen gegen die Lehre C.'s gleich noch eine andere an, die ebenfalls die Orthodoxie des Jesuiten verdächtigen soll. „Oefters wird in dem Buche," sagt Deppe, „die salvifica vis bonae fidei ‚du peuple juif', wie überhaupt ‚des non-chrétiens et des chrétiens dissidents' zu stark betont. Wo bleibt dann die in jedem Katechismus dargelegte Lehre de sciendis ex necessitate medii?" (wiederum fast wörtlich aus Godts herübergenommen p. 225 sqq.). In allen Ausführungen C.'s über diesen Punkt ist mir nirgends ein Satz vorgekommen, der irgendwie jene scienda ex necessitate medii außer Acht ließe oder herabminderte, welche der Apostel in der bekannten Stelle des Hebräerbriefes 11, 6: ‚Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit' bestimmt hat. Man kann vielleicht die Auffassung C.'s für zu optimistisch halten, daß die von der wahren Kirche Getrennten, speciell die Heiden, mit jener Leichtigkeit und in jener Ausdehnung diese nöthigsten Heilsbedingungen erfassen, die ihm für die Rettung einer großen Zahl derselben ein hohes Vertrauen einflößen. Aber C. ist ein viel zu gründlich geschulter Theologe, als daß er an der vom Apostel selbst gezeichneten Grundlage für die Heilserlangung irgendwie zu rütteln wagte. Etwas anderes

Digitized by Google

wäre es, wenn sich nachweisen ließe, daß außer den vom Apostel bestimmten Bedingungen noch andere anzunehmen seien. Hierfür aber bringen G. und D. nicht einmal den Versuch eines Beweises vor. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Frage näher einzugehen und es wäre auch ein unnützes Unternehmen, mit Schriftstellern, die so unvollkommene theologische Kenntnisse verrathen, darüber in eine Discussion sich einzulassen.

Zum Schlusse dieses Kapitels über die Orthodoxie des Büchleins C.'s möchte ich bemerken, daß mir in demselben kein Satz aufgefallen ist, der, wenn er im Zusammenhang betrachtet und mit Billigkeit beurtheilt wird, für anstößig gehalten werden könnte. Nur gegen Ende der Schrift findet sich eine Bemerkung, die in ihrem strengen Wortlaute genommen mißverständlich sein könnte. Bezüglich jenes Zustandes der Seele, in welchem man sich vorwiegend durch das Motiv der Furcht vor den ewigen Strafen leiten lassen würde, bemerkt C.: „Aussi longtemps que prédomine dans une âme le mobile de la crainte des châtiments divins, cette âme ne saurait faire un acte de cet amour que Jésus-Christ nous demande, au nom de son amour pour nous" (p. 353). Wollte hier C. wirklich sagen, daß in einem solchen Seelenzustand ein Act der Liebe Gottes unmöglich ist, so wäre das allerdings theologisch unrichtig; es wäre das, um mich so auszudrücken, der umgekehrte Fenelonianismus. Doch der Zusammenhang läßt klar genug erkennen und das Wörtchen ne saurait scheint es anzudeuten, daß der Verfasser nur von der großen Schwierigkeit der Liebesacte in jenem Zustande redet. Die von ihm getadelte Geistesverfassung der vorherrschenden Furcht würde zur Beeinträchtigung und Zurückdrängung der von Christus an erster Stelle verlangten Liebesacte führen. In diesem Sinne sagt auch der Liebesjünger Johannes: *‚Perfecta caritas foris mittit timorem, quoniam timor poenam habet'* (1 Joh. 4, 18).

Ein zweites Kapitel von Einwendungen richtet sich gegen die Auffassung C.'s von den thatsächlichen sittlichen Zuständen, wie sie im Großen und Ganzen, sei es im Heidenthum, sei es unter den christlichen Völkern, hervortreten. Er will nicht annehmen, daß im Heidenthum alles schwarz war. Die große

Digitized by Google

und allgemeine sittliche Verkommenheit, wie sie namentlich von den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte geschildert wird, möchte er möglichst auf die Centren der heidnischen Cultur, auf die großen Städte, einschränken. Um nun einen Anhaltspunkt zur Beurtheilung der sittlichen Verhältnisse des Heidenthums zu erlangen, befragt er die hervorragenden heidnischen Philosophen und kommt zu dem Schlusse, daß die zum Theil sittlich vortrefflichen Lehren derselben auch einen hervorragend sittigenden Einfluß auf das Leben der Völker geübt haben werden. Im Vorbeigehen möge hier die ungehörige Entstellung bemerkt werden, welche Deppe, immer seinem Gewährsmann Godts folgend, an diesen Untersuchungen C.'s vornimmt. „Ich kenne (!) gegen hundert der bedeutendsten kirchlichen Schriftsteller, welche die doctrina communior mit ähnlichen Worten (wie Estius, Molina u. a.) wiedergeben ... Um so mehr wundert es mich, wenn keiner aus diesen Rigoristen Gehör findet, während so viele andere Autoren, nämlich Aristoteles, Anaxagoras u. s. w., recht fleißig zu Rathe gezogen werden." Hat etwa C. bei diesen heidnischen Autoren sich Raths erholt über die Frage nach der Zahl der Auserwählten und nicht vielmehr aus ihnen den sittlichen Zustand ihrer Zeiten kennen lernen wollen? Sollte er vielleicht in dieser Sache die mittelalterlichen Theologen befragen?

In der in Rede stehenden Untersuchung stellt nun C. auch den Satz auf (p. 125): ‚Que le Platonisme constitue une doctrine religieuse *éminemment* moralisatrice.' Das greift Godts auf und schreibt mit unwürdiger Uebertreibung: ‚Éminemment! Nos rigoristae hanc qualificationem unice reservamus Evangelio Christi, nunquam vocabimus, éminemment civilisatrice doctrinam, quae ut Platonismus admittit polygamiam, commendat ebrietatem, proscribit virginitatem, jubet occidere infantes difformes et servos inutiles' (p. 163). D. wiederholt das und verstärkt es noch mit dem Ausruf: „Da muß das Christenthum zurücktreten!" Nun, ich kann doch wohl auch das Gesetz des alten Bundes als hervorragend sittigend betrachten für das israelitische Volk, das Gesetz, von dem der Apostel trotz seiner Unvollkommenheit sagt (Röm. 7, 12): ‚Itaque lex quidem sancta et mandatum

Digitized by Google

sanctum et justum et bonum.' Und doch ist es bekannt, wie das Gesetz sich beispielsweise zur Polygamie und Virginität stellte. Wird dadurch irgend ein Schatten auf das Christenthum geworfen? Wenn man etwas hervorragend gut und sittlich nennt, so ist damit doch keineswegs gesagt, daß es an sittlicher Güte über das Christenthum hervorragt. Haben aber nicht alle christlichen Apologeten anerkannt, daß in der griechischen Philosophie viele hervorragend heilsame Sittenvorschriften enthalten sind, welche den Völkern in der Nacht des Heidenthums als leuchtende Leitsterne dienen konnten auf dem Wege zum Heile?

Hinsichtlich der von C. angestellten Beurtheilung und Abschätzung der sittlichen Zustände unter den *christlichen Völkern* finden zwei Aeußerungen keine Gnade in den Augen seiner Gegner. Die erste betrifft den *Glauben* der sich christlich nennenden Nationen: ‚Le peuple chrétien, pris dans sa masse, croit à Jésus-Christ d'une fois simple, humble, *vive*' (p. 62). Es ist nicht nöthig, hier auf die gewohnten Declamationen Godts' einzugehen (p. 175 sq.). Er nimmt natürlich den Ausdruck ‚vive' im streng theologischen Sinne, um so dem Gegner die Ansicht unterschieben zu können, die große Masse der Christen lebe in einem durch die Liebe lebendigen Glauben, mit anderen Worten lebe beständig in der Gnade Gottes. Und doch geht aus allen Ausführungen C.'s hervor, daß er nur an einen nicht ganz verblaßten, nicht ganz abgestorbenen Glauben denkt, der gegebenen Falls wieder zum eigentlichen Gnadenleben der Seele erweckt werden kann. Hierdurch wird denn auch der von D. vorgebrachte Einwurf hinfällig: ‚Nun, das zeigt sich ja so recht in Frankreich, wo, was ich aus persönlicher Anschauung bezeugen kann, die *Meisten* ihrer Freitags-, Sonntags- und Osterpflicht *gewohnheitsmäßig nicht* nachkommen, und auch in Belgien, wo vielfach ähnliche Zustände zu beklagen sind.'

Es handelt sich aber in der Frage, die zur Discussion steht, wie C. logisch richtig immer betont, nicht darum, wie viele jetzt ihren Pflichten nicht nachkommen, sondern hier speciell darum, ob im Allgemeinen für die Rückkehr der Verirrten und ihr ewiges Heil nicht irgend welche befriedigenden Aussichten vorhanden sind.

Digitized by Google

Wie wenig bedeuten übrigens solche kleinliche Betrachtungen über die Zustände in Frankreich für die große, alles umspannende Untersuchung des sittlichen Zustandes aller christlichen Völker aller Zeiten, woraus die Bilanz der möglichen und wahrscheinlichen Rettung oder Verwerfung derselben gezogen werden soll. Auch C. sind die traurigen religiösen Zustände Frankreichs wohl bekannt, und gerade durch die Fülle des statistischen Materials und durch treffliche Beobachtungen dieser Art zeichnet sich das Buch desselben aus. Aber er beurtheilt die Verhältnisse ruhig und unter den verschiedensten Gesichtspunkten, ohne durch die Wahrnehmung so vieler Mißstände gleich außer Fassung zu gerathen. Ich kann nicht umhin, die lehrreiche und vernünftige Betrachtung, welche er den gegenwärtigen religiösen Zuständen widmet, hier wörtlich wiederzugeben (p. 229): „Vor dreißig Jahren gab es zwar in den leitenden Klassen kleine Gruppen von Freidenkern und Atheisten; aber die Masse des Volkes war unversehrt. Selten waren die angesehenen Familien ohne erste Communion, ohne Katechismus, ohne Taufe und ohne Gott. Selten waren die Todesfälle ohne religiösen Beistand und die Begräbnisse ohne Priester und ohne Gebet. Allein seit einigen dreißig Jahren scheint ein umfassender Plan ausgebildet zu sein, um den gläubigen Völkern ihren Glauben, ihre Hoffnung, ihre Zuflucht zu den Sacramenten und den Heilsmitteln Jesu Christi zu entreißen. Der Atheismus hat seine Schulen, seine Zeitschriften, seine Zeitungen, seine Handbücher, seine Werber, seine geheimen Gesellschaften. Seit zehn Jahren wird der Socialismus, der nur eine ökonomische Theorie und politische Partei sein sollte, fast überall eine geradezu revolutionäre Theorie und Partei sowohl für die religiöse und moralische Ordnung, als für die ökonomische und politische. Hier liegt eine sehr große Gefahr für das Heil der Seelen."

„Immerhin übertreiben wir nicht die Ausdehnung des gegenwärtigen Uebels und besonders nicht die Prognose des zukünftigen. Es liegt in der Natur der radicalen Irrthümer, sich schnell zu entwickeln, aber auch schnell ihren Höhepunkt zu erreichen. Sie wirken wie Gährungsstoffe und ansteckende Krankheiten. Sie machen gewaltsam große Eroberungen, Folgen der Unwissenheit und der

Digitized by Google

Ueberraschung. Aber sie leisten schlechten Widerstand in einem ruhigen und andauernden Kampf gegenüber den geordneten Kräften und der ausdauernden und wachsenden Energie des guten Apostolates. Hoffen wir also, daß die furchterregende Propaganda des Socialismus, der sich stützt auf den brutalen Materialismus und den wissenschaftlichen Positivismus, nicht mehr viel weiter seine Eroberungen ausdehnen wird. Betrachten wir diese Zustände immer als ungeheuerliche Erscheinungen und sparen wir keine Sorgen, keine Anstrengungen, um dieselben auf einen Ausnahmszustand zurückzudrängen. Andererseits aber verstehen wir, dieselben ohne die Verwerfungsurtheile des Rigorismus zu betrachten. Glauben wir, daß diese Kinder, die ohne Taufe und ohne erste Communion aufgezogen worden sind, diese Arbeiter, die gegen die Kirche und ihre Diener gereizt und aufgehetzt sind, oft mehr unglücklich als schuldbar sind. Wenn es uns nicht gelingt, dieselben der Kirche wiederzugewinnen, glauben wir nicht, daß ihre Rettung, wiewohl schwieriger geworden, eine Unmöglichkeit sei für Gott, der immer reich ist an Gnade und Verzeihung."

Ferner erregt C.'s Schätzung des Einflusses, welchen das Laster der Habsucht mit Bezug auf das ewige Loos der großen Masse ausübt, seiner Kritiker schärfste Mißbilligung. Bei Vergleichung der bekannten drei Begierlichkeiten, welche die Hauptquellen der Sünden bilden, der Begierlichkeit des Fleisches, der Augen und der Hoffart des Lebens, kommt C. zu dem Schlußergebniß, daß die zweite, die Habsucht, für die große Masse der Menschen, nicht der Grund der ewigen Verdammniß ist: ‚Alors nous ne coulurons pas, que l'attrait trop grand des biens terrestres est, pour le grand nombre, une cause effective de damnation éternelle' (p. 259). Godts führt dagegen das Urtheil des heil. Alphonsus an. Alium audiamus judicem, et quidem missionarium expertum ac Ecclesiae doctorem. „Tertia porta inferni," inquit S. Alphonsus, „est furtum. Tam multi sunt, qui intrant per eam, quia tam multi pecunias habent quasi suum finem ultimum, tamquam Deum suum." Die Gefährlichkeit dieser Leidenschaft für das ewige Heil wird dann vom hl. Alphons aus der Wahrheit näher beleuchtet, daß bei den

Digitized by Google

Sünden der Ungerechtigkeit eben die bloße Reue nicht genügt, sondern Wiedererstattung gefordert wird. In wörtlicher Uebereinstimmung hiermit ruft D. aus: „Wie Viele betrachten die irdischen Güter als ihr höchstes Ziel, als ihren Gott!" Die Antwort hierauf ist nicht schwer. Der hl. Alphons behandelt eben die Frage, die C. zu lösen sucht, gar nicht. C. wird gewiß nicht leugnen, daß sehr Viele, leider zu Viele ihr ewiges Heil für den schnöden Mammon auf's Spiel setzen und schließlich auch verlieren. Die Frage ist nur, ob diese Verkehrtheit im Allgemeinen so verbreitet ist, daß man sagen könne, ein relativ sehr hoher Procentsatz der Menschheit verfalle dadurch der ewigen Verdammniß. Ich glaube, daß der ruhig denkende Leser, der einige Erfahrung im praktischen Leben erlangt hat, C. beistimmen wird, wenn er behauptet, in geordneten socialen Verhältnissen sei das nicht der Fall. Allerdings muß man da von den theologisch richtigen Voraussetzungen ausgehen, die C. treffend an die Spitze seiner Beurtheilung stellt, welche Sünden dieser Art schwer sind und demgemäß, sofern sie nicht durch Reue und pflichtgemäße Restitution getilgt sind, dem ewigen Verderben zuführen.

Hören wir, wie C. die Sache betrachtet. „Weder die Begierde, noch der Besitz, noch der Gebrauch der zeitlichen Güter können an sich den Weg des Heiles verschließen . . . Die Begierlichkeit der Augen ist also das Uebermaß oder der Mißbrauch in der Begierde, dem Besitze oder dem Gebrauche der irdischen Güter. Jesus Christus hat drei Klassen von Reichen verurtheilt: Diejenigen, welche Reichthümer suchen auf den Pfaden der Ungerechtigkeit; diejenigen, welche ihre Reichthümer genießen mit übertriebener Selbstsucht und mit Härte gegen den Nächsten; diejenigen endlich, welche sich mehr an ihre Reichthümer, als an die himmlischen Güter hängen und diese jenen zu opfern fähig sind. Gewiß ist die unordentliche Begierde nach Reichthum nicht selten. Wer ist davon gänzlich frei in dieser Welt? Eine verschwindende Minorität. Aber erreicht eine solche Begierde bei einer großen Zahl jene äußerste Bosheit und jene ungeheuerliche Verderbtheit, welche das unüberwindliche Hinderniß für das Heil bilden? Nein. Erinnern wir uns dessen, was unser Herr selbst über diese Leiden-

Digitized by Google

schaft gesagt hat. An sich verschließt sie den Weg des Heiles, wenn sie das ganze Herz einnimmt. Aber ‚alles ist möglich meinem Vater'. Die göttliche Gnade kann die mächtigsten Leidenschaften des Menschen überwinden und bessern. In der That, wie viele wohlthätige Seelen gibt es in den reichen Ständen! . . . Nein, die meisten Menschen sind nicht bereit, für eine Hand voll Gold ihre Seele zu verkaufen, und der Besitz dieses Goldes macht sie nicht derartig hart und unmenschlich, daß sie sich weigern, das Elend des Nächsten zu mildern. Indessen gebe ich gerne zu, daß nur eine schwache Minderheit jene zarte Redlichkeit und jene großmüthige Liebe besitzt, welche die Blüthe der christlichen Civilisation bilden. Aber bedenken wir auch, die Reichen bilden im Schoße der Menschheit nur eine sehr kleine Zahl. Die meisten Menschen mühen sich ab, den Schweiß auf der Stirne, um ihren Unterhalt zu gewinnen oder sich eine bescheidene Wohlhabenheit zu sichern. Glaubt man, daß Jesus Christus, der mit so erschütternden Worten gesprochen misereor super turbam, diese Armen zu den ewigen Strafen verurtheilen wird wegen der zu lebhaften Sorge, mit der sie ihre Lage zu verbessern suchen?" (p. 256 sqq.)

Am meisten muß man staunen über eine dritte Reihe von Anklagen, die einige praktische Anweisungen C.'s für den Unterricht des Volkes betreffen. Dahin gehört zunächst die leichtfertige Beschuldigung, welche Deppe gegen die Bemerkungen C.'s über die Verwendung des Motives der ewigen Strafen, namentlich der Feuerstrafen in der christlichen Predigt, vorbringt. Er hat sich offenbar nur an die von Godts aus dem Zusammenhange gerissenen Sätze des Gegners gehalten, ohne dieselben im Original selbst genauer zu prüfen. „Nach der Note p. 308," schreibt D., „soll man ‚en ces temps d'examen et de doute' nicht einmal die Worte gebrauchen ‚le feu de l'enfer, ‚les ténèbres extérieures'. Sie kommen freilich im Evangelium vor, der Heiland selbst spricht von einer gehenna ignis (Matth. 5, 22), von ihren ‚äußersten Finsternissen' (ebend. 8, 12 u. 25, 30), aber ‚évitons de donner comme réelles . . . des descriptions du genre de celles du Coran.' Nun verstehe ich auch die Tragweite des Satzes: ‚Pour mieux comprendre sur ce point

Digitized by Google

l'Évangile . . . interrogeons d'abord le Coran, qui en est la contrefaçon' (p. 304)." Nein, Deppe hat nicht nur den letzten Satz, sondern die ganze Ausführung C.'s recht gründlich mißverstanden.

Man lese zunächst die angezogene Note C.'s auf p. 308 in ihrem vollen Wortlaute: „Quant à la nature des peines représentées par ‚le feu de l'enfer' ou les ‚ténèbres extérieures'. contentons nous de dire que la *principale* est la douleur et les remords causés par la privation éternelle de la félicité surnaturelle du ciel. Cette peine est commune à tous les damnés adultes. A cette peine s'ajouteront des peines sensibles, d'intensité très différente d'après la différence dans la gravité et le nombre des fautes à expier par chacun. En *admettant avec la plupart des Pères*, malgré l'opinion contraire de quelques-uns, que ces peines sensibles proviennent *d'un feu* ou d'une atmosphère embrasée par le rayonement *d'un feu matériel*, nous pouvons nous y représenter tous les degrés de chaleur et de tourment que peut produire un air pénétré à différents degrés des ardeurs du soleil. En ces temps d'examen et de doute, évitons de donner comme réelles et surtout comme étant de foi *les descriptions du genre de celles du Coran. La réalité de ces peines éternelles* bien exposés et démontrée, comme elle résulte des vérités de la foi, est assez terrible pour détourner efficacement du péché tous ceux qui y croient; d'autre part, gardons-nous d'opinions comme celle de M. Mivart."

Wo ist hier gesagt, daß man in der heutigen Zeit des Zweifels nicht einmal die Worte „Feuer der Hölle" und „äußerste Finsternisse" gebrauchen soll? Hält nicht der Autor selbst an der Wahrheit des materiellen Feuers fest und will er nicht, daß die Wirklichkeit dieser Feuerstrafen, „wie sie aus dem Glauben sich ergibt, gut auseinandergesetzt und bewiesen werde", indem er der Hoffnung lebt, eine solche Unterweisung werde alle gläubigen Seelen mit Nachdruck von der Sünde abschrecken?

Aber auch die ganze Anweisung, welche C. für den christlichen

Digitized by Google

Prediger in diesem Punkte gibt, ist nicht nur vollkommen einwandfrei, sondern dürfte von allen mit großem Nutzen gelesen werden. Sie zeichnet, was die vom Prediger zu verwendenden Motive angeht, das Ideal der christlichen Predigt, wie sie sich an den ewig reinen Quellen des Evangeliums und der hl. Schrift, namentlich auch der Paulinischen Briefe, nähren soll. Die Darstellung ist zudem geistreich und hinreißend. Zwei Dinge will C. bezüglich des an sich gewiß schwerwiegenden Motivs der Höllenstrafen vermieden sehen.

Erstens soll der christliche Prediger nicht vorzugsweise und, wie es leider die Gewohnheit mancher Terroristen ist, nicht immer die Höllenstrafen zum Gegenstande seiner Mahnreden, selbst vor dem einfachen Volke, machen. Er zeigt, wie hierin der Geist des Koran wesentlich abweicht von dem Geiste des Evangeliums. Dieses sucht den Menschen zunächst und zumeist durch die Aussicht auf die ewige Seligkeit (vgl. die acht Seligkeiten) und durch die eindringliche Schilderung der Liebe und Güte Gottes zu gewinnen. Im Koran dagegen „befinden wir uns im vollen Terrorismus. Bloß in den 500 ersten Versen des Koran finde ich 55, die der Androhung der Hölle gewidmet sind. Weiterhin nimmt dieses Verhältniß nur zu. Gewisse Suren haben keinen andern Inhalt, als die Hölle und ihre ewigen Strafen" (p. 304). Ist diese Vergleichung zwischen Koran und Evangelium irgendwie für das letztere nachtheilig? Oder ist es nicht etwa der Geist des Evangeliums, mehr durch Liebe und Hoffnung die Herzen zu bekehren und im Guten zu erhalten, als durch die Schrecken der Furcht? Wenn D. den hl. Franz Xaver anführt, der ganz entschieden und beharrlich die Strafen der Hölle eingeschärft habe, obschon sich die Japanesen gegen diese Lehre gewaltig sträubten, kann das etwas dagegen beweisen, daß trotz der Nützlichkeit dieses Motives und seiner besonderen Nothwendigkeit für gewisse Verhältnisse und Zeiten doch die Motive der Hoffnung und Liebe vorzuziehen und dem Evangelium Christi so ganz eigenthümlich sind? Und ist dies nicht auch der Geist der Exercitien des hl. Ignatius, in denen der große Apostel Franz Xaver gebildet wurde? Nach dem Plane der Exercitien soll das Schifflein der Seele vor allem und für ge-

Digitized by Google

wöhnlich mit dem Hauche der göttlichen Liebe seine Segel schwellen, wenn es auch freilich den schweren Anker und die eiserne Kette der Furcht Gottes für die Zeit des Sturmes und der Noth immer in Bereitschaft halten muß.

Zweitens will C., daß man nicht jene Schilderungen in die christliche Predigt aufnehme, die häufig nicht nur übertrieben, sondern auch, weil auf bloßer selbst erfundener und phantastischer Ausschmückung der Wahrheit von der Feuerstrafe beruhend, nicht selten unwürdig sind und eher schaden als nützen. Auch hierin kann der Koran, gerade im Gegensatze zu der Einfachheit des Evangeliums, als abschreckendes Beispiel dienen. „Hundertmal, zweihundertmal ist die Rede vom ‚Feuerbett der Gehenna', von ‚den Feuerdecken, welche die Verdammten einhüllen', von ‚dem kochenden Wasser, das die Verdammten trinken werden', von ‚criminels ayant les pieds et les poings chargés de chaînes, les tuniques revêtues de goudron, traînés le front par terre et le visage enveloppé de feu'" (p. 305). Jeder Vernünftige muß wünschen, daß die christliche Predigt durch solche koranmäßige phantastische Ausmalungen der Feuerstrafen nicht entstellt werde oder doch daß nur in Ausnahmefällen zu solchen Mitteln gegriffen werde. Die Beispiele mancher Heiligen und seeleneifriger Missionäre können dagegen nichts beweisen; sie waren vielleicht manchmal durch besondere Zeitverhältnisse und Anlässe oder auch durch besondere Führung und Erleuchtung Gottes zu einer Predigtweise berechtigt, die keineswegs als das Gewöhnliche und das Ideal der christlichen Predigt zu gelten hat. Sehr wahr ist, was C. sagt, die Wahrheit allein schon des höllischen Feuers, gut erläutert und bewiesen, macht einen erschütternden und heilsamen Eindruck auf die gläubige Seele, und diese Wahrheit soll in der Predigt wie der gewaltige erschütternde Donner nur sozusagen in einzelnen und seltenen Stößen sich vernehmen lassen, während der milde und befruchtende Regen des von Liebe und Hoffnung getragenen Wortes niedergeht.

Deppe bemerkt noch, daß bei C. p. 263 ff. u. 318 „die Leichtigkeit der Bekehrung des Sünders surtout ‚au seuil de son éternité' in einer wenig erbaulichen Weise dargestellt

Digitized by Google

wird. Allerdings kann man sich durch eine contritio *omnino* perfecta in Bezug auf Hölle und Fegfeuer allen Folgen auch des nichtsnutzigsten Lebens entziehen, aber a posse ad esse non valet conclusio." An den getadelten Stellen erörtert nun C. unter Anführung von Worten berühmter Geistesmänner, wie des hl. Franz von Sales, des P. Ravignan, daß man an dem Heile keines, auch des verrufensten Menschen verzweifeln solle. „Der hl. Franz von Sales verbot sogar den ungünstigen Gedanken (wohl das böse Urtheil) über das Heil derjenigen, welche nach einem schlechten Leben ohne Zeichen der Reue sterben. Verurtheilen wir sie nicht, sagte er, unsere Vermuthungen könnten uns täuschen. — Und um diese Wahrheit zu bestätigen, erzählte er, was er einen Prediger über den Tod Luther's hatte sagen hören: Wer weiß, ob Gott in der Stunde des Todes ihn nicht mit seiner wirksamen Gnade gerührt hat?" (p. 264). Was hier unerbaulich sein sollte, ist nicht einzusehen. Es ist nichts anderes als die Gesinnung, die jeder fromme Christ immer in seinem Herzen bewahrt, niemals den Nächsten zu verurtheilen und selbst den anscheinend ungünstigsten Umständen gegenüber niemals über das endliche Schicksal des Sünders sich ein Urtheil anzumaßen.

Ich schließe mit dem Bedauern, daß das Buch C.'s, über dessen eigentliche These von der größeren Zahl der Auserwählten man ja verschiedener Meinung sein kann, eine so ungerechte und lieblose Kritik seitens des P. Godts erfahren, und daß diese Kritik ohne Ueberprüfung und ohne Besonnenheit dem deutschen Publikum wiedergegeben wurde. Eines wenigstens hat Deppe, zu seinem Ruhme sei es gesagt, nicht aus Godts' Auslassungen herübergenommen, die unglaublich gereizten Ausdrücke und die maßlosen theologischen Censuren oder die wiederholten offenen und versteckten Aufforderungen zur Maßregelung seines Gegners, die an die kirchliche Autorität gerichtet sind. Ich will nur aus den Ueberschriften der einzelnen Paragraphen im Buche des Liguorianers eine kleine Auslese dieser Liebenswürdigkeiten bieten. Schon die Eintheilung, nach der er die zum Theil oben berührten nichtigen Anklagen gegen C.'s Buch behandelt, verräth den überreizten Geisteszustand des Verfassers. Er unterscheidet sechs Klassen von

Digitized by Google

„sophismata“ in dem Buche seines Gegners und fügt dann ein Kapitel hinzu mit der Ueberschrift: „Puncta quaedam e doctrina R. P. Castelein deprompta et *quae minime aedificant.*“ Im Einzelnen begegnen wir folgenden Ueberschriften: „Facilitas canonizationis in Ecclesia primaeva. *Inverecundus* loquendi modus R. P. Castelein de priscis Sanctis.“ „*Incredibilis ignorantia* R. P. Castelein et *censorum eius* de Bulla Beatificationis confratris sui B. Baldinucci.“ „Conclusio. Speramus dedisse Rev. Contradictori nostro, saltem pro modulo nostro quam postulavit refutationem ‚savante et précise‘.“ „Magis aedificaret *obtemperare mandato* S. Ignatii, qui decrevit esse sequendam doctrinam *securiorem et magis approbatam.*“ „Item *sequi consilium Leonis XIII.* datum Patribus S. J. de doctrina S. Thomae profitenda et de abstinendo a libidine ‚novarum per speciem progredientis scientiae‘“ u. s. w. Welch eigenthümlichen Eindruck müssen solche Aeußerungen erwecken, wenn, wie oben zum Theil, aber vollkommen hinreichend, nachgewiesen wurde, alle von G. vorgebrachten Anschuldigungen sich auf Entstellung oder Mißverständniß der Sätze des Gegners reduciren oder von falsch verstandenen kirchlichen Entscheidungen ausgehen, um mit Hilfe mehr als eines logischen Schnitzers schlimmster Sorte Folgerungen zu ziehen, die jeder Anfänger in der Theologie sofort als unhaltbar erkennt. Fürwahr, hier haben sich Unwissenheit und Anmaßung verschwistert; ignorantia et arrogantia osculatae sunt.

Eine nähere Beleuchtung der von C. in seinem geistreichen Buche mit Eifer, ja mit einem gewissen Enthusiasmus vertheidigten These von der größeren Zahl der Auserwählten, sowie eine eingehendere Besprechung der von ihm vorgebrachten Argumente will ich auf eine spätere Zeit zurückstellen. Wie ich vernehme, hat der Verfasser eine neue Arbeit schon fertiggestellt, die in einigen Monaten die Presse verlassen wird, in welcher er der kirchlichen Tradition über die Frage durch alle Jahrhunderte nachgeht. Er füllt damit passend eine fühlbare Lücke seiner jetzt vorliegenden Arbeit aus. Wie man auch über den Werth der Aeußerungen der Väter und Theologen in dieser Frage urtheilen mag, welche die

Digitized by Google

Offenbarung, wie es ſcheint, im Dunkel gelaſſen hat, ſo wird man doch einen genauen Ueberblick über die Urtheile derſelben ſehr erwünſcht finden. Die von Godts (p. 37—134) gebotene ordnungsloſe Zuſammenſtellung von Citaten aus Vätern, Theologen und berühmten Predigern, ohne genaue kritiſchen Quellenbelege, ohne Sichtung der Texte, ohne Berückſichtigung des Contextes, ohne Scheidung der hier in Betracht kommenden Theilfragen, iſt wiſſenſchaftlich völlig werthlos und unbrauchbar. Prof. Dr. N.

IX.

Katholiſche und proteſtantiſche Wahrheitsliebe.

Unterſuchung gewiſſer Lehren Liguori's und Gury's über Wahrheitsmittheilung und Eidespflicht.

(Fortſetzung.)

Betrachten wir nun im Einzelnen die angeblich falſch entſchiedenen Gewiſſensfragen, welche nach dem Vorgange von Döllinger und Reuſch in ihrer Geſchichte der Moralſtreitigkeiten der katholiſchen Kirche noch immer dazu benutzt werden, uns Katholiken den Vorwurf unſittlicher und ſtaatsgefährlicher Grundſätze in Bezug auf die Wahrhaftigkeit der Rede und auf die Heiligkeit des Eides zu machen. Ich laſſe das ganze Dutzend dieſer Fälle hier folgen, welche in faſt ſtereotyper Weiſe vorgebracht zu werden pflegen.

A. Liguori.

Theologia moralis ed. Heilig. I. Lib. 4 (al. 3) n. 154: De reo vel teste non legitime interrogato.

Reus aut testis, a judice non legitime interrogatus, potest jurare, se nescire crimen, quod re vera scit; subintelligendo, nescire crimen, *de quo legitime possit inquiri*, vel nescire *ad deponendum*... Item si testis ex alio capite non teneatur deponere, nempe si ipsi constet crimen

Digitized by Google

caruisse culpa; . . . vel si sciat crimen, sed sub secreto, cum nulla praecesserit infamia. Reus tamen vel testis qui legitime a judice interrogatur, nequit ulla aequivocatione uti, quia tenetur justo praecepto superioris parere. . . . Et idem dicendum de juramento in contractibus onerosis, quia alias injuria alteri irrogaretur . . . Excipe in judicio, si crimen fuerit omnino occultum: tunc enim potest, imo tenetur testis dicere, reum non commisisse . . . Et idem potest reus, si non adest semiplena probatio etc., quia tunc judex non legitime interrogat.

In dieſem Kapitel wird zunächſt ausgeführt, daß ein Angeſchuldigter oder ein Zeuge, welcher von dem Richter in ungeſetzlicher Weiſe verhört werde, nicht verpflichtet ſei, Rede zu ſtehen, alſo unter Umſtänden auch berechtigt ſei, ſich einer doppelſinnigen Redeweiſe zu bedienen und dieſelbe zu beſchwören (z. B. se nescire crimen, quod re vera scit, subintelligendo, nescire crimen, de quo legitime possit inquiri, vel nescire ad deponendum).

Ebenſo verhalte es ſich — vorausgeſetzt, daß ein Zeuge nicht aus einem anderen Grunde zur Zeugnißabgabe verpflichtet ſei — in dem Falle, wo der Zeuge mit Beſtimmtheit wiſſe, daß die Strafthat jeder Schuld entbehre, oder wenn der Zeuge zwar von einer Strafthat wiſſe, aber unter dem Siegel des Geheimniſſes, während keinerlei Infamie vorausgegangen ſei.

Werde aber der Angeſchuldigte oder Zeuge in geſetzmäßiger Weiſe verhört, ſo dürfe er ſich keiner Zweideutigkeit irgend welcher Art bedienen, weil er dann gehalten ſei, dem berechtigten Verlangen ſeines Vorgeſetzten zu gehorchen (nequit ulla aequivocatione uti, quia tenetur justo praecepto superioris parere).

Ebenſo — nämlich daß keinerlei Zweideutigkeit gebraucht werden dürfe — verhalte es ſich mit dem Eide bei belaſtenden Verträgen, da ſonſt dem Vertragsgegner Unrecht zugefügt werde. Dagegen dürfe, ja müſſe ein Zeuge ausſagen, daß der Angeſchuldigte die Strafthat nicht begangen habe, wenn dieſelbe ganz und gar eine geheime (crimen omnino occultum) ſei; und ebenſo könne

Digitized by Google

der Angeschuldigte aussagen, sofern keine halbe Beweisführung vorliege (si non adest semiplena probatio).

Wie aus dem Gebrauche der technischen Ausdrücke: crimen occultum, infamia praecedens, semiplena probatio etc. hervorgeht, hat Liguori hier die Proceßverhältnisse des gemeinen Rechts im Auge, nicht die heutigen Proceßgesetze, was sich übrigens in Anbetracht der Zeit, in der er schrieb, ja schon von selbst versteht.

Zieht man die Normen des gemeinen Proceßrechts in Betracht, so ist nicht nur das geltend gemachte allgemeine Princip, sondern es sind auch die aufgeführten Beispiele sämmtlich juristisch und moralisch unanfechtbar.

Daß man einem Beamten gegenüber nur insoweit zum Gehorsam verpflichtet ist, als derselbe kraft seines Amtes handelt, versteht sich von selbst. Handelt der Beamte nicht in Ausübung seines Amtes, so ist er eben nur Privatperson. So hat auch ein Richter nur insoweit das Recht auf unbedingte Wahrheitsmittheilung, als er kraft seines Amtes und innerhalb der ihm durch dasselbe gezogenen Schranken sein Fragerecht ausübt.

Nach gemeinem Proceßrecht durfte nun der Richter einen Angeschuldigten nur dann nach der Strafthat fragen, wenn entweder manifesta indicia oder infamia praecedens oder eine semiplena probatio vorlagen.

Dabei war noch vorgeschrieben, daß die indicia manifesta — plura, expressa et perfecta und die infamia praecedens eine vera, gravis et determinata sein mußte. Auch darüber, wann eine probatio als semiplena zu betrachten sei, existirten genaue Vorschriften. Stellte nun der Richter an einen Angeschuldigten über die ihm zur Last gelegte That Fragen, ohne daß wenigstens eines dieser drei Erfordernisse vorlag, so war die Untersuchung eine inquisitio non juridica vel non legitima und es galt das Princip: Si judex non inquirit legitime, inquirit temere et ut persona privata, ac proinde non facit publica potestate; reus ergo non tenetur respondere sed potest uti jure suo, quod habet, conservandi privatam famam, non minus quam si quis alius de populo eum temere

Digitized by Google

interrogaret. Das heißt: Wenn der Richter nicht auf Grund des Gesetzes die Untersuchung führt, so macht er sich einer Gewaltsüberschreitung schuldig; er handelt dann als Privatperson, nicht mehr kraft öffentlicher Vollmacht; der Angeschuldigte ist also auch nicht verpflichtet, ihm Rede zu stehen, sondern kann von dem ihm zustehenden Rechte, seinen guten Ruf zu wahren, Gebrauch machen, gerade so, als ob irgend Einer aus dem Volke ihn vorwitzig gefragt hätte.

Gegen vorwitzige, unberechtigte Fragen schützt man sich nun entweder dadurch, daß man die Auskunft verweigert oder, falls dies im Einzelfall nicht angeht oder nicht ausreicht, dadurch, daß man eine doppelsinnige Redewendung gebraucht. Es gelten dann die allgemeinen Regeln über die Erlaubtheit bezw. Verpflichtung zur Anwendung doppelsinniger Ausdrücke.

Aehnlich wie gegenüber dem Angeschuldigten, war im gemeinen Proceß auch gegenüber dem Zeugen das Frage- und Untersuchungsrecht des Richters an gewisse Voraussetzungen gebunden.

Waren zur Befragung des Angeschuldigten manifesta indicia oder infamia praecedens oder semiplena probatio erfordert, so war zur Befragung eines Zeugen erforderlich, daß manifesta indicia und infamia vorlagen.

Man unterschied im Strafverfahren zunächst zwischen Accusativproceß und Inquisitionsproceß.

Das Accusativverfahren hatte statt, wenn ein Ankläger auftrat, der die Anschuldigung erhob und durch Zeugen zu beweisen sich erbot. Das Inquisitionsverfahren fand von Amtswegen statt. Im Anklageverfahren hatte der Richter unbeschränktes Fragerecht, da die Erfordernisse desselben, manifesta indicia und infamia praecedens, eben durch die Klageerhebung von selbst gegeben waren. Anders im Inquisitionsverfahren. So lange hier noch nicht manifesta indicia und infamia vorlagen, z. B. so lange nur dunkle Gerüchte über ein stattgehabtes Verbrechen umgingen ohne bestimmte Anhaltspunkte für die Thatsachen selbst oder für die Thäterschaft eines bestimmten Menschen, so lange war der Richter nicht berechtigt, eine inquisitio specialis et determinata,

Digitized by Google

d. h. eine gegen eine bestimmte Person gerichtete Strafuntersuchung zu führen.

Er hatte daher auch so lange kein Recht, Jemanden als Zeugen über die Thäterschaft eines bestimmten Menschen zu vernehmen. That er es dennoch, so war dies eine Gewaltsüberschreitung, und Derjenige, den er so unberechtigter Weise zur Zeugnißabgabe gegen seinen Mitmenschen zwingen wollte, hatte keine Verpflichtung, Rede zu stehen, sondern das Recht, den guten Ruf seines Mitmenschen gegen diesen ungesetzlichen Gewaltact des Richters zu schützen, event. durch Anwendung doppelsinniger Ausdrücke.

Auch wenn der Richter nur eine inquisitio generalis führte, sei es, daß er ein edictum publicum, eine öffentliche Aufforderung erließ, es solle sich melden, wer etwas von einem begangenen Verbrechen wisse, oder daß er eine Untersuchung im Allgemeinen gegen Unbekannte führte, war — wenn nicht besondere Gründe zur Anzeige oder Zeugnißabgabe vorlagen — eine Zeugnißpflicht nur gegeben, wenn manifesta · indicia und infamia praecedens vorlagen, d. h. wenn das Verbrechen offenkundig und ein gewisses infamirendes Gerücht vorausgegangen war. Diese Offenkundigkeit und dieses infamirende Gerücht wurden im Allgemeinen dann als vorhanden angenommen, wenn mehr als vier Personen von der Thatsache des Verbrechens bezw. von der Person des Thäters wußten. So lange dies nicht der Fall, war also Niemand — wenn nicht im Einzelfalle besondere Gründe vorlagen — zur Abgabe des Zeugnisses verpflichtet.

Aus diesen Grundsätzen des gemeinen Proceßrechtes erklären sich die moralischen Entscheidungen Liguori's sehr einfach.

War die Strafthat ein crimen omnino occultum, so fehlte es ebensowohl an dem Erforderniß der manifesta indicia, als an dem der infamia praecedens; der Zeuge war also nicht gehalten, Rede zu stehen. Ebenso wenig, cum nulla praecesserit infamia. Eine Mittheilung sub secreto blieb sonach bindend, so lange das secretum nicht durch infamia praecedens gegenstandslos geworden war. Auch dann, wenn der Zeuge bestimmt wußte, daß die Strafthat jeder Schuld entbehrte, also bestimmt wußte, daß sie eigentlich gar keine Strafthat war, sondern nur dem

Digitized by Google

äußeren Scheine nach als solche gelten konnte, z. B. es wurde ein Erschlagener auf der Straße gefunden und Jemand, der Zeuge der That war, wußte mit Bestimmtheit, daß sie im Stande wahrer Nothwehr vollbracht worden war, so hatte auch dieser Zeuge an sich weder das Recht noch die Pflicht, Rede zu stehen, falls er nicht, wie Liguori richtig hinzufügt, aus einem anderen Grunde verpflichtet war, Zeugniß zu geben, z. B. falls ein Unschuldiger in die Sache verwickelt wurde und aus dem Verdacht befreit werden mußte. Ebenso war auch ein Angeschuldigter, so lange eine halbe Beweisführung gegen ihn nicht gelungen war, nicht verpflichtet, ein Geständniß abzulegen.

In den modernen Proceßordnungen sucht man die Ausgleichung zwischen dem Interesse des Staates an der Bestrafung von Verbrechen und dem privaten Rechte des Einzelnen auf Wahrung seiner noch nicht zerstörten äußeren Ehre in anderer Weise herbeizuführen.

Was das Verhör des Angeschuldigten selbst angeht, so hat man dem Richter jedes Fragerecht nach dem Verbrechen oder der Thäterschaft vollständig genommen. Die einzige Frage, welche ein Richter an einen Angeschuldigten heute stellen darf, ist die Frage, ob er etwas auf die Beschuldigung bezw. Anklage erwiedern wolle oder ob er etwas zu erklären habe. Straf-Pr.-O. § 136 Abs. 1, § 256.

Auch die Zeugnißpflicht ist heute nach ganz anderen Gesichtspunkten geordnet. Es kann also von den Unterscheidungen des Gemeinen Proceßrechtes, welche Liguori vorschweben, keine Rede mehr sein.

Dazu kommt, daß wir überhaupt das ganze Inquisitionsverfahren nur noch im vorbereitenden Verfahren haben. Unser heutiger Strafproceß ist wesentlich Accusativproceß; der Staatsanwalt als öffentlicher Ankläger erhebt die Klage, schafft die Beweismittel zur Stelle, ladet die Zeugen ꝛc. Es gelten also für unsere heutigen Strafverfahren die Regeln des Accusativprocesses, wenn man die alten Kunstausdrücke anwenden will; es liegen stets manifesta indicia und infamia praecedens vor. Mit anderen Worten: Die Regeln, welche Liguori ange-

Digitized by Google

sichts des Inquisitionsprocesses des Gemeinen Rechtes und für das Fehlen seiner juristischen Erfordernisse aufgestellt hat und aufstellen mußte, sind heute gegenstandslos geworden und demnach seine Entscheidungen für unsere heutigen Verhältnisse insoweit nicht mehr zutreffend.

Dagegen nicht gegenstandslos geworden ist das allgemeine Princip, von dem Liguori ausgeht, wonach ein Richter nur dann kraft staatlicher Autorität handelt, wenn er auf Grund des Gesetzes und innerhalb der ihm durch dasselbe gezogenen Schranken verfährt. Andernfalls ist er nur Privatmann und muß sich gefallen lassen, daß Angeschuldigter wie Zeugen die daraus sich ergebenden Consequenzen ziehen.

Im Einzelfalle wäre es nämlich auch heute noch nicht unmöglich, daß ein Angeklagter oder Zeuge non legitime verhört würde. Man denke an den Fall, daß ein Untersuchungsrichter seine Stellung dazu mißbrauchte, reine Neugierfragen, die mit der Untersuchung gar Nichts zu thun haben, also gesetzlich absolut unzulässige Fragen an einen Beschuldigten oder Zeugen zu richten. Es kann Niemanden einfallen, einem Zeugen oder Angeschuldigten zuzumuthen, sich von einem gewissenlosen Beamten in solcher Weise mißhandeln zu lassen. Zum „verfassungsmäßigen Gehorsam" sind die Staatsbürger auch nach unserem heutigen Recht nur verpflichtet gegenüber einer rechtmäßigen, d. h. gesetzmäßigen Ausübung des Amtes. Gegenüber einer unrechtmäßigen Amtsausübung seitens eines Beamten, also auch seitens eines Richters, ist Jeder zum passiven, ja sogar unter Umständen zum activen Widerstand berechtigt. Dieser Widerstand bestünde hier in der Vorenthaltung der Wahrheit, nöthigenfalls durch Gebrauch einer zweideutigen Rede.

Nach dem Gesagten wird es jedem Unbefangenen klar sein, was von dem Verfahren der Herren Döllinger und Reusch zu halten ist, die es mit ihrem wissenschaftlichen und moralischen Gewissen vereinbar hielten, in ihrem bekannten Werke: Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche, die erwähnten Entscheidungen Liguori's bezüglich der Zeugen und Angeklagten ohne irgend welchen Hinweis auf deren Stellung im damaligen Recht anzuführen und so bei der

Digitized by Google

Mehrzahl ihrer Leſer den Glauben zu erwecken, es handle ſich um die Verhältniſſe des heutigen Proceſſes.

II. L. 4. n. 159. De debitore, qui alias non tenetur.

Qui mutuum accepit, sed postea satisfecit, potest negare, se accepisse mutuum, subintelligens, ita, ut debeat solvere . . . Sic pariter, si quis fuerit coactus ad matrimonium, potest judici asserere etiam cum juramento, se non contraxisse, scil. libere, ut par erat... Idem ait (Sporer) de eo, qui irrita sponsalia inivit. Pariter qui matrimonium promisit, sed inde non teneatur ad illud, potest negare promissionem, scilicet, ut ex illa teneatur . . . Qui non tenetur ad gabellam, potest respondere, se nihil ferre, scilicet, ex quo gabellam debeat . . . Qui venit de loco falso putato infecto, potest negare, se venire ex illo, scilicet ut pestilenti, quia haec est mens custodum . . . Imo hoc admittunt Tol. Less. et alii plures ap. Spor. etiamsi ille celeriter transisset per locum infectum, modo sit certus nil se luis contraxisse, quia possit intelligi, non venisse eum, ut ab ipso periculum sit timendum: sed huic ego non omnino acquiesco. Admittunt etiam Salm. dict. loc. n. 141. cum Bus. quod, si quis a fure vi obligetur ad promittendam pecuniam cum juramento, possit subintelligere: Dabo, si tibi debuero, secluso juramento; quia dicunt, promissionem illam ex circumstantiis posse admittere talem amphibologiam. Pariter uxor, cui constet matrimonium esse nullum, potest judici, vel confessario, qui alias non vellet eam absolvere, promittere cum juramento, se cohabitaturam cum viro, etsi non intendat, intelligens de cohabitatione licita. Salm. loc. cit.

Die ganze Nr. 159 handelt, wie aus der einzelnen Fällen beigefügten Begründung (ut par erat; quia haec est mens) hervorgeht, mit Ausnahme zweier von Liguori nur referirter, aber nicht acceptirter Löſungen anderer Antoren, von der Frage, ob es erlaubt ſei, eine zwar formell oder dem Buchſtaben nach unrichtige Antwort zu geben, wenn dieſelbe materiell richtig iſt, d. h. der Wahrheit im Sinne der Frage entſpricht, welche geſtellt worden iſt.

Digitized by Google

Die Frage wird — wie selbstverständlich — bejaht. Als Beispiele werden angeführt:

Ein Reisender wird von Zollbeamten gefragt, ob er nichts bei sich habe? Die Beamten wollen damit sagen, ob er nichts Zollpflichtiges bei sich habe. Der Reisende antwortet lakonisch: Nein! obschon er vielleicht Vieles bei sich hat. Trotzdem hat er nicht gelogen, falls er nichts Zollpflichtiges bei sich hat; denn das war der Sinn der Frage der Beamten.

Ein Reisender kommt aus einer Gegend, die man irrthümlich für verseucht hält, obschon thatsächlich dort gar keine Krankheit herrscht; er kann leugnen, daß er von dort, nämlich von einer verseuchten Gegend, komme, *quia haec est mens custodum*, fügt Liguori ausdrücklich bei; er setzt also voraus, daß dies der Sinn der Frage war; er sagt nicht, der Gefragte habe das Recht, der Frage diesen Sinn unterzulegen.

Man hebt folgende Fälle aus dieser Nr. 159 als besonders bedenklich hervor.

Wer ein Darlehen empfangen, aber später zurückbezahlt hat, kann in Abrede stellen, ein Darlehen empfangen zu haben, indem er darunter versteht: ein Darlehen, das er noch zurückzuzahlen habe.

Die Entscheidung ist jedoch durchaus richtig, falls man nur darunter versteht, was einzig damit gesagt sein soll.

Wer gefragt wird, ob er nicht am 1. Januar 1898 ein Darlehen empfangen habe, kann allerdings nicht leugnen, auch wenn er das Darlehen zurückgezahlt hat; sondern er kann nur die Einrede der Zahlung machen und durch sie begründen, daß er nichts mehr schulde. Ebenso wer gefragt wird, ob er nie vom Gläubiger ein Darlehen empfangen habe.

Von solchen Fällen redet aber Liguori nicht. Er sagt nur: Wem nach erfolgter Rückzahlung eines empfangenen Darlehens schlechthin ohne nähere Bestimmung und Bezeichnung ein Darlehen abverlangt werde, könne in aller Wahrheit sagen: Ich habe kein Darlehen erhalten. Liguori setzt also voraus, daß der Sinn der Frage sei: Schuldest du mir nichts mehr auf Grund eines Darlehens? Und der Sinn der Antwort ist: Nein, ich schulde dir aus einem Darlehen nichts mehr.

Digitized by Google

Die Antwort ist also durchaus dem Sinn der Frage entsprechend.

Auch der andere Fall, den man aus Nr. 159 hervorhebt, ist unter der gleichen Voraussetzung durchaus unverfänglich. Es wird Jemand gefragt, ob er eine Ehe geschlossen habe — vielleicht vor Gericht auf seinen Eid, z. B. vor seiner Vernehmung als Zeuge bei Abhör seiner Personalien. Eigentlich will der Richter nur wissen, ob der Zeuge ledig oder verheirathet sei. Der Zeuge hat nun zwar eine Ehe geschlossen oder richtiger gesagt: schließen wollen, dieselbe war aber nichtig, z. B. erzwungen. Da er erkennt, welchen Sinn die Frage eigentlich hat, so sagt er einfach: Nein, ohne sich selbst, den Gerichtshof und die Verhandlungen durch eine langathmige Auseinandersetzung darüber aufzuhalten, daß er zwar einmal eine Ehe formell *geschlossen*, daß dieselbe aber materiell nichtig gewesen sei ꝛc. Alle Betheiligten würden andernfalls einem solchen Pedanten zurufen: „Aber, lieber Freund, halten Sie uns doch nicht mit solchen Erzählungen auf; das wollten wir ja gar nicht wissen; Sie sollen uns Ihre Personalien angeben, d. h. sagen, ob Sie verheirathet sind oder nicht, und wenn der Herr Präsident auch die Frage nicht ganz genau gestellt hat, so wissen Sie doch, was eigentlich gemeint ist."

Liguori handelt in diesen Beispielen von jenen im Leben sehr häufig vorkommenden Fällen *ungenauer Fragestellung*, bei denen der Gefragte den Sinn der Frage erkennt und nun bei der Antwort, der ungenauen Form der Frage sich anschließend, eine an sich zwar ungenaue Antwort gibt, deren ungenaue Form jedoch den Sinn der Antwort ebenso wenig stört, wie die ungenaue Form der Frage den Sinn der Frage gestört hat. Es kann deßhalb trotz der Unrichtigkeit der Form von einer Unrichtigkeit der Gedankenmittheilung, also von einer Unwahrheit, keine Rede sein.

III. L. 4. n. 156. An reus capitalis teneatur crimen confiteri?

Reus legitime interrogatus potest negare crimen etiam cum juramento, si grave damnum ex confessione ipsi imminet, est sententia satis probabilis.

Digitized by Google

Wie ich bereits sub I ausgeführt habe, war nach gemeinem Proceßrecht der Angeſchuldigte erſt dann verpflichtet, dem Richter über ſeine Strafthat Rede zu ſtehen, wenn entweder manifesta indicia oder infamia praecedens oder semiplena probatio vorlagen; erſt dann wurde er legitime gefragt.

Die Moraliſten legten ſich nun die Frage vor, ob man einem Angeſchuldigten, gegen den z. B. halbe Beweisführung vorlag, auf Grund dieſer poſitiven Geſetzesbeſtimmungen die Gewiſſenspflicht auflegen könne, ſein Verbrechen zu geſtehen, falls Todesſtrafe, Verbannung, Galeerenſtrafe und derartiges in Ausſicht ſtehe.

Sie entſchieden ſich für die Verneinung, indem ſie geltend machten: da der Staat weder die Aufgabe noch ein Intereſſe daran habe, alle Verbrechen zu beſtrafen, ſondern es für die ſtaatliche Ordnung genüge, nur diejenigen Verbrechen zu ſtrafen, deren Beweis voll erbracht ſei, ſo könne der Geſetzgeber weder das Recht noch die Abſicht haben, auch in Fällen, wo ſo hohe perſönliche Güter auf dem Spiele ſtänden, eine ſolche weitgehende Verpflichtung dem Angeklagten aufzuerlegen. Dieſer könne alſo in ſolchem Falle, wenn nöthig, eine zweideutige Antwort geben.

Nach unſeren modernen Proceßgeſetzen iſt überhaupt Niemand mehr verpflichtet, ein Geſtändniß abzulegen. Das Fragerecht des Richters gegenüber dem Angeklagten iſt auf die Frage beſchränkt, ob er etwas auf die Beſchuldigung erwiedern wolle oder etwas zu erklären habe. Man hält es heutzutage für geradezu widernatürlich, einem Menſchen zuzumuthen, in der Oeffentlichkeit ſein eigener Ankläger zu werden und zwar nicht nur bei Kapitalſachen, ſondern bei jeder auch der geringſten Sache, ſo daß alſo der Fall, den Liguori hier beſpricht, heute überhaupt nicht mehr vorkommen kann.

IV. L. 4. n. 709. Quid si quis contrahat sine animo contrahendi?

Die Stelle lautet bei Liguori wörtlich: Quaeritur 2 an, si quis externis signis contraheret, sed sine contrahendi animo, in conscientia teneretur ad contractum? Resp. negative ex communi . . . Excipe, nisi in aliquo contractu oneroso alter contrahens jam partem suam praestiterit;

Digitized by Google

tunc enim teneris tu implere tuam, etiam si ficte promiseris, juxta dicta de stupratore ficte promittente matrimonium, vide dicta n. 642.

Döllinger und Reusch a. a. O. I. S. 446 lassen Liguori einfach sagen: „Wer äußerlich einen Contract abschließt, ohne die Absicht zu contrahiren, ist im Gewissen an den Contract nicht gebunden (falls nicht etwa der andere Theil die von ihm übernommene Verpflichtung schon erfüllt hat)."

Die Ansicht Liguori's wird in dieser Uebersetzung zwar nicht absolut falsch, aber doch mißverständlich und unvollständig wiedergegeben, namentlich deßhalb, weil der Leser nicht erfährt, daß Liguori zum Verständniß seiner Entscheidung auf die vorausgehende Nr. 642 verweist, was von wesentlicher Bedeutung ist.

Die Entscheidung ist nämlich durchaus richtig; zu ihrem Verständniß aber ist Folgendes zu beachten: Ein Vertrag ist die übereinstimmende Willenserklärung Mehrerer gemäß der bekannten Definition: conventio vel pactum est duorum vel plurium in idem placitum consensus, signo externo manifestatus. Beim Vertrag gilt also dasselbe, was von jeder Willenserklärung gilt; die Erklärung muß der Ausdruck des Willens sein; Wille und Erklärung müssen übereinstimmen. Andernfalls ist die scheinbare Willenserklärung in Wahrheit keine Erklärung des Willens.

Diese Nichtübereinstimmung zwischen Wille und Erklärung kann verschiedene Gründe haben; sie kann bewußt oder unbewußt, beabsichtigt oder nicht beabsichtigt, verschuldet oder nicht verschuldet sein. Je nachdem sind die Wirkungen einer solchen Divergenz verschieden. Die Schule unterscheidet bekanntlich neben den zahlreichen Arten des Irrthums und der unrichtigen Uebermittlung der Erklärung hauptsächlich vier Fälle: Mentalreservation, Exemplification, guter und böser Scherz und Simulation. In all diesen Fällen wird äußerlich ein Vertrag abgeschlossen, ohne die Absicht zu contrahiren.

Hat Jemand schuldhafter Weise eine solche Divergenz hervorgerufen, sei es absichtlich oder aus Fahrlässigkeit, so haftet er dem Vertragsgegner für den Schaden, falls dieser ohne eigene Schuld

Digitized by Google

auf die Richtigkeit der Erklärung vertraute, mindestens im Umfang des sog. negativen Vertragsinteresses. Aber auch in diesem Falle gilt das Princip: Aus dem Vertrag als solchem wird nicht gehaftet, denn ein gültiger Vertrag ist nicht zu Stande gekommen.

Dies und nichts Anderes sagt Liguori an der incriminirten Stelle, und es ist vollständig unerfindlich, was Irrthümliches oder Anstößiges darin enthalten sein soll. Liguori trägt hier die Lehre vor, welche in allen juristischen Lehrbüchern steht und von allen Juristen täglich praktisch gehandhabt wird. Es ist das alte Princip vom sog. Willensdogma, welches den verpflichtenden Grund der Willenserklärungen, also auch der Verträge, in dem Willen, nicht in der Erklärung findet.

Daß trotz der Ungültigkeit eines solchen Scheinvertrages eine Verpflichtung eintreten kann, die dann aber eine Haftung für den Schaden, nicht eine Verpflichtung aus dem Vertrage ist, wiederholt Liguori an dieser Stelle nicht, weil er es schon früher in Nr. 642 gesagt hat.

Diese Haftung bringt es bisweilen mit sich, daß der Betreffende trotz der Nichtigkeit des Vertrags genau das leisten muß, was er ungültig versprochen hat. Es kommt dies daher, daß häufig der volle Schadenersatz, wofür der Betreffende haftet, nicht anders geleistet werden kann als dadurch, daß er erfüllt, was er versprochen. Dies ist insbesondere oft der Fall bei Schwängerung nach fingirtem Eheversprechen. Auf Grund des ungültigen Eheversprechens entstand keine Heirathspflicht, aber aus dieser Täuschung und der darauf folgenden Schwängerung entstand eine Schadenersatzpflicht. Dieser Schadenersatzpflicht kann nun in der Regel nicht anders vollständig entsprochen werden, als durch die Heirath. Also muß trotz des ungültigen Versprechens die Ehe abgeschlossen werden, falls dies im Uebrigen möglich ist.

So nach den Grundsätzen der Moral, wie sie von Liguori durchaus korrekt und mit aller nur wünschenswerthen Klarheit vorgetragen werden. Zu allem Ueberfluß wird ausdrücklich in Nr. 642 auf Nr. 709 und in Nr. 709 auf Nr. 642 verwiesen, so daß selbst für einen oberflächlichen Leser, wenn er nur überhaupt sehen will, absolut klar ist, daß in Nr. 642 von der Schadenersatzpflicht

Digitized by Google

infolge eines fingirten Verſprechens oder Vertrages und in Nr. 709 nur von der Frage nach der Gültigkeit eines fingirten Vertrags an ſich die Rede iſt und daß die Mentalreſervation bei Verträgen als abſolut unzuläſſig verworfen wird.

Es heißt in Nr. 642 wörtlich: Quaeritur I. An, qui per fictam promissionem matrimonii copulam extorserit a virgine, teneatur eam ducere? Prima sententia dicit, eum non teneri, sed satisfacere, si damnum reparet eam dotando. Es folgen die Autoren und die für dieſe Meinung geltend gemachten Gründe.

Dann fährt Liguori fort: *Secunda sententia tamen communis omnino tenenda docet, ipsum obligari ad matrimonium.* Es folgen dann wieder zunächſt die Autoren und die Begründung aus dem poſitiven Recht.

Sodann heißt es: Melius autem nostra sententia probatur rationibus intrinsecis. Ratio 1. est, quia aliter, si deflorator virginem deceptam non ducat, numquam ei reddet aequale, nec damnum adaequate reficiet. Ratio 2. quia in contractibus innominatis, do ut des, facio ut facias, quando alter ex sua parte implevit, tenetur alter implere ex justitia, quamvis ficte contraxerit. *Ut enim humanum commercium recte servetur ob bonum commune, ipsum jus naturae exigit, ut omnis fraus a contractibus absit, et propterea obligat decipientes, ut in poenam suae fraudis teneantur, ita reddere omnino indemnes proximos deceptos ac si nulla fraus intercessisset.* Unde sicut in aliis contractibus, quando res non est integra, tenetur ex. gr venditor tradere domum venditam, pro qua pretium jam accepit, quamvis ficte contraxerit, juxta communem sententiam, quam referemus de contract. Nr. 709. Ita in casu praesenti deflorator etiam si aliunde posset damnum resarcire, tenetur omnino matrimonium promissum contrahere.

Alſo genau die Grundſätze, die oben entwickelt wurden. Ja Liguori geht ſogar im Schlußſatz noch darüber hinaus, indem er den Deflorator zur Erfüllung des fingirten Eheverſprechens

Digitized by Google

verpflichtet, selbst wenn er den Schaden auf andere Art gut machen könnte.

Damit vergleiche man nun, was Döllinger und Reusch aus dieser Lehre Liguori's gemacht haben, indem sie einfach die Nr. 642 wegließen und nur die Nr. 709 citirten.

Werfen wir einen flüchtigen Blick auf das neue deutsche Bürgerliche Gesetzbuch, so finden wir dort dieselben Grundsätze, wenn auch mit einigen Modificationen. Der nur äußerliche Geschäftsabschluß ohne die innere Absicht bewirkt auch hier im Allgemeinen Ungültigkeit des betreffenden Geschäfts. Bei Irrthum und Unrichtigkeit der Uebermittlung ist diese Ungültigkeit aber nicht mehr, wie im Römischen und Gemeinen Recht als Nichtigkeit, sondern als Anfechtbarkeit konstruirt, d. h. sie tritt nicht ipso jure ein, sondern muß geltend gemacht werden, B. G. B. § 119 und 120. Im Falle der Simulation, des Scherzes und der Exemplification bleibt es bei der seitherigen Nichtigkeit. B. G. B. § 117 und 118. Im Falle der Mentalreservation wird unterschieden: Hat derjenige, dem gegenüber die Erklärung erfolgte, den Vorbehalt gekannt, so ist die Erklärung nichtig; hat er denselben nicht gekannt, so wird die Erklärung als ernsthafte behandelt; der Einwand der Mentalreservation wird nicht beachtet. B. G. B. § 116.

V. L. 4 n. 643 wird die Frage erörtert, ob derjenige, welcher ein Mädchen deflorirt, nachdem er ihm, ohne daß es ihm Ernst war, die Ehe versprochen, auch dann verpflichtet sei, das Versprechen zu erfüllen, wenn er bedeutend vornehmer und reicher sei als das Mädchen, und zwar: a) wenn das Mädchen den Standesunterschied gekannt, b) wenn es ihn nicht gekannt habe; c) ob der Deflorator, wenn das Mädchen die Unaufrichtigkeit des Versprechens erkennen konnte, wenigstens zum Schadenersatz verpflichtet sei.

Liguori führt die verschiedenen Meinungen, ihre Autoren und Gründe an und hält seinerseits folgende Lösungen für die wahrscheinlicheren.

ad a) Der Deflorator ist nicht verpflichtet zur Erfüllung seines fingirten Versprechens; Grund: weil die Deflorirte in diesem

Digitized by Google

Fall die Nichternstlichkeit des Versprechens leicht erkennen konnte, ja erkennen mußte; sie war also nicht getäuscht, sondern wollte getäuscht sein, oder sie war durch eigene Schuld getäuscht; qui autem sua culpa damnum sentit, damnum sentire non videtur.

ad b) Der Deflorator ist nicht verpflichtet zur Erfüllung seines Versprechens. Grund: weil der Deflorirten durch den Eheabschluß bei weitem mehr zukäme, als sie zum Ausgleich ihres Schadens verlangen kann und bei der Defloration erwartete.

ad c) Der Deflorator ist, im Fall das Mädchen die Unaufrichtigkeit des Versprechens erkennen konnte, auch nicht zum Schadenersatz verpflichtet. Grund: Das Mädchen wurde durch eigene Schuld getäuscht, hat also eher eingewilligt und getäuscht sein wollen, als daß es getäuscht wurde.

Die Entscheidungen sind richtig; die Begründung jedoch ist ungenügend und bringt die Entscheidungen selbst in ein falsches Licht. Um die Fälle und ihre Lösungen zu würdigen, muß man dieselben auf ein durchgreifenderes Princip zurückführen, als Liguori hier thut. Ich meine den Gesichtspunkt der moralischen Unmöglichkeit der Erfüllung.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Grundsatz, der für alle Verpflichtungen gilt: ad impossibile nemo tenetur, auch auf Eheversprechen Anwendung finden muß. Ein großer Standes- oder Vermögensunterschied kann nun unter Umständen eine derart einschneidende gesellschaftliche Bedeutung haben, daß es dem, der ein Eheversprechen gegeben hat, moralisch unmöglich ist, dasselbe zu erfüllen. Daran wird auch dadurch Nichts geändert, daß er etwa das Versprechen beschworen hätte, denn er hat alsdann etwas moralisch Unmögliches beschworen; der Eid hat keine verpflichtende Kraft, weil er der justitia in re entbehrt. Wie groß der Standes- oder Vermögensunterschied sein muß, um eine derartige moralische Unmöglichkeit herbeizuführen, läßt sich freilich nicht generell ein für allemal bestimmen. Das hängt von den socialen Verhältnissen der verschiedenen Zeiten und Länder ab, nicht zum Wenigsten von den socialen Anschauungen der einzelnen Jahrhunderte. Daher die Schwankungen in den Ansichten der

Digitized by Google

Moralisten; Schwankungen, die sich übrigens in gleicher Weise und aus gleichem Grunde auch bei den Juristen finden, sobald ähnliche Fragen der billigen Erwägung der Umstände in Betracht kommen.

Daß dabei auch Mißgriffe und Irrthümer in der Praxis vorkommen können, ist unleugbar. Schon die römischen Juristen waren sich dessen bewußt, und C. 91 § 3 Dig. de V. O. 45. 1 sagt deshalb mit Recht: „esse hanc quaestionem de bono et aequo, in quo genere plerumque sub auctoritate juris scientiae perniciose . . . erratur." Wie sehr aber auch die Verhältnisse des Einzelfalles mitspielen und wie schwierig die Anwendung und Handhabung des leitenden Grundsatzes — zumal in unserer Alles nivellirenden Zeit — sein mag, so kann doch über die Richtigkeit des Grundsatzes an sich kein Zweifel sein.

Dieser Grundsatz erleidet selbst dann keine Ausnahme, wenn zu dem Eheversprechen eine Schwängerung hinzugetreten ist. Es wird dann zwar meistens eine Entschädigungspflicht eintreten, aber die Erfüllung des Eheversprechens bleibt unmöglich und deshalb das Versprechen unverbindlich.

Auch die Entschädigungspflicht fällt weg, wenn die Schwängerung überwiegend auf die Schuld der Defloritten zurückzuführen ist. Eine strenge Handhabung dieses Gesichtspunktes ist in unserer Zeit, wo nicht allein die „Schwäche des Weibes", sondern auch die Gewinnsucht eine immer größere Rolle gerade in diesen Sachen spielt, sogar unerläßlich. Ist es doch soweit gekommen, daß nicht selten die Mädchen, weil sie die bequemere und besser verpflegte Stellung der Ammen dem arbeitsreicheren Leben der Dienstboten vorziehen, Verlöbnisse abschließen und Schwängerungen provociren. Wohin kämen wir, wenn Juristen und Moralisten in solchen Fällen auch noch eine Entschädigungs- oder gar Erfüllungspflicht anerkennen wollten!

Vielleicht ist es übrigens zur weiteren Aufklärung nicht unangebracht, darauf hinzuweisen, daß der Entschädigungsanspruch der Defloritten nicht mit den Rechten des unehelichen Kindes gegenüber seinem Erzeuger verwechselt werden darf. Mit der Ablehnung des ersteren werden die letzteren noch nicht geleugnet.

Digitized by Google

Wenn man diese Gesichtspunkte im Auge behält, wird man die Entscheidungen Liguori's verstehen.

Ist der Standes- oder Vermögensunterschied wirklich bedeutend, so daß er eine moralische Unmöglichkeit der Erfüllung des Eheversprechens mit sich bringt, so ist es ganz gleichgültig, ob die Deflorirte diesen Unterschied kannte oder kennen mußte oder nicht kannte; die Erfüllungspflicht cessirt auf jeden Fall. Daß die Deflorirte, welche diesen Unterschied kannte, damit meist auch die Nichternstlichkeit des Eheversprechens einsah oder einsehen mußte, ist daneben zwar ebenfalls wahr, greift aber als Princip nicht vollständig durch. Deshalb ist die Begründung Liguori's unbefriedigend, aber seine Entscheidung bleibt dennoch richtig. Man nehme als Beispiel den folgenden zwar nur gedachten, aber doch möglichen Fall.

Ein Königssohn, Erbe einer Krone, beginnt auf einer Schweizerreise ein Liebesverhältniß mit einer schönen Sennerin. Die Sennerin kennt den jungen Touristen nicht, hat keine Ahnung, wen sie vor sich hat, glaubt seinen Worten, seinen Versprechungen, seinen Schwüren. Das Verhältniß hat seine Folgen. Der Standesunterschied war dem Mädchen nicht bekannt und konnte ihm nicht bekannt sein; wir wollen annehmen, daß es wirklich die Versprechungen für ernst, den Eid für wahr gehalten. Werden wir den Königssohn verpflichten, die Sennerin auf den Thron zu erheben? oder werden wir ihn verpflichten, auf den Thron zu verzichten? oder werden wir ihn zwingen, morganatisch zu heiraten und so vielleicht die Thronfolge, sein Haus und sein Land in Verwirrung zu stürzen?

Ich glaube, wir werden mit Liguori entscheiden:

1. Der Königssohn hat schwer gesündigt und ein großes Verbrechen begangen; er muß ernstlich bereuen und wahre Buße thun;

2. er muß allen Schaden, soviel er kann, wieder gut machen an Mutter und Kind;

3. sein Versprechen aber, das Mädchen zu heirathen, braucht er nicht zu erfüllen, zwar nicht deshalb, weil dasselbe nicht ernst gemeint war, sondern deshalb, weil ein derartiges Versprechen,

Digitized by Google

auch wenn es ernst gemeint gewesen wäre, wegen moralischer Unmöglichkeit von vornherein ungültig war.

Den allgemeinen Grundsatz: ad impossibile nemo tenetur, in seinen verschiedenen Anwendungen, als nachträgliche wie vorausgehende Unmöglichkeit, hat auch das neue deutsche Bürgerliche Gesetzbuch aufgenommen und die Nichtigkeit der auf unmögliche Leistungen gerichteten Verträge ausgesprochen. cfr. B. G. B. § 275. 306. 307. 308. 309. 134. 138.

Eine Anwendung dieses Grundsatzes auf Eheversprechen konnte darin allerdings nicht stattfinden, weil das B. G. B. entsprechend dem Standpunkt unserer modernen Gesetzgebungen die Verbindlichkeit des Eheversprechens, auch eines feierlichen Verlöbnisses, überhaupt nicht anerkennt.

VI. L. 6. n. 876 behandelt die Frage, ob ein Bräutigam, der eine Erbschaft macht, wodurch er bedeutend reicher wird als die Braut, die Verlobung aufheben könne.

Die Gesichtspunkte, von denen auszugehen ist, sind bereits theilweise in der vorausgehenden Nr. V besprochen. Bringt die Erbschaft eine moralische Unmöglichkeit der Erfüllung mit sich, so hört die Erfüllungspflicht auf. Aber auch in anderen Fällen, wenn die Verhältnisse sich wesentlich verändert haben. Gerade die Verlöbnisse werden, wie andere Vorverträge, mit der stillschweigenden Bedingung geschlossen, daß bis zum Abschluß des Hauptvertrags die Verhältnisse sich nicht wesentlich verändern. Daß dabei nicht von der Frage nach der Ehrenhaftigkeit einer solchen Handlungsweise, sondern von der Frage nach der Rechtsverletzung und Entschädigungspflicht die Rede ist, will ich nicht versäumen hervorzuheben. Liguori sagt ausdrücklich, von der strengen Auffassung möchte er niemals abzugehen rathen.

(Schluß folgt.)

Digitized by Google

X.

Altes und neues Recht bezüglich der Absolution von päpstlichen Reservatfällen.

(Schluß.)

1. Inaugurirt wurde das neue Recht in Bezug auf die Absolution der päpstlichen Reservate durch die bekannte Constitution Pius IX. vom 12. October 1869 „Apostolicae Sedis", durch welche die Zahl der im Laufe der Zeit erheblich angewachsenen Censuren vermindert und die Art der Reservation der in dieselbe aufgenommenen Censuren genau geregelt wurde. Dabei wurden auch über die Absolution von päpstlichen Reservaten genauere Bestimmungen getroffen, wenn auch nicht alle Controversen der früheren Zeit beseitigt wurden. Die hauptsächlichsten Bestimmungen der erwähnten Constitution bezüglich der Absolution von Reservaten sind im Anschlusse an die Schlußworte der Constitution[1]) folgende:

1) Alle früheren Privilegien, welche Ordensgenossenschaften bezüglich der im Jus commune enthaltenen, dem Papste reservirten Censuren verliehen waren, werden vollständig abgeschafft. Die verschiedenen Clauseln, welche die Constitution bei diesem Widerrufe gebraucht, zeigen, daß die Abschaffung eine völlige ist. Unberührt bleiben jedoch die vor Erlaß dieser Constitution zeitweilig an einzelne Personen oder Genossenschaften gegebenen Facultäten, wie aus der Entscheidung der Pönitentiarie vom 5. Dezember 1873 sich ergibt.

2) Ferner bestimmt die Constitution, daß neue, d. h. nach dieser Constitution gewährte Privilegien zur Absolution von päpstlichen Reservaten nur dann berechtigen, wenn dies ausdrücklich und speciell erwähnt wird. „Ceterum decernimus, in novis quibuscunque concessionibus ac privilegiis, quae ab Apostolica Sede concedi cuivis contigerit, nullo modo ac ratione in-

1) Vgl. Bucceroni, Comment. de Const. Pii IX Ap. Sedis n. 134. 135.

Digitized by Google

telligi unquam debere, aut posse comprehendi facultatem absolvendi a casibus et censuris quibuslibet Romano Pontifici reservatis, nisi de iis formalis, explicita ac individua mentio facta fuerit."

3) Die vom Tridentinum den Bischöfen verliehene Vollmacht von päpstlichen Reservaten zu absolviren, wird ausdrücklich bestätigt; ausgenommen bleiben die dem Papste speciell reservirten Censuren [1]). Ueber die Ausdehnung dieser Vollmacht lehrt der hl. Alphons, daß dieselbe neben den Bischöfen die Capitelsvicare bei Vacanz des bischöflichen Stuhles umfasse, ebenso nach wohlbegründeter Meinung auch andere Prälaten mit quasibischöflicher Jurisdiction. Die Generalvicare bedürfen jedoch einer speciellen bischöflichen Delegation, um an dieser Vollmacht theilzunehmen [2]). Auch läßt sich diese Vollmacht nicht auf die Ordensobern ausdehnen, selbst nicht bezüglich ihrer eigenen Untergebenen, wie aus dem kurz vorher Erwähnten und den speciellen Erklärungen der Pönitentiarie vom 5. Dezember 1873 und des hl. Officiums vom 22. März 1881 hervorgeht. Ordensobern können ihre Untergebenen nur absolviren von den Fällen, welche den Bischöfen in der Constitution Apostolicae Sedis reservirt sind, sowie von päpstlichen Reservatfällen, welche die innere Leitung ihrer Orden betreffen, es sei denn, daß dieselben ebenfalls in der erwähnten Constitution enthalten sind (S. O. 22. März 1881) [3]).

4) Bezüglich der Absolution in Todesgefahr wurde die Verpflichtung, sich nach erlangter Genesung dem Papste zu stellen, um von ihm die nöthigen Anweisungen zu erhalten, nur für die speciell reservirten Censuren gedrängt und damit sowohl zuweitgehende Milderungen (vgl. erster Artikel Nr. 5a S. 24), als auch zu strenge Forderungen mancher Theologen abgewiesen. Die Verpflichtung bezüglich dieser speciell reservirten Censuren ist sub poena reincidentiae [4]).

Durch die berühmte Constitution Pius IX. wurden jedoch nicht alle Controversen der früheren Doctrin beseitigt. Nach wie

1) Vgl. Bucceroni l. c. n. 135; de Censuris § IV.
2) L. c. n. 44. — 3) L. c. n. 46. — 4) L. c. n. 76.

Digitized by Google

vor waren z. B. die Ansichten getheilt bezüglich der Verpflichtung des Censurirten, sich schriftlich nach Rom zu wenden, im Fall er verhindert war, persönlich in Rom zu erscheinen, wenn auch die mildere Ansicht im Anschluß an den hl. Alphons viele Vertreter fand [1]). Auch über den Sinn eines wichtigen Ausdruckes der Constitution bestand Meinungsverschiedenheit. Manche Theologen wollten aus den Worten der Constitution Apostolicae Sedis (Tabella I. cens. XII) „dummodo non agatur de mortis articulo in quo tamen firma sit quoad absolutos *obligatio standi mandatis Ecclesiae*, si convaluerint", deduciren, damit sei die Verpflichtung des älteren Rechtes, sich persönlich zu stellen, aufgehoben [2]). Diese und andere Controversen wurden gelöst durch ein Decret von einschneidender Bedeutung, welches durch eine Reihe daran sich anschließender Erklärungen die Absolution der päpstlichen Reservate in völlig neuer Weise regelte.

2. Der Inquisitionscongregation waren folgende zwei Fragen vorgelegt worden:

1) Ob man noch mit gutem Gewissen sich an die Meinung halten könne, daß die Absolution von Reservaten, auch von solchen, welche speciali modo dem Papste reservirt sind, an den Bischof oder jeden verordneten Priester devolvire, wenn der Pönitent sich in der Unmöglichkeit befindet, persönlich nach Rom zu gehen?

2) Im Falle diese erste Frage verneinend beantwortet wird, ob man sich wenigstens schriftlich nach Rom wenden müsse, um die Absolutionsbefugniß zu erhalten, ausgenommen es handelt sich um eine Lossprechung in Todesgefahr?

Die Antwort vom 23. Juni 1886 lautet:

Ad I. Attenta praxi S. Poenitentiariae, praesertim ab edita Const. Ap. s. m. Pii PP. IX quae incipit: Apostolicae Sedis, negative.

Ad II. Affirmative; at in casibus urgentioribus, in quibus absolutio differri nequeat absque periculo gravis scandali vel infamiae, supra quo conscientia confessariorum

1) Vgl. Heiner, Die kirchlichen Censuren S. 387.

2) Vgl. D'Annibale 1, Nr. 350 Note 53—57.

Digitized by Google

oneratur, dari posse absolutionem, injunctis de jure injungendis, a censuris etiam speciali modo S. Pontifici reservatis; sub poena tamen reincidentiae in easdem censuras, nisi saltem infra mensem per epistolam et per medium confessarii absolutus recurrat ad s. Sedem.

Durch diese Entscheidung ist: a) Die Verpflichtung, persönlich in Rom zu erscheinen, gemildert, indem die Alternative auferlegt wird, entweder persönlich oder schriftlich sich die Absolution zu erbitten.

Dafür wird aber b) allen Behinderten ohne Ausnahme die Verpflichtung wenigstens des schriftlichen Recurses auferlegt und zwar unter Strafe der Reincidenz in die Censur.

Damit ist die Streitfrage, ob durch die Const. Apostol. Sedis die Reincidenz in die Censur nach nichterfüllter Bedingung aufgehoben sei, zu Gunsten der strengeren Ansicht[1]; die Frage, ob der gewöhnliche Beichtvater ganz allgemein oder nur für den Fall, daß der Pönitent sich nicht an den Bischof wenden könne, von päpstlichen Reservaten absolviren dürfe, zu Gunsten der milderen Ansicht entschieden. Bucceroni sieht im Gegensatz zu Cardinal D'Annibale in diesen, wie in anderen bald zu erwähnenden Bestimmungen des neuen Rechtes nur Bestätigungen der früheren milden Auffassungen, bezw. authentische Erklärungen des alten Rechtes, nicht ein neues Recht, eine Ansicht, die sich wohl nicht leicht überzeugend begründen läßt, für die Praxis aber keine Bedeutung hat. Maßgebend für die neuen Bestimmungen des Decretes sind nach Cardinal D'Annibale einerseits die bedeutend erleichterten modernen Verkehrsverhältnisse und die größere Sicherheit der brieflichen Beförderung, andererseits die bedeutende Reduction der Censuren. Jedoch will er die Verpflichtung des Decretes nicht für den speciellen Fall drängen, daß das Beichtsiegel wahrscheinlich in Gefahr käme[2]). Trotz der Befürchtung, welche auch der Congregation gegenüber geltend gemacht wurde, daß diese Gefahr im Allgemeinen vorhanden sei,

1) Vgl. Hollweck l. c. § 39 Note 4.

2) Vgl. D'Annibale 1, Nr. 348, Note 40.

Digitized by Google

bestand man auf der Verpflichtung des brieflichen Recurses mit Hinweis darauf, daß bei der Bitte um Absolutionsvollmacht fingirte Namen gebraucht oder die Namen ganz weggelassen werden [1]). Zur Erklärung des Decretes einige Bemerkungen:

a) Der Nothfall, von dem das Decret redet, war von der Doctrin ziemlich weit ausgedehnt worden mit Berufung auf „Aliqua justa causa" aus Cap. Nuper 29 de Sent. excommunic. [2]). Mit Recht mahnt Hollweck im Anschluß an das Decret, daß man hierin nicht zu weit gehe, die Worte „in casibus *vere* urgentioribus" und „super quo confessariorum conscientia oneratur" heben ausdrücklich eine ernste Prüfung des Nothfalles hervor [3]). Jedoch ist durch zwei neuere Entscheidungen der „Nothfall" des Decretes wieder weiter ausgedehnt worden. Auf eine Anfrage: Utrum in casu, quo nec infamia nec scandalum est in absolutionis dilatione, *sed durum valde est pro poenitente, in gravi peccato permanere per tempus necessarium ad petitionem et concessionem facultatis absolvendi a reservatis*, simplici confessario liceat a censuris s. Pontifici reservatis directe absolvere, injunctis de jure injungendis, sub poena tamen reincidentiae etc. — erfolgte am 16. Juni 1897 die Antwort: Affirmative, facto verbo cum SSmo. Man hatte sich ausdrücklich in der Anfrage auf die Lehre des hl. Alphons berufen, daß das längere Verbleiben im Stande der Todsünde ein Grund sein könne, sofort von Reservatfällen zu absolviren, sowie daß es für manche Pönitenten „quid durissimum" sei, auch nur einen oder den anderen Tag der heiligmachenden Gnade zu entbehren [4]). Nach dieser Entscheidung wäre der Pönitent zu fragen, ob es ihm sehr schwer falle, erst in etwa einem Monat absolvirt zu werden. Wenn er die Frage bejaht, so kann er sogleich die Absolution empfangen. Freilich bleibt die Verpflichtung, sich nachträglich nach Rom zu wenden.

---

1) Vgl. Génicot, Instit. theol. mor. 2, n. 575.
2) Vgl. Bucceroni, De cens. n. 51.
3) L. c. § 36. 3.
4) Vgl. Kölner Pastoralblatt 1897 Nr. 9.

Digitized by Google

Endlich hat die Congregation der Inquisition am 9. Novbr. 1898 erklärt, daß die Absolution ertheilt werden könne *ohne die Verpflichtung eines späteren Recurses nach Rom*, wenn weder der Beichtvater, noch der Pönitent an die hl. Pönitentiarie schreiben können, *und wenn es dem Pönitenten hart sein würde, an einen anderen Beichtvater sich zu wenden.*

Wie das Kölner Pastoralblatt im Anschluß an die Mittheilung dieses neuesten, sehr günstigen Decretes bemerkt, „wird diese Milderung der bisherigen Vorschriften willkommen sein bei Missionen, bei der Aushilfe in fremden Pfarreien, beim Beichthören in Gefängnissen, *überhaupt bei allen Gelegenheiten, wo man die Pönitenten nicht zurückbestellen kann*“ [1]). In Folge dieser Vergünstigungen wird bei päpstlichen Reservatfällen nunmehr eine indirecte Absolution wenig Anwendung finden, weil es ja dem Beichtvater erlaubt ist, direct zu absolviren in allen Fällen, in welchen die Ertheilung der Absolution entweder dringend nothwendig ist, damit ein Aergerniß oder Diffamation vermieden werde oder auch nur sehr wünschenswerth und nützlich erscheint, weil es vom Pönitenten sehr schwer empfunden würde, bis zum Einholen der Absolutionsbefugniß im Stande der Todsünde zu verharren.

b) Die Phrase „per epistolam *et* per medium confessarii“ ist selbstverständlich nicht so zu verstehen, als ob nicht der Pönitent direct sich nach Rom wenden könne; es wird nur der gewöhnliche Modus angegeben [2]).

c) Die Worte „ad s. Sedem“ oder „ad s. Pontificem“ sind nicht, wie manche frühere laxe Interpretationen der Verpflichtung, sich persönlich in Rom zu stellen, deuteten, auf die *Person des Papstes* zu beziehen, sondern auf den Großpönitentiar, der in Gewissenssachen ständig den Papst vertritt [3]).

d) Die Clausel „injunctis de jure injungendis“ enthält folgende Verpflichtungen des Pönitenten:

---

1) L. c. 1899. Nr. 2.

2) Vgl. Lehmkuhl 2. Nr. 413. — 3) L. c.

Digitized by Google

α. „Ut reus parti laesae prius satisfaciat.“ Z. B. bei unrechtmäßigem Erwerb von Kirchengütern, dieselben zurückerstatte oder genügende Caution leiste, oder im Falle der Unmöglichkeit wenigstens beschwöre, dies baldigst zu thun.

β. „Ut reus scandalum, si publice datum fuerit, meliori quo poterit modo, reparet, juxta prudens Ordinarii vel confessarii judicium“ (S. Poenit. 10. Dezember 1860 und 20. März 1885).

γ. Ut absolvendus a censura speciali modo reservata, praestet juramentum de crimine non amplius perpetrando. Jedoch ist dieser Eid nur bei enormen Vergehen zu fordern.

δ. Ut absolvendus a censura speciali modo reservata, emittat promissionem standi mandatis Ecclesiae, seu sistendi se Rom. Pontifici ad suscipiendum ejus mandatum.

ε. Ut absolvendo imponatur et ab eo accipiatur salutaris poenitentia [1].

3. Dieses bedeutsame Decret regte eine Reihe von Fragen an, die meistens durch nachfolgende authentische Entscheidungen der römischen Congregationen gelöst wurden [2]. Die erste Frage war nach der rechtlichen Geltung des Decretes. Da durch das neue Decret wichtigen Bestimmungen des alten Decretalenrechtes und der alten Gewohnheit derogirt wurde, so verlangte man nach der gewöhnlichen Lehre der Theologen für dieses neue Gesetz die entsprechende Promulgation und Approbation des Decretes *in forma specifica*. Beides, so behaupteten die Theologen, welche die Giltigkeit des Decretes in Frage stellten, sei bei diesem Decrete nicht vorhanden, da es nur einfach publicirt und in forma communi approbirt sei. Die gegentheilige Ansicht behauptete, daß doctrinelle Decrete der Inquisition, die vom Papste approbirt seien, wohl ein neues Gesetz schaffen könnten, auch ohne specifische Approbation und Promulgation [3]. Letztere

1) Cf. Hilarius, Tract. de cens. S. 45 mit den Belegstellen.

2) Vgl. Bucceroni, De cens. n. 59.

3) Vgl. Näheres bei Bucceroni, De cens. n. 59—63, wo noch eine dritte Erklärung versucht wird.

Digitized by Google

Ansicht ist als die richtige authentisch erklärt worden durch zwei Antworten des hl. Officiums und der Pönitentiarie. Auf die Frage: „An decretum S. O. 23. Junii 1886 obliget ita, ut praxis ante hoc decretum servata non sit deinceps toleranda?“ erfolgte am 30. März 1892 die Antwort: „Decretum diei 23. Junii 1886 omnino obligare, praximque contrariam tolerandam non esse.“

Eine weitere Frage betraf die Ausdehnung des Decretes. Gegen die Ansicht mancher Autoren, daß die „ständig Verhinderten“ von der im Decret erwähnten Verpflichtung auszunehmen seien, entschied die Congregation des hl. Officiums am 17. Juni 1891, diese Verpflichtung erstrecke sich auf alle Pönitenten ohne Ausnahme[1]. Unter den neueren Theologen wagt daher Niemand mehr, die frühere Praxis als solid begründet zu vertheidigen[2].

Eine dritte, früher stark ventilirte Frage, ob die Absolution im Nothfalle eine directe oder indirecte sei, wurde zu Gunsten der ersten Ansicht entschieden (S. O. 19. Aug. 1891; 30. März 1892). Damit fällt auch die frühere Controversfrage[3], ob jemand, der im Nothfalle einem gewöhnlichen Beichtvater beichtet, den Reservatfall anklagen müsse, für die päpstlichen Reservate weg. Da der Beichtvater direct absolviren kann, muß auch die reservirte Sünde gebeichtet werden. Ob von päpstlichen Reservaten ohne Censur auch direct absolvirt werden könne, wird in der Linzer Quartalschrift (1898 S. 910, 5) in Frage gestellt, weil die Clausel „sub poena reincidentiae in easdem censuras“ auf diese Fälle selbstredend keine Anwendung finden könne. Nach einer Entscheidung der Pönitentiarie vom 7. Novbr. 1888 auf die Anfrage: „Decreti responsio quae sic se habet, *attenta praxi S. Poenit. praesertim ab edita C. Apost. Sed. Negative*, non videtur respicere casus specialiter reservatos S. Pontifici *sine censura*, siquidem de his non agitur in C. Apost. Sedis. Numquid ergo integra manet vetus doctrina theologorum, dicentium de his absolvere

1) Vgl. Génicot l. c. 2. n. 575. — 2) Bucceroni l. c. n. 63.
3) Vgl. Sabetti n. 783 q. 3.

Digitized by Google

posse episcopos vel eorum delegatos, vel uti vult Castropalao simplicem sacerdotem, quando poenitens Romam nequit petere, quin scribere necesse sit?“ — *Negative* [1]) kann man wohl schließen, daß, wenn die Verpflichtungen des Decretes auf diese Fälle sich erstrecken, auch die Vergünstigungen desselben darauf angewendet werden können. Früher schon dehnten die Theologen die Vergünstigungen bezüglich der ständig Verhinderten auf die Reservate ohne Censur aus; das Gleiche läßt sich wohl auch jetzt bezüglich der Vergünstigungen des neuen Rechtes thun [2]). Es scheint ja auch, wie Suarez (de poenit. disp. 30, sect. 3, n. 11) richtig argumentirt, wenig vernünftig, daß die Absolution leichter sei, wenn es sich um eine mit Excommunication belastete Sünde handelt, als bezüglich einer Sünde ohne Censur. Von der Vergünstigung im Nothfalle direct von päpstlichen Reservaten zu absolviren, sind auch nicht ausgenommen die zwei Fälle der berühmten Bulle Sacramentum poenitentiae, die wegen der besonders strengen Bestimmungen von den Theologen als specialissime reservati bezeichnet werden, eine Bezeichnung, die im kirchlichen Rechte nicht angewandt wird [3]).

Aus unseren Ausführungen ergibt sich, daß, wenn auch in mancher Beziehung die Bestimmungen des neuen Rechtes bezüglich der päpstlichen Reservate strenger gefaßt sind, doch wieder so weitgehende Vergünstigungen betreffs des „Nothfalles“ und der directen Absolution gewährt sind, daß wohl allen berechtigten Wünschen Genüge geschehen ist, wollte man die Reservatfälle überhaupt noch aufrecht erhalten und nicht völlig illusorisch machen, wie manche Theologen durch ihre Auslegung des älteren Rechtes es gethan. Dazu haben die Bischöfe in den Quinquennal- und anderen Facultäten so weitgehende Privilegien auch bezüglich der speciell dem Papste reservirten und öffentlichen Fälle, daß der Recurs nach Rom nur in seltenen Fällen nothwendig ist.

Mainz. Dr. Becker.

1) Vgl. Bucceroni l. c. n. 72.

2) Vgl. Ballerini-Palmieri tr. X, n. 679. 680.

3) Vgl. Génicot 2, n. 574 Note.

Digitized by Google

XI.

Neuere Forschungen zur Geschichte des alten Mönchthums.

(Fortsetzung.)

Das pachomianische Mönchthum.

Die bisher behandelten Quellenschriften berichten uns mit Ausnahme eines nicht sehr langen Abschnittes der H. L. nur über das unterägyptische Mönchthum, dessen Begründer der hl. Antonius ist. In der Thebais nahm die Entwicklung des monastischen Lebens eine andere Richtung. Ueber diese werden wir hauptsächlich durch zwei Reihen von Urkunden unterrichtet: die Lebensbeschreibungen des hl. Pachomius und seiner ersten Nachfolger und die unter Pachomius Namen überlieferten Regeln. Ueber diese, sowie einige Documente von geringerer Bedeutung müssen wir uns zunächst orientiren.

Quellen.

Lebensbeschreibungen. Literarisches Verhältniß. Die Berichte über den hl. Pachomius und die Anfänge des oberägyptischen Mönchthums lassen sich in zwei große Abtheilungen scheiden, je nachdem sie auf griechische oder koptische Originalien zurückgehen. Zur griechischen Klasse gehören folgende Schriften:

1. Eine Vita S. Pachomii, welche der bekannte römische Mönch Dionysius Exiguus in's Lateinische übersetzte [1]). Ein genau dieser Uebersetzung entsprechender griechischer Text ist bisher nicht gefunden worden, und es bleibt fraglich, ob Dionysius selbst die Ueberarbeitung eines Werkes vorgenommen hat, von dem in Nr. 3 u. 4 die Rede sein wird, oder ob er diese schon in seiner Vorlage fand (A).

2. Eine Vita S. Pachomii in der Sammlung des Symeon Metaphrastes. Sie wurde von Gentian Hervet in's Lateinische

1) Rosweyd, Vitae Patrum (2. ed. Antv. 1628) p. 111 sqq.

Digitized by Google

übertragen und in dieser Uebersetzung der Sammlung des Surius einverleibt [1]). Der griechische Text findet sich handschriftlich (B).

3. Ein griechisches Leben, das die Bollandisten mit lateinischer Uebersetzung herausgaben [2]) (C).

4. Mit dieser Biographie vereinigt findet sich eine Schrift, die Nachträge enthält und deßwegen von den Bollandisten Paralipomena genannt wurde. Der eigentliche Titel ist wahrscheinlich Asceticon Pachomii [3]) (P). Die von Bedjan veröffentlichte syrische Vita [4]) ist nur eine Uebersetzung dieser Nachträge.

5. Eine noch unedirte griechische Vita, die sich in Pariser Handschriften findet (Pa).

6. Der Brief eines Bischofs Ammon an den Patriarchen Theophilus von Alexandrien [5]) (Am).

In den koptischen Quellenkreis gehören:

1. Fragmente einer sahidischen (thebanischen) Pachomiusbiographie [6]) (T).

2. Ein boheirisches (memphitisches) Leben [7]) (M).

3. Eine arabische Vita [8]) (Ar).

Ehe eine Werthung dieser beiden großen Ueberlieferungscomplexe möglich ist, muß das gegenseitige Verhältniß der einzelnen Bestandtheile festgestellt werden. Die neueste Untersuchung dieser Frage [9]) gelangt dabei zu Resultaten, die wichtig genug sind, eine etwas eingehendere Darstellung zu rechtfertigen.

---

1) Surius, Historiae s. Vitae SS. Mai 14. (ed. Taurin. 1876. V, 408—51).

2) Acta SS. Maii t. III (Paris. 1866) p. 295a—333a (latein. Uebers.) und p. 22*—44* (griech. Text).

3) Ib. p. 333a—344a und 44*—53*.

4) Acta Martyrum et sanctorum (Paris. 1895) V, 121—176.

5) Act. SS. l. c. 346a—355b und 54*—61*.

6) Amélineau, Monum. II (= Ann. du Musée Guimet 17) p. 295—334 und Monum. I (= Mém. de la Miss. arch. fr. du Caire IV) p. 521—608.

7) Amélineau, Mon. II, p. 1—294.

8) Ib. p. 335 sqq.

9) Ladeuze in seinem oben (S. 32) erwähnten Buche. P. Butler's Abhandlung über die H. L. bietet mehrfach, besonders in dem Abschnitte über die arabische und äthiopische Version, Bestätigung, Ergänzung und Berichti-

Digitized by Google

Die verschiedenen Formen der griechischen Ueberlieferung sind bis auf drei Stücke von einander abhängig. Selbständigen Werth besitzen C, P und Am. A ist ein Auszug aus B. Es enthält zwar Stücke, die nicht in B vorhanden sind, aber diese sind aus der H. L. entnommen. Auch Pa ist, soweit Ladeuze feststellen konnte, aus B geflossen. B selbst ist eine Bearbeitung von C und P, die aber nach Butler [1]) auch einiges Selbständige aus anderen Quellen aufgenommen hat. P und C sind demnach als die besten Vertreter der griechischen Tradition anzusehen. Obgleich sie einige Male beide über den gleichen Gegenstand berichten, ist der Stoff doch in den meisten Fällen verschieden und auch bei Darstellung der gleichen Dinge sind die Erzählungen von einander unabhängig. Die epistula Ammonis ist als Mittheilung persönlicher Erlebnisse ebenfalls ein durchaus selbständiger Bericht.

Die Beziehungen der koptischen Quellen zu einander und zur griechischen Ueberlieferung untersuchte erstmals Amelineau. Er kam zu der Auffassung, daß die erste Lebensbeschreibung des hl. Pachomius im oberägyptischen, sahidischen Dialecte geschrieben worden sei. Durch Abschrift und Ueberarbeitung entstanden verschiedene Recensionen, von denen in den erhaltenen Fragmenten noch Ueberreste vorhanden sind. Auch in den boheirischen Dialect wurde dies Leben übertragen, nicht ohne eine neue Ueberarbeitung zu erfahren. Im 13. oder 14. Jahrhundert endlich wurde die sahidische Original-Vita in's Arabische übersetzt, so daß der arabische Text, wenn auch die jüngste Form der Ueberlieferung, doch die treueste Wiedergabe der ursprünglichen Lebensbeschreibung enthält.

---

gung der von Ladeuze gewonnenen Resultate. Als abschließend können letztere allerdings noch nicht angesehen werden, da dazu für die Ueberlieferung der Texte eine Untersuchung geführt werden müßte, wie sie Butler und Preuschen für H. M. und H. L. anstellten. Auch hat Ladeuze einige Quellen, wie den Bericht der H. L. und die Apophthegmata, nicht weiter in Betracht gezogen. Bei dem Mangel an Vorarbeiten und dem nicht gerade großen Gewinn, den eine solche Arbeit voraussichtlich bot, ist das erklärlich, aber eine neue Untersuchung müßte, um vollständig zu sein, auch auf diese weniger bedeutenden Quellen eingehen.

1) Op. cit. Apd. IV, p. 288.

Digitized by Google

Gegen die letzte Behauptung machte schon Grützmacher[1]) gewichtige Bedenken geltend, indem er zeigte, daß die arabische Uebersetzung kein einheitliches Werk sei, sondern daß in ihr zwei Traditionsschichten vorliegen, denen durchaus nicht das gleiche Alter und der gleiche Werth zukommt. Ladeuze geht noch weiter. Die Priorität des sahidischen Textes gegenüber M hält auch er fest, aber Ar ist nach ihm eine Compilation verschiedener Quellen. Während Grützmacher annahm, daß an der Stelle, wo der Autor von Ar sagt: „Ich will euch nun eine andere Geschichte erzählen, die ich in einer andern Handschrift gefunden", die zweite Quelle einsetze, thut Ladeuze dar, daß sich schon vorher Berichte finden, die aus anderen Quellen entnommen sind und daß die angeführten Worte sich nur auf den unmittelbar folgenden Abschnitt beziehen. Es scheint auch sicher, daß Ar nicht nur den sahidischen, sondern auch den boheirischen Text benützt hat, da er öfters in gleicher Weise von ersterem abweicht wie der letztere, ohne daß ein Grund ersichtlich wäre, der zwei von einander unabhängige Uebersetzer zur gleichen Aenderung hätte veranlassen können. Es wäre allerdings denkbar, daß Ar einen zweiten sahidischen Text benützte, der enger mit M verwandt war als T; das würde jedoch die Sachlage nicht wesentlich ändern. Ar hat auch die Hist. Laus. gekannt und verwerthet. Die Annahme, daß Ar und Palladius aus derselben Quelle, einer koptischen Vita Pachomii, geschöpft hätten, ist auszuschließen, denn das für einen Pachomiusbiographen gewiß wichtige Factum, daß ein Engel dem Mönchsvater die Regel überbracht habe, findet sich nur bei Palladius, während die anderen Lebensbeschreibungen außer Ar nichts davon berichten, vielmehr die Regel als Frucht der Weisheit und Erfahrung des hl. Pachomius hinstellen. Ar folgt für gewöhnlich diesen letzteren Quellen, bringt aber dann ganz unvermittelt den palladianischen Bericht über die Engelsvision. Endlich — und damit fällt die Position von Amelineau-Grützmacher völlig — ist in Ar die griechische Vita C in ausgedehntem Maße benützt. Ladeuze führt den Beweis für diese Thatsache eingehend; wir müssen uns hier auf die Mit-

1) Pachomius und das älteste Klosterleben S 14 ff.

Digitized by Google

theilung einiger charakteristischer Züge beschränken. Ar erzählt zunächst, genau wie C, nur die Gründung der vier ersten pachomianischen Klöster, während T und M sofort alle Klöster nacheinander aufführen. Nach T und M geschieht die Stiftung von Phboou auf directen Befehl Gottes; Ar und C wissen davon nichts. Die Namen sind bei Ar an dieser Stelle in der griechischen Form gegeben. Später kommt Ar nochmals auf die Sache zurück; hier aber berichtet er, daß Phboou auf göttlichen Befehl gegründet wurde und nennt die Klöster alle hintereinander mit ihren koptischen Namen. Warum das? Nun, an der ersten Stelle hat er C als Quelle vor sich, während er später die koptische Darstellung benützt. Gegen Schluß folgt Ar ganz und gar der Darstellung von C, während die koptischen Quellen ganz andere Wege gehen. Auf Grund des uns vorliegenden Thatbestandes ist also nur der Schluß berechtigt, daß Ar die Vita C benutzt hat.

Auch das Ascetikon P findet sich zum großen Theil in Ar wieder, und es kann auch hier kaum zweifelhaft sein, daß Ar die griechische Vorlage benutzt hat. Es folgen nämlich die mit P übereinstimmenden Stücke in Ar alle aufeinander und in der gleichen Reihenfolge wie in P.

Wir haben damit den wichtigsten Punkt der Frage nach dem Verhältniß des griechischen zum koptischen Texte erledigt. Es bleibt noch zu untersuchen, ob C und P von den koptischen Berichten T und M abhängig sind und welche Ueberlieferung den Vorzug verdient. Ladeuze kommt auch hier durch Vergleichung von Parallelstellen zu dem Ergebniß, daß C das Originalleben ist, während das Koptische sich als, wenn auch frei, nach dem Griechischen bearbeitet ausweist. Von besonderem Interesse sind die Nachrichten, welche die Berichte selbst über ihre Entstehungsgeschichte mittheilen. Der Verfasser der griechischen Vita berichtet im Kap. 62, er habe zwar Pachomius nicht mehr selbst gekannt, aber seine Nachrichten von solchen erhalten, die jenen noch gesehen und alles genau gewußt hätten. Auf die Frage, warum denn diese nicht selbst das Leben beschrieben hätten, antwortet er, er habe sie nicht viel vom Schreiben reden hören, obgleich sie doch verständige Männer gewesen seien, wie ihr Vater Pachomius. Vielleicht sei

Digitized by Google

es aber noch nicht an der Zeit gewesen. Nun aber, wo sich die Nothwendigkeit zeige, hätte er Weniges von Vielem aufgeschrieben, damit er das, was er über seinen Vater Pachomius gehört hätte, schließlich nicht ganz vergäße. Andererseits erzählt der boheirische Text, daß Theodor, des Pachomius Lieblingsschüler und Coadjutor des Horsiisi, des dritten Leiters der Congregation, öfters seinen Mönchen das Leben des Pachomius erzählt habe und ihnen dabei klar zu machen suchte, daß es nothwendig sei, dies aufzuschreiben. Die Mönche waren jedoch der Meinung, eine solche Biographie anfertigen heiße das Fleisch verherrlichen und zeigten sich deßwegen nicht geneigt, dem Wunsche Theodors nachzukommen, so daß Theodor schließlich seufzend ausrief: „Achtet wohl auf die Worte, die ich euch sage, denn sicherlich wird eine Zeit kommen, wo ihr Niemand mehr finden werdet, der es euch sagen kann." Dies veranlaßt die Brüder, welche als Dolmetscher für das Griechische dienten (die meisten Mönche verstanden und sprachen wie Theodor nur koptisch), endlich das von Theodor Gehörte aufzuschreiben[1]). Amelineau glaubt, aus diesem Berichte schließen zu können, das erste Leben des hl. Pachomius sei von diesen Dolmetschern (wohl Mitgliedern des in Phboou bestehenden eigenen Hauses für nichtkoptische Mönche) koptisch-sahidisch und vielleicht gleichzeitig griechisch abgefaßt worden. Reste der koptischen Original-Vita seien die sahidischen Fragmente; von der griechischen Bearbeitung sei nichts mehr erhalten. Ladeuze hält hingegen für wahrscheinlich, daß die griechischen Mönche in Phboou, als sie den Widerstand der Kopten gegen die Niederschrift einer Biographie sahen, zunächst für ihre Zwecke griechisch eine Geschichte ihres Patriarchen bearbeiteten, angeregt durch das Beispiel des hl. Athanasius, der nicht lange vorher sein Leben des hl. Antonius veröffentlicht hatte. Dies Werk, das uns in C noch vorliegt, wurde im Hause der griechischen Mönche gelesen und gelangte natürlich auch zur Kenntniß der koptischen Mitbrüder. Diese wollten nun auch nicht zurückbleiben und machten sich an die Abfassung einer koptischen Biographie, zu der ihnen die griechische Vita eine willkommene Grundlage bot. An eine einfache

1) Amélineau, Monum. II, p. 249—259.

Digitized by Google

Uebersetzung des griechischen Textes ist, zumal bei Kopten, nicht zu denken. Die Uebersetzung war zugleich eine Umarbeitung, welche durch manche Züge und Anekdoten, die den fremden Mönchen weniger bekannt waren, bereichert wurde. Sie wird uns zum Theil durch die sahidischen Fragmente dargestellt. Diese Erklärung des Entstehungsverhältnisses, wie sie Ladeuze aufstellt, entspricht den uns vorliegenden Thatsachen wohl besser, als die von Amelineau versuchte, und setzt uns nicht in die Lage, den Autor von C der wissentlichen Lüge beschuldigen zu müssen, wenn er indirect behauptet, vor ihm habe noch keine Biographie des hl. Pachomius existirt. Eine solche Unwahrhaftigkeit ist dem Verfasser der griechischen Vita um so weniger zuzutrauen, als er wahrscheinlich pachomianischer Mönch in Phboou war und für seine Mitbrüder schrieb, die seine Lüge doch sofort erkannt hätten. Zudem zeigt er sich bestrebt, alle Quellen, die er benutzt, anzugeben, und er thut dies, soweit wir es noch controlliren können, mit Sorgfalt.

Bei der Abfassung des Ascetikon sind nach Ladeuze wahrscheinlich koptische Vorlagen benutzt worden; wenigstens legt die Art der Darstellung und das Sprachcolorit dies nahe. Der Vorgang wäre etwa so zu denken, daß ein griechischer Mönch, der eines der ausführlicheren koptischen Leben las, die Theile desselben, welche er in C gar nicht oder in abweichender Erzählung vorfand, übersetzte und zusammenstellte.

Der Brief des Bischofs Ammonius wird weiter unten zur Sprache kommen.

Abfassungszeit. Einen Anhaltspunkt für die zeitliche Bestimmung der Entstehung unserer Schriften bietet die lateinische Uebersetzung des Dionysius Exiguus. Diese entstand in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Ihr ging voraus die Compilation der Vita B, aus der A direct oder indirect geflossen. B hinwiederum setzt die Abfassung von P voraus, das durch die koptischen Biographien von C getrennt ist. Wir sind somit genöthigt, C ziemlich weit zurückzuverlegen. Nehmen wir dazu, daß der Autor zu einer Zeit schrieb, in der man befürchtete, das Andenken des hl. Pachomius werde mit dem Heimgange seiner unmittelbaren Schüler verdunkelt werden, so kommen wir in die zweite Hälfte

Digitized by Google

des 4. Jahrhunderts. Aus dem 1. und 63. Kapitel von C geht hervor, daß der Verfasser durch die Vita S. Antonii des hl. Athanasius zu seiner Arbeit angeregt und ermuntert wurde. Für deren Abfassung schwanken die Berechnungen zwischen den Jahren 357 und 365. In Kap. 94 erzählt C den Tod des Theodor, der 368 eintrat; nicht lange nachher dürfte seine Drohung, daß das Andenken des hl. Pachomius der Vergessenheit anheimfallen werde, wenn man nichts aufschreibe, ihre Wirkung geäußert und die griechischen Mönche zur Abfassung der Biographie bewogen haben. Die koptisch-sahidische Bearbeitung hätten wir dem früher Gesagten gemäß bald nachher entstanden zu denken. Die weiteren Uebersetzungen wurden im Laufe des 5. Jahrhunderts angefertigt. Als Entstehungszeit der arabischen Vita nahm Amelineau das 13. bis 14. Jahrhundert an, da damals das Koptische außer Uebung kam. Ladeuze bemerkt dagegen mit Recht, daß auch schon früher, sobald das Arabische größere Ausdehnung gewann, was nicht allzulange nach der muselmännischen Invasion der Fall gewesen sein wird, Veranlassung vorlag, eine Uebersetzung anzufertigen. Genaueres läßt sich vorläufig nicht feststellen.

Werth. Aus dem Umstande, daß die Schriften über das Leben des hl. Pachomius so bald nach seinem Tode entstanden sind und auf seine unmittelbaren Schüler zurückgehen, können wir schließen, daß ihre Urheber im Stande waren, im Wesentlichen wahrheitsgetreu zu berichten. Haben sie dies gethan? Für den Verfasser von C ist es wohl im Ganzen anzunehmen. Seine Schilderung ist, wie Ladeuze zeigt, viel nüchterner, den reellen Verhältnissen entsprechender, als die späteren Berichte; er ist genauer Kenner der pachomianischen Klostergebräuche, seine Chronologie stimmt mit den anderen uns bekannten Daten. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß er doch schon bisweilen dem Einflusse der alles ausschmückenden und in's Wunderbare hinüberspielenden koptischen Phantasie nachgeben mußte und nicht mehr im Stande war, die Wirklichkeit von der Legende zu trennen. Bei den koptischen Schriftstücken ist die Sache bedenklicher. Sie zeigen schon unter sich, besonders aber im Vergleich zum Griechischen, starke Tendenz auszumalen und die Darstellung mehr panegyrisch zu gestalten.

Digitized by Google

Am weitesten ist dieser Proceß im Arabischen gediehen. Immerhin stellen sie gegenüber den sonstigen Leistungen der koptischen Hagiographie noch ziemlich objective, einfache Berichte dar, was sich daraus erklärt, daß sie aus der Anfangszeit der koptischen Schriftstellerei stammen. Durch besonnene Kritik läßt sich mithin aus diesen Documenten ein objectives geschichtliches Bild der Anfänge des Cönobitenthums gewinnen.

Der Brief des Bischofs Ammon. Er wurde von den Bollandisten aufgefunden und veröffentlicht. Ein Bischof Ammon, dessen Sitz nicht angegeben ist, berichtet dem Patriarchen Theophilus von Alexandrien über seine Erlebnisse während eines dreijährigen Aufenthaltes im Kloster Phboou unter Abt Theodor. An der Aechtheit des Stückes zu zweifeln, liegt keine Veranlassung vor. Ebenso wenig steht die Wahrheit dessen, was Ammon als seine eigenen Erfahrungen mittheilt, in Frage, wenn auch zu beachten bleibt, daß er einige Jahrzehnte nach den Ereignissen schreibt. Mehr Vorsicht ist geboten bei dem, was er nach Erzählungen anderer berichtet, da hier die koptische Phantasie wieder in Rechnung zu ziehen ist. Der Brief ist jedenfalls nach 385, dem Jahr der Erhebung des Theophilus auf den Patriarchenstuhl, geschrieben, wahrscheinlich um das Jahr 400.

Die Regeln. Unter dem Namen des hl. Pachomius sind uns eine Reihe von Regeln in verschiedenen Sprachen überliefert, die dem Umfange und theilweise auch dem Inhalte nach von einander abweichen.

Als beste Ueberlieferung der ursprünglichen Regel gilt ziemlich allgemein die Form, welche Pachomius von einem Engel erhalten haben soll. Sie findet sich in den Viten A, Ar und Pa, bei Sozomenus, in der Hist. Laus., als Bestandtheil einer von Cardinal Pitra herausgegebenen längeren Pachomiusregel und äthiopisch als erste der drei Regeln, die in dieser Sprache unter dem Namen des hl. Pachomius überliefert sind. Ladeuze führt all diese verschiedenen Textgestalten auf die in der H. L. des Palladius vorliegende zurück, glaubt aber, daß auch diese nicht die ursprüngliche Regel des pachomianischen Mönchthums darstellt. Grützmacher hatte sich für letztere Annahme ausgesprochen, da diese Regel ganz den

Digitized by Google

Charakter eines Versuches trage und alles, aber auch nicht mehr enthalte, als was für die Ordnung der Verhältnisse eines Klosters unumgänglich nothwendig sei. Ladeuze hält die Annahme für ebenso berechtigt, daß Palladius in ein paar Zügen die Hauptpunkte der Regelpraxis zusammenfassen wollte, wie er sie bei seinem Besuche der pachomianischen Mönche vorfand. Es zeigt dann, daß verschiedene Bestimmungen dieser Regel in Widerspruch stehen mit dem, was wir aus den Biographien als Uebung, besonders in der Anfangszeit, nachweisen können. Als ursprünglichste Form der pachomianischen Satzungen dürfte diese Engelsregel daher wohl nicht anzusehen sein.

Die außer dieser Recension auf uns gelangten Aufzeichnungen der Pachomiusregel sind folgende:

1) Zwei äthiopische Regeln, die Dillmann zusammen mit der vorerwähnten Regel des Engels herausgab[1]).

2) Zwei griechische Regeln, deren eine in fünfzig Abschnitten die Bollandisten herausgaben[2]), während die zweite mit sechzig Abschnitten von Pitra gedruckt wurde[3]).

3) Die Uebersetzung des hl. Hieronymus in zwei Recensionen, deren eine u. a. in der Magna Bibliotheca veterum patrum[4]) und bei Stellartius[5]) vorliegt, während die andere von Holstenius[6]) im Codex Regularum veröffentlicht wurde.

Von diesen verschiedenen Texten ist zunächst die dritte äthiopische Regel auszuscheiden. Weingarten hielt sie für die ursprünglichste; thatsächlich ist sie ein späteres, wahrscheinlich erst in Aethiopien entstandenes Machwerk, mehr ein Pönitentiale als eine Ordensregel.

---

1) Dillmann, Chrestomathia aethiopica (Leipzig 1866) p. 57—69. deutsch von E. König in Studien und Kritiken 1878. S. 323 ff.

2) Acta SS. Mai. III (ed. Palmé) p. 345a—346a und 53*—54*.

3) Pitra, Analecta sacra et classica (Paris. 1888) I. p. 113—115.

4) Coloniae Agripp. 1618. t. IV. p. 31 sq.

5) Fundamina et Regulae omnium ord. monast. Douay 1626. p. 115 sqq.

6) Codex Regularum (Romae 1661) I. p. 53 sqq.; ed. Brockie (Aug. Vind. 1759) t. I. p. 22 sqq.; Migne P. L. 23, 62 sqq.

Digitized by Google

St. Hieronymus fertigte seine lateinische Uebersetzung, wie sich aus dem Vorwort ergibt, im Jahre 404, bald nach dem Tode der hl. Paula, an. Ein Presbyter Silvanus hatte ihm griechische Schriften übersandt, die er von Alexandrien erhalten hatte, und bat ihn um Uebersetzung. Vor allem wünschte er eine solche von der Pachomiusregel, da in den ägyptischen Klöstern, besonders in dem Metanöa genannten in der Nähe von Alexandrien, viele Lateiner seien, die weder koptisch noch griechisch verständen. Unter den beiden Recensionen gibt Ladeuze der von Benedict von Aniane überlieferten den Vorzug, da sie mehr den ursprünglichen Charakter lose an einander gereihter Vorschriften trage, wie er für die Pachomiusregel anzunehmen sei, während sich in der zweiten schon das Bestreben des Systematisirens geltend mache. Bei Benedict von Aniane zerfällt die Regel in vier größere Abschnitte mit ziemlich gleichlautenden Ueberschriften. Mit dem ersten dieser Abschnitte ist die von Pitra edirte griechische Regel eng verwandt, jedoch ist sie nicht die von Hieronymus übersetzte Vorlage, sondern eine Bearbeitung derselben.

Die von den Bollandisten herausgegebene Regel zeigt ihrerseits Verwandtschaft mit der zweiten äthiopischen Regel, als deren Vorlage sie wohl anzusehen ist. Mit der Hieronymusregel verglichen, stellt sie sich ebenfalls als Bearbeitung des ersten Theiles heraus.

Ladeuze kommt somit zu dem Schlusse, daß die Uebersetzung des hl. Hieronymus, wie sie im Codex Regularum überliefert ist, am treuesten die ursprüngliche Form der Pachomiusregel darstellt.

Sonstige Quellen. Neben den Biographien und Regeln haben wir noch einige andere Schriftstücke, welche für die Geschichte des pachomianischen Mönchthums von Werth sind.

Briefe und Reden des hl. Pachomius. Von diesen Materialien, die als directe Quellen besondere Bedeutung für uns hätten, ist leider nur sehr wenig und Unbedeutendes erhalten, dessen Aechtheit zudem nicht außer Zweifel steht. Einige Briefe des hl. Pachomius und seiner Nachfolger hat Benedict von Aniane in seinem Codex regularum in der lateinischen Uebersetzung des hl. Hieronymus überliefert. Amelineau erklärte sie für apokryph,

Digitized by Google

ohne irgend einen Beweis dafür zu liefern; Ladeuze hält sie für ziemlich sicher ächt. Auch koptisch ist einiges erhalten, aber ebenfalls ohne größere Bedeutung.

Die Doctrina des Horsiisi. Dies Werk, ebenfalls nur lateinisch erhalten[1]), stellt eine Art geistlichen Testamentes des Horsiisi an seine Schüler dar. Schon Gennadius[2]) kannte die Schrift als von Horsiisi verfaßt, und mit dem Charakter der Lehrthätigkeit dieses Abtes, sowie den Zuständen der pachomianischen Klöster, wie wir sie sonst kennen, stimmt sie so gut, daß Zweifel an ihrer Aechtheit nicht berechtigt sind. Die Zeit der Abfassung wäre kurz vor dem Tode Horsiisi's anzusetzen, der etwa 380 starb.

Cassian. Die beiden Werke de institutis coenobiorum und Collationes patrum waren dem Mittelalter die Hauptquelle der Kenntnisse vom alten Mönchthum. Vor Weingarten's Kritik fanden sie keine Gnade, allein auch darin wurde man gerechter. Für die Geschichte einzelner Persönlichkeiten oder der äußeren Entwicklung des monastischen Lebens kommt Cassian allerdings wenig in Betracht; großen Werth hat dagegen seine Schilderung der monastischen Verhältnisse, wie er sie gegen Ende des 4. Jahrhunderts kennen lernte. Er zeichnet vielleicht am besten den Hintergrund, auf dem sich das Mönchsleben jener Zeit entwickelte und abspielte. Gegen die historische Verwendbarkeit seiner Berichte werden allerdings Einwendungen erhoben, die zum Theil begründet sind und darum eine sorgfältige Kritik bei der Verwerthung erfordern. Cassian hat seine Berichte wenigstens zwanzig Jahre nach den Ereignissen geschrieben und macht selbst darauf aufmerksam, daß sich infolge dessen die eine oder andere Verwechslung oder Ungenauigkeit finden könne. Besonders die langen Reden, welche in den Collationes mitgetheilt werden, erregen Anstoß, da Cassian sich doch nach zwanzig Jahren derartiger Gespräche kaum mehr so im Einzelnen erinnern konnte, auch wohl keine Notizen benutzte und da der Hauptzweck mancher dieser Reden die Vertheidigung des Semipelagianismus sein soll. Ueber diesen letzten Punkt haben wir

1) Holstenius, Cod. Reg. l. c. p. 121 sqq.; Migne P. Gr. 40, 867 sqq.
2) De script. eccl. c. IX; Migne P. L. 58, 1065.

Digitized by Google

schon oben gesprochen[1]). P. Butler[2]) ist der Ansicht, daß sich immerhin viel Originelles, nicht Ueberarbeitetes in diesen Berichten finde, wie manche Schilderungen erkennen lassen, und daß, wenn auch die Einzelheiten vielfach vom Schriftsteller selbst stammen oder überarbeitet sind, doch das Gesammtbild wahrheitsgetreu und zutreffend ist. Für das pachomianische Mönchthum ist der Werth der Cassianischen Berichte noch weiter einzuschränken, da er wahrscheinlich nicht in der Thebais war und auch in seinen Berichten zu wenig die verschiedenen Formen des Mönchthums von einander scheidet.

Apophthegmata. Die dunkelste Region im Kreis der altmonastischen Quellenkunde sind wohl die sog. Apophthegmata, mehr oder minder große Sammlungen von Anekdoten, Aussprüchen und Lehren der Altväter. Meistens läßt man sie bei der Untersuchung ganz bei Seite, zum Theil wohl wegen der Schwierigkeit des Gegenstandes, zum Theil vielleicht auch in der Ueberzeugung, daß diese Quellen doch im Wesentlichen apokryph seien und brauchbarer Stoff für die historische Arbeit sich daraus nicht gewinnen lasse. Diese Auffassung dürfte jedoch nicht haltbar sein. Denn selbst wenn viele der berichteten Vorgänge und Aeußerungen erfunden wären, gäben diese Sammlungen noch immer ein Bild des Geistes, der in den Kreisen ihrer Urheber herrschend war. Es ist aber wahrscheinlicher, daß mancher gute historische Bericht in diesen Anekdotensammlungen vorliegt, der durch sorgfältige Kritik herausgestellt werden kann. Zunächst wäre aber das literarische Problem in Angriff zu nehmen durch Untersuchung der Ueberlieferung und des Zusammenhanges dieser Sammlungen. Einen Beitrag dazu liefert P. Butler[3]). Es gab nach ihm drei große Apophthegmensammlungen in griechischer Sprache, eine alphabetisch nach den Namen der Väter geordnet, die beiden anderen nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengestellt. Erstere Sammlung ist griechisch gedruckt, die zweite und dritte liegen vorläufig nur in Uebersetzungen vor, die eine als Buch 5 und 6 von Rosweyd's Vitae patrum (auch

1) S. 50 f. — 2) Lausiac Hist. p. 203 sqq.
3) Lausiac Hist. p. 208 sqq.

Digitized by Google

in armenischem und koptischem Texte erhalten), die andere als Buch 7. Das dritte Buch, sowie der dritte Anhang der Rosweyd'schen Sammlung sind nur Umarbeitungen des 7. Buches. Höchst wahrscheinlich sind diese größeren Sammlungen aus kleineren allmälig zusammengesetzt worden; Reste solcher ursprünglicher Sammlungen finden sich, wie es scheint, im Syrischen.

(Schluß folgt.)

XII.

Ursprung und Entwickelung des Palliums.

(Fortsetzung statt Schluß.)

IV.

Ist das Pallium nicht ursprünglich eine vom römischen Kaiser dem Papste verliehene Insignie? Mußten nicht noch in späteren Jahrhunderten die Päpste bei Verleihung desselben um Erlaubniß beim byzantinischen Hofe nachsuchen? Beide Fragen hat noch neuestens Duchesne[1] bejaht und zwar nach dem Vorgange älterer Gelehrten, z. B. de Marca, Thomassin; letzterer weiß uns sogar den Kaiser zu nennen, welchem die Päpste eine solch angesehene Insignie zu verdanken haben[2]. Diese Meinung bedarf eigentlich kaum der Widerlegung. Freilich suchte Papst Vigilius für die Bischöfe Auxanius und Aurelianus von Arles und ebenso Papst Gregor d. Gr. für Syagrius von Autun diese Erlaubniß nach[3], aber aus diesen drei Fällen folgt doch keineswegs, daß das Pallium in seinem Ursprunge von einer kaiserlichen Concession

1) Origines p. 371.

2) Constantinus liberalissime Ecclesiae concessit pallia, ut majore cum pompa diebus solemnioribus celebrarent mysteria. Vet. et nova Eccles. disciplina. P. I l. 2 c. 45 n. 8. Ed. Lugd. 1706, I, 367.

3) Vigilius ad Auxanium. *Migne*, P. L. LXXIX, 27; ad Aurelian. ibid. col. 59. *Gregorii* M. Ep. IX 11. *Migne*, P. L. LXXVII, 952.

Digitized by Google

herrührt, auch geht aus den Briefen der Päpste in den genannten Fällen keineswegs hervor, daß sie verpflichtet waren, jene Erlaubniß einzuholen. Thaten sie es, so geschah es nur der Zeitumstände wegen, nämlich um in weitgehender Weise den Kaisern entgegenzukommen und um etwaigen Verdächtigungen und Unannehmlichkeiten zu entgehen, die aus der Verleihung einer schon damals so angesehenen Insignie an die genannten Bischöfe entstehen konnten [1]). Zudem wissen wir von zahlreichen Fällen, in denen die Päpste selbstständig in der Verleihung des Palliums vorgingen. Selbst Vigilius schreibt an Auxanius, er könne ihm sofort mit dem Vicariat das Pallium verleihen, und wiederholt heißt es in den Urkunden des hl. Gregor, er verleihe das Pallium auctoritate sedis apostolicae, benevolentia sedis apostolicae provocatus. Warum beruft man sich also nur auf jene vereinzelten Fälle, wo der Grund so klar zu Tage tritt? Thatsächlich ist denn auch die Meinung, die Päpste seien nicht verpflichtet gewesen, bei Verleihung des Palliums um die kaiserliche Concession nachzusuchen, gegenwärtig fast allgemein angenommen und zwar nicht nur von katholischen Gelehrten. So schreibt Hinschius: „An den Consens des römischen Kaisers ist der Papst bei Gewährung des Palliums nicht gebunden gewesen. Mehrfache derartige, vor derselben vom römischen Stuhle gemachten Anfragen erklären sich wohl aus speciellen, nicht mehr festzustellenden Gründen, da in anderen Fällen die Päpste jene Auszeichnung ohne Berücksichtigung des Kaisers ertheilt haben" [2]).

---

1) Gut schreibt über diese Fälle schon Garnier in einer Abhandlung über den Gebrauch des Palliums: „Vigilius Justiniani, Gregorius Magnus Mauritii consensum poposcit: gemebat enim sub Theodorae Justinianique serviliter uxorii tyrannide Vigilius, et Gregorius Exarchi calumnias convitiaque imperatoris patiebatur. Neuter scilicet volebat pro sua prudentia animos hominum quaerentium rixas tangere, vel levissima suspicione societatis initae cum regibus Childeberto, Theodorico et Theodeberto: neuter enim ignorabat, quae calumnia simili specie Silverio structa esset, quamque dira inde summus Pontifex pertulisset." Dissert. III. App. ad libr. diurn. n. 17. *Migne*, P. L. CV, 167.

2) Hinschius, System des kathol. Kirchenrechtes II, 26.

Digitized by Google

Ebenso wenig wie die Zustimmung des Kaisers war die der merowingischen Könige von den Päpsten einzuholen bei Palliumverleihungen an fränkische Bischöfe, wie jüngst noch wiederum behauptet wurde. „Das Frankenreich," schreibt von Hacke, „besaß eine streng abgeschlossene Landeskirche, bei Eingriffen in ihr Gebiet war der Papst an das Einverständniß des Landesherrn gebunden" [1].

Eine solche Behauptung v. Hacke's ist geradezu unverständlich. Liest man doch in den Briefen des Papstes Gregor, die genannter Gelehrter selbst citirt, wie der Papst auf „Bitten" oder auf den „Wunsch" (desiderium) des Königs Childebert dem Bischofe Vigilius von Arles das Pallium gewährt [2]. Etwas wünschen oder bitten und etwas zugestehen sind doch wohl zwei sehr verschiedene Begriffe. Von einer streng abgeschlossenen Landeskirche, deren Bischöfen der Papst nicht einmal ohne Zustimmung des Landesherrn das Pallium hätte verleihen können, kann keine Rede sein.

Wurde das Pallium gegen Ende des 6. Jahrhunderts vom Papste als eine besondere Auszeichnung einzelnen Bischöfen des Abendlandes verliehen, wie konnte dann aber das Concil von Macon im Jahre 581 verordnen [3]: ‚ut nullus episcopus sine pallio missas dicere praesumat'? Spricht ferner nicht auch der heil. Germanus von Paris († 576) von einem Pallium der Bischöfe? [4] Ebenso trugen auch alle Bischöfe Nordafrika's und Spaniens, wie man noch jüngst fast allgemein behauptet hat, das Pallium. Der Biograph des hl. Fulgentius von Ruspe († 530) berichtet nämlich, der Heilige habe sich des Orariums, das alle Bischöfe zu tragen pflegten, nicht bedient [5]. Die Synode von Toledo im Jahre 633

1) v. Hacke, Die Palliumverleihungen bis 1143 (Marburg 1898) S. 107.

2) *Gregorii* M. Epp. l. V n. 54. *Migne*, P. L. LXXVII, 788.

3) Concil. Merowing. ed. *Maasen* p. 157. In den weniger zuverlässigen Handschriften steht archiepiscopus statt episcopus. Diese Aenderung mag vorgenommen sein, als man die Bedeutung des Wortes pallium nicht mehr verstand.

4) Palleum, quod circa colla (sacerdotis) usque ad pectus venit. *S. Germ.* Epist. 2. *Migne*, P. L. LXXII, 97.

5) Orario quidem, sicut omnes episcopi, nunquam utebatur. Vita S. Fulgentii c. 18. *Migne*, P. L. LXV, 136.

Digitized by Google

spricht gleichfalls ganz allgemein von einem Orarium der Bischöfe. In beiden Fällen soll unter diesem Orarium nach der Meinung mancher Historiker das Pallium zu verstehen sein. Wie lassen sich diese Nachrichten und Bestimmungen mit der Thatsache vereinbaren, daß das Pallium vom Papste einzelnen Bischöfen jener Länder verliehen wurde?

Um diese Schwierigkeit zu lösen, haben bekanntlich ältere wie neuere Gelehrte ein zweifaches Pallium angenommen, ein römisches und ein den Bischöfen jener Länder eigenthümliches, ein „einheimisches", welches übrigens nach der Ansicht Duchesne's mit dem römischen gleiche Gestalt hatte. Das „einheimische" soll dann allmälig durch das römische, das sich eines größeren Ansehens erfreute, verdrängt worden sein. Es ist jedoch wohl schwerlich anzunehmen, daß alle Bischöfe auf diese angeblich uralte Insignie ohne Widerspruch Verzicht leisteten, und daß ferner von dieser Verdrängung oder Abschaffung einer fast allgemein gebräuchlichen Insignie, falls sie wirklich stattgefunden, uns gar keine Nachricht erhalten sein soll. Schon dieser Umstand läßt die Hypothese von einem zweifachen Pallium in einem recht bedenklichen Lichte erscheinen; thatsächlich ist sie auch falsch.

Um den Sinn dieser vier Citate richtig zu verstehen, ist zunächst Folgendes festzuhalten. Das Wort pallium wird in einem sehr verschiedenen Sinne gebraucht; im Allgemeinen bezeichnet es jedes Tuch; dann aber besonders eine Kopfhülle, ein Hals- oder Schultertuch, ein Betttuch, ein Obergewand. Im Sinne von Schultertuch wird es z. B. in der Regel des hl. Isidor gebraucht, worin es heißt: ‚Monachi in monasteriis semper palliis operiantur, ut pro honestate tecti incedant'[1]). Daß es hier wirklich den ihm von uns beigelegten Sinn hat, zeigt dieselbe Regel, worin es weiter heißt: ‚si quis forte pallium non habet, *humeris* mappulam superimponat.' In Ermangelung eines Palliums soll sich also der Mönch der einfacheren und wohl auch kleineren mappula (eines Schweiß- und Schnupftuches) bedienen. Wozu diente dieses Pallium? In den Worten der Regel ist es

1) Regula Monachor. 12, 3. *Migne*, P. L. LXXXIII, 882.

Digitized by Google

nicht undeutlich ausgesprochen. Man bediente sich dieses Tuches, um die durch die weite Oeffnung der Pänula bloßgelassenen Theile des Halses und der Schulter zu verhüllen (ut pro honestate tecti incedant). Den Gebrauch dieses Hals- und Schnupftuches erwähnt schon Cassiodor, und er fügt hinzu, es heiße bei ihnen mafors. Das Zeugniß des berühmten Abtes von Scyllacium lautet: ‚Post haec angusto palliolo tam amictus humilitatem quam vilitatem pretii compendiumque sectantes colla pariter atque humeros tegunt, quae mafortes tam nostro quam ipsorum nuncupantur eloquio' [1]).

Das Schultertuch der Mönche war natürlich einfach und schlicht. Standespersonen bedienten sich eines kostbareren und wahrscheinlich buntfarbigen; es hieß orarium. Dieses reichere Orarium zu tragen untersagte der hl. Isidor den Mönchen; wir erfahren es wieder aus der Regula monachorum: ‚Linteo non oportet monachum indui; *orarium* binos, planetas non est fas uti'. Dasselbe Verbot war schon früher durch die Synode von Orleans (511) erlassen: „Ein Mönch darf im Kloster kein Orarium . . . tragen" [2]).

Bei dieser Bedeutung der Wörter Pallium und Orarium verstehen wir leicht die bisher so verschieden gedeutete Nachricht über das Orarium des hl. Fulgentius. Ungeachtet seines Sträubens, aus einem Mönche zum Bischofe der kleinen Seestadt Ruspe ernannt, blieb der Heilige in seiner neuen Stellung seiner früheren Lebensweise treu und änderte auch nichts an seiner Kleidung. Statt des kostbaren Orariums, wie es die anderen Bischöfe trugen, bediente er sich nach wie vor eines einfachen Palliums. ‚Subtus casulam,' sagt sein Biograph, ‚nigello vel lactinio pallio circumdatus incessit . . . Scapulis vero nudis numquam a nobis visus est.' Ein ähnliches Tuch war das von dem Concil von Macon den Bischöfen vorgeschriebene Pallium. Wahrscheinlich hatte es sich schon damals zur liturgischen Stola entwickelt, ohne aber wohl seinem ursprünglichen Zwecke, als Hals- und

1) De coenob. institutis c. I c. 7. *Migne*, P. L. LXIX, 72.

2) Hefele, Conciliengeschichte II², 664.

Digitized by Google

Schultertuch zu dienen, ganz entfremdet zu sein. Daß es damals in Frankreich schon einen liturgischen Charakter angenommen hatte, geht deutlich aus der Meßerklärung des hl. Germanus hervor, der das Pallium, d. h. die Stola im Zusammenhange mit den anderen liturgischen Gewändern, der Albe, Casel, Dalmatik, beschreibt.

Ebenso ist endlich das Orarium der Synode von Toledo nichts anderes als die liturgische Stola. Die Verordnung dieser Synode lautet: „Wenn ein ungerecht abgesetzter Bischof, Priester oder Diacon in einer späteren Synode als unschuldig erkannt wird, so muß er seine verlorenen Gewänder wieder vor dem Altare zurückerhalten, und zwar der Bischof durch Empfang des Orariums, des Ringes und Stabes, der Priester durch Empfang des Orariums und der Planeta, der Diacon durch Empfang des Orariums und der Albe“ [1]). Unter dem hier genannten Orarium des Diaconen und des Priesters versteht man allgemein die liturgische Stola; da darf man ohne zwingenden Grund das Orarium des Bischofs nicht anders auffassen und zwar um so weniger, weil damals bereits die Bischöfe, wenigstens mancherorts, die Stola in einer der heutigen ganz ähnlichen Weise und Form trugen. Wir haben dafür ein glänzendes Zeugniß in dem Mosaikbilde des Bischofs Ecclesius in der Kirche S. Vitale zu Ravenna aus der Mitte des 6. Jahrhunderts. Ecclesius ist mit den liturgischen Gewändern bekleidet, nämlich mit Tunika, Dalmatik, Planeta und Pallium; zwischen der Tunika (Albe) und der Dalmatik trägt er eine reichgeschmückte Stola, die fast bis auf die Füße herabreicht [2]).

Ein in Gallien, Spanien und Nordafrika einheimisches Pallium gab es also nicht. Trug in der abendländischen Kirche ein Bischof oder Erzbischof das Pallium, so war es ihm als besondere Auszeichnung vom römischen Stuhle verliehen [3]).

---

1) Hefele, Conciliengeschichte III, 82.

2) Abbildung bei Kraus a. a. O. I, 441. Fig. 336.

3) Vgl. des Weiteren über dieses „einheimische“ Pallium *Wilpert*, Un capitolo etc. p. 46 segg., wo zum ersten Male noch andere hierauf bezüglicher Citate im Zusammenhange erklärt werden. Den Gebrauch eines unter der Planeta getragenen Schultertuches im Alterthume bezeugen einige alte Monumente. Abbild. l. c. Fig. 27. 28.

Digitized by Google

V.

Seitdem das Pallium zu einem Streifen geworden war, schmückte es in der abendländischen Kirche allein den Papst; er trug es kraft „göttlicher Vorsehung", wie sich einmal Papst Johannes XIX. in einem Briefe an Bardo von Mainz ausdrückt im Jahre 1032; seine Worte sind bezeichnend für die damalige, wie für die frühere Praxis der Päpste: ‚Hoc munus sacratissimum singulariter in sede beati Petri apostoli presulentibus *divina providentia* adinventum'[1]; doch könne er dieses Zeichen der Würde und Heiligkeit für gewisse festliche Zeiten zur Pflege guter Sitten auch anderen Bischöfen verleihen, die sich durch Werke der Güte (benigna opera) auszeichnen.

Die Verleihung des Palliums erfolgte wenigstens schon um die Wende des 5. Jahrhunderts an die Bischöfe innerhalb wie außerhalb Italiens. Denn der erste Verfasser des „Papstbuches" schreibt um diese Zeit, der Papst Marcus (336) habe dem Bischofe von Ostia das Pallium verliehen, weil dieser die Weihe des Papstes vorzunehmen hatte[2]. Als der hl. Cäsarius von Arles im Jahre 513 nach Rom kam, da wetteiferten alle, das Volk wie die Vornehmen, dem angesehenen Manne ihre Verehrung und Liebe zu bezeugen; der Papst Symmachus ehrte ihn durch den Schmuck des Palliums. ‚Speciali privilegio,' sagt der alte Biograph, sei ihm diese Ehre zu Theil geworden[3]. Es war dieses aber wohl nicht die erste Verleihung des Palliums an einen dem römischen Metropolitenverbande nicht angehörenden Bischof; sie scheint vielmehr damals schon mehrfach in Uebung gewesen zu sein. Diese Annahme findet ihre Bestätigung durch ein ungefähr fünfzig Jahre später von Papst Johannes III. an Erzbischof Petrus von Ravenna gerichtetes Schreiben (568): ‚Convenire novimus rationi, ut eos amictu pallii decoremus, quos in illis civitatibus divina inspirante misericordia sacerdotii honor illuminat, in qui-

1) Gudenus cod. dipl. I, 15. S. v. Hacke a. a. O. S. 105.
2) Liber pontific. ed. *Duchesne* I, 202 seq. nota 2.
3) Vita S. Caesarii l. I c. 4. *Migne*, P. L. LXVII, 1016.

Digitized by Google

bus hoc etiam illis qui *praeteritis temporibus* fuere pontifices ab apostolica sede constat esse indultum. Itaque charitati tuae usum pallii habuisse sicut *decessores tui* habuisse noscuntur, praesenti auctoritate concedimus atque ea omnia circa honoris tui privilegium volumus permanere, quae anterioribus temporibus Ecclesiae tuae esse servata, ut nihil prorsus de privilegiis eius doleas diminutum' [1]).

Nach der Meinung Grisar's hat der Gebrauch, das Pallium an fremde Metropoliten zu verleihen, mit Ravenna begonnen; „denn der Metropolitansprengel dieser Stadt, im 5. Jahrhunderte durch Abtrennung von der römischen Metropolie gebildet, stand in besonders engem Abhängigkeitsverhältnisse vom römischen Stuhle; der Metropolit mußte jedesmal in Rom geweiht werden. Der Papst wird ihn von Anfang an zur Theilnahme an der Ehre des Palliums zugelassen haben, ebenso wie er ihn zur Mitregierung in der Kirchenprovinz zuließ" [2]). Um die Mitte des 6. Jahrhunderts war die Verleihung des Palliums an bestimmte Kirchen zweifellos schon üblich. Der Nachfolger des hl. Cäsarius auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Arles, Auxanius, erhielt es im Jahre 545 vom Papste Vigilius, als er ihn zu seinem Vicar in Gallien ernannte; ebenso sein Nachfolger Aurelian im Jahre 546. Papst Gregor der Erste dieses Namens sendet es juxta antiquum morem oder sicut prisca habuit consuetudo oder einfach ex more nach fast allen Gegenden des Abendlandes; so sendet er es nach Corinth, Ravenna, Autun, Messina, Spalato; er verleiht es ferner an Johannes, Erzbischof von Justiniana Prima (Achrida in Illyrien), Leander von Sevilla, Andreas von Nikopolis, Johannes von Palermo, Augustinus von Canterbury. Wie aus dieser Zusammenstellung ersichtlich ist, wurde das Pallium damals ohne Unterschied an Bischöfe und Erzbischöfe verliehen. Es war eben eine bloße Auszeichnung, eine Insignie, mit der weiter keine Rechte verknüpft waren. Der Papst verlieh es vorzugsweise an Bischöfe, die durch

1) *Migne*, P. L. LXXVII, 655 nota h.

2) Grisar a. a. O. 111 f.

Digitized by Google

ihre Frömmigkeit, Verdienste oder Stellung besonders hervorragten, daher natürlich besonders seinen Vicaren und den Metropoliten. Wir erfahren dieses von Gregor I. selbst; derselbe schreibt an die Königin Brunhild, welche für den am fränkischen Hofe einflußreichen Bischof Syagrius von Autun in Rom um das Pallium nachgesucht hatte, es werde nur wegen großer Verdienste und auf inständiges Bitten verliehen[1]). Gewöhnlich wurden bei der Uebersendung des Palliums gleichzeitig die Privilegien der betreffenden Kirchen erneuert, wie aus dem eben mitgetheilten Schreiben Johannes III. ersichtlich ist. Wie wenig der große Gregor geneigt war, allen Bitten um Verleihung des Palliums zu willfahren, sieht man aus seinem Briefe an Erzbischof Desiderius von Vienne. Als dieser mit Berufung auf ein altes, vom römischen Stuhle seiner Kirche verliehenes Privileg bei Gregor um den Ehrenschmuck des Palliums nachsuchte, antwortete ihm dieser, er fände in den Acten ein solches Vorrecht der Vienner Kirche nicht; könne Desiderius jedoch sichere Beweise beibringen, daß seine Vorgänger dieses Vorrecht genossen, so solle es ihm nicht streitig gemacht werden; denn, fügt der Papst bei, ‚quia nova concedimus, vetera libentissime reparamus'[2]).

Wurde eben gesagt, das Pallium erscheine selbst noch in den Briefen des hl. Gregor als ein bloßer Ehrenschmuck, so ist dazu eine Einschränkung zu machen. Indem dieser Papst unsere Insignie an Augustinus von Canterbury sendet, schreibt er ihm: ‚Usum pallii concedimus, *ita ut* per loca singula *duodecim episcopos* ordines, qui tuae ditioni subjaceant.' Auch dem Bischof von York, welchen Augustinus weihen soll, wird das Pallium in Aussicht gestellt, ‚ut . . . . ipse quoque duodecim episcopos ordinet, ut *metropolitani* honore perfruatur'[3]). Hier erscheint also das Pallium nicht nur mehr als bloßer Schmuck, es werden vielmehr bestimmte Rechte mit ihm verbunden; hier erscheint es zum ersten Male als Insignie des Metropolitanen,

1) *Gregor.* M. Epp. l. IX n. 10. *Migne*, P. L. LXXVII. 952.
2) Ibid. l. IX n. 112. col. 1045.
3) Ibid. l. XI n. 55. col. 1200.

Digitized by Google

dem das Recht der Bischofsweihe zusteht. Es ist wohl nicht ohne Bedeutung, daß gerade in der neugegründeten Kirche von England zuerst mit dem Pallium dieses Recht verknüpft wird. Eine für die Ausbildung des Palliumrechtes nicht minder wichtige Verleihung bildet die an den Apostel von Deutschland, an den hl. Bonifacius, dem Papst Gregorius III. bei der Uebersendung des Palliums schreibt: ‚Inter archiepiscopos unus ... praecipimus ut censearis, ut eo utaris, dum episcopum te contigerit consecrare[1]). Pallium und Titel nebst den Vollmachten eines Erzbischofs sehen wir hier auf's engste miteinander verbunden.

Von einer Verpflichtung der Metropoliten, in Rom um das Pallium nachzusuchen, hören wir nichts bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. An der Ausbildung dieser Verpflichtung scheint der hl. Bonifacius einen großen Antheil zu haben. Um die Erzbischöfe enger mit dem römischen Stuhle zu verbinden und ihr Streben nach allzu großer Selbständigkeit möglichst einzuschränken, veranlaßte der Heilige auf der Generalsynode vom Jahre 747 den Beschluß, alle Metropoliten sollten in Zukunft in Rom um die Ehre des Palliums einkommen. Diesen Beschluß theilt er selbst Cuthbert von Canterbury in folgenden Worten mit: ‚Decrevimus: fidem catholicam et unitatem et subiectionem Romanae ecclesiae fine tenus vitae nostrae velle servare; sancto Petro et vicario eius velle subici; .... *metropolitanos pallia* ab illa sede quaerere et per omnia praecepta s. Petri canonice sequi desiderare, ut inter oves sibi commendatas numeremur'[2]). Es war seit den Tagen Gregor I. ein nicht unbedeutender Wechsel vor sich gegangen: Gregor verweigerte das Pallium dem Erzbischof Desiderius trotz seines dringenden Nachsuchens. Papst Zacharias sah die Bitten der Metropoliten gern und willfahrte ihnen ohne Zweifel bereitwillig; war doch die Verleihung des Ehrenschmuckes vom „Leibe Petri" ein vorzügliches Mittel, um die Kirchenfürsten in ein innigeres Verhältniß zur römischen Mutterkirche zu bringen. Doch drängte man ihnen das

1) *Bonif.* Epp. Mon. Germ. EE. III, 278.
2) Hefele, Conciliengeschichte III, 553 f.

Digitized by Google

Pallium nicht auf; schreibt ja Papst Zacharias einige Jahre später an Bonifacius, es gereiche den Metropoliten zum Lobe, wenn sie ihren Entschluß ausführten (was sie bis dahin noch nicht gethan hatten).

Weitere hundert Jahre später steht es nicht mehr in dem Belieben der einzelnen Metropoliten, beim päpstlichen Stuhle um das Pallium nachzusuchen oder nicht; alle waren bereits um die Mitte des 9. Jahrhunderts dazu verpflichtet und durften vor dem Empfange desselben nicht einmal ihre Rechte ausüben. Die erste Nachricht über diese allgemein geltende Verpflichtung erfahren wir aus der berühmten Antwort des Papstes Nikolaus I. an die Bulgaren vom Jahre 866, worin er erklärt, „der Erzbischof brauche zwar wegen der Weite des Weges zur Consecration nicht nach Rom zu kommen, jedoch dürfe er vor Empfang des Palliums außer dem Messelesen keine Functionen vornehmen, wie das bekanntlich auch die Erzbischöfe Galliens, Germaniens und anderer Gegenden zu thun pflegten“ [1]). Einen weiteren Schritt thut die Synode von Ravenna im Jahre 877 mit der Bestimmung: „Jeder Metropolit muß innerhalb drei Monaten von seiner Consecration an den apostolischen Stuhl einen Deputirten senden, um seine Orthodoxie zu erklären und das Pallium in Empfang zu nehmen. Thut er es nicht, so verliert er das Recht, Bischöfe zu consecriren“ [2]).

So ist es bis heute geblieben. Der Metropolit muß innerhalb drei Monaten nach seiner Consecration oder, wenn er schon Bischof war, nach seiner Confirmation entweder persönlich oder durch einen Stellvertreter beim Papste instanter, instantius, instantissime um das Pallium nachsuchen. Vor dem Empfange desselben darf er sich weder den erzbischöflichen Titel beilegen, noch darf er die jura ordinis ausüben. Das Pallium ist die eigentliche Insignie der erzbischöflichen Gewalt.

(Schluß folgt.)

1) Responsa ad Bulgaros n. 73. Hefele a. a. O. IV, 350.
2) Hefele a. a. O. IV, 523.

Digitized by Google

XIII.

Streiflichter über die „freiere" Bibelforschung.

Unter diesem Titel hat der um die theologischen und philosophischen Studien in weiteren Kreisen verdiente Regens Dr. Fr. Egger eine werthvolle Monographie veröffentlicht[1]), welche aus einer Reihe von Artikeln für das Priester-Conferenzblatt von Brixen (1897 u. 98) entstanden ist. Sie behandelt eine Frage, welche auch katholischerseits in der letzten Zeit lebhaft erörtert und nicht von allen auf dieselbe Weise gelöst worden ist, die Frage nach der Abhängigkeit der Schriftauslegung von der Autorität der Kirche und der Väter, oder nach dem Umfange und der Beschaffenheit der Autorität, welche der Kirche und den Vätern in der Schriftauslegung zukommt. Während „die einen mehr an den althergebrachten Principien festhalten zu müssen glaubten, haben andere eine freisinnigere und dem modernen Fortschritt entsprechendere Lösung für angezeigt gehalten. Auf beiden Seiten stehen ausgezeichnete, von bester Gesinnung beseelte Gelehrte". Seine Betheiligung an der Controverse motivirt der Verfasser damit, daß jeder ernstgemeinte und leidenschaftslose Lösungsversuch einer so hochwichtigen Frage willkommen sein muß. Dieser Gesinnung aber ist er sich bewußt; bei seinem Streben nach Ruhe und Objectivität wollte er der Polemik, die sich nicht ganz vermeiden ließ, möglichst die Spitze abbrechen und darum absichtlich von Nennung von Namen Umgang nehmen und sich mit bloßen Citaten aus einschlägigen Werken begnügen.

Die Ausführung selbst zerfällt in die zehn Abschnitte: Dogmatische Grundsätze; Lösung von Schwierigkeiten; Weitere Entwickelung der aufgestellten Grundsätze; Anwendung der Grundsätze; Absolute und relative Autorität der Väter; Die Galilei-Controverse;

1) Verlag von Weger. Brixen 1899. IV, 96 S. ℳ 1.60.

Digitized by Google

Die providentielle Lehrautorität der Kirche; Die dem authentischen Lehramte von Seite der Gläubigen schuldige Unterwerfung; Ueber die Benützung wissenschaftlicher Hypothesen in der Erklärung der hl. Schrift; Rückblick.

Der Verfasser geht von der katholischen Wahrheit aus, daß die ganze hl. Schrift mit allen ihren Theilen inspirirt ist, und stellt als Consequenz daraus den Grundsatz auf, daß die katholische Kirche die unfehlbare Auslegerin der ganzen hl. Schrift ist (S. 5). Denn ist die ganze hl. Schrift inspirirt, so ist sie auch nach ihrem ganzen Umfange und Inhalte Bestandtheil der Glaubenshinterlage, als deren Hüterin und Wächterin die Kirche bestellt ist; darum steht der Kirche das Recht zu, wie den Umfang der hl. Schrift, d. i. den Canon, so auch ihren Inhalt, d. h. den Sinn, zu bestimmen, welcher ja auch den Gegenstand des Glaubens bildet (S. 7). Und da die Autorität der Väter und der Kirche im Grunde eine und dieselbe ist, weil die Väter in ihrer Uebereinstimmung die lehrende Kirche der Vergangenheit repräsentiren, so erstreckt sich die Autorität der Väter in der Schriftauslegung nicht bloß auf die res fidei et morum, sondern auch auf Gegenstände nicht religiösen Inhaltes (S. 8). „Diese Wahrheiten greifen gleich Ringen einer Kette so ineinander, daß man keine herausnehmen kann, ohne die ganze Kette zu zerstören."

Der Verfasser unterscheidet eine doppelte Schriftauslegung: eine positive Interpretation des wirklichen, vom hl. Geiste intendirten Sinnes einer Schriftstelle, und eine negative Entscheidung, ob der einer Bibelstelle unterstellte Sinn der Wahrheit und Inspiration der hl. Schrift widerspricht oder nicht. Während er bezüglich der res fidei et morum das Recht positiver Auslegung für die Kirche in Anspruch nimmt und nach dem Tridentinum und Vaticanum auch in Anspruch nehmen muß, erklärt er von den profanen Schriftstellen, daß ihnen gegenüber der Kirche sicher das Recht negativer Auslegung zukommt, daß sich aber weder eine Nothwendigkeit noch ein hinlänglicher Beweis einsehen lasse, auch ein Recht positiver Auslegung zu behaupten (S. 15 ff.). Dabei ist aber wohl zu merken, daß auch Dinge profaner Natur, historische Thatsachen und Naturerscheinungen, gar oft mit den Glaubens-

Digitized by Google

und Sittenlehren in innigstem Zusammenhange stehen, wie Leo XIII. in seiner Encyklika über das Schriftstudium sagt. Und da die Kirche das Recht und die Pflicht hat, den ganzen Glaubensschatz zu hüten, so hat in letzter Instanz sie zu entscheiden, ob und wie weit etwas zum Glauben gehört oder damit verbunden ist: ob ein biblisches Ereigniß oder eine Naturerscheinung natürlich erklärt werden dürfe oder auf unmittelbares wunderbares Eingreifen Gottes zurückzuführen sei, ob eine religiöse Wahrheit und welche damit verknüpft sei, ob und welcher religiöse Typus darin enthalten sei u. s. w. (S. 26 ff.)

Eine andere Distinction betrifft die Rechtsfrage und die historische Frage. Damit, daß der Kirche das Recht vindicirt wird, den Sinn auch von Schriftstellen profanen Inhaltes zu erklären, ist die Frage noch nicht beantwortet, ob die Kirche dieses Recht auch thatsächlich ausgeübt hat, und insbesondere, aus welchen Kriterien dieses erkennbar ist (S. 18). Es wird ohne Weiteres zugegeben, daß die Bethätigung des kirchlichen Lehramtes nach dieser Richtung weder in dem Grade vorhanden, noch so leicht erkennbar sei, wie von den Schriften religiösen Inhaltes, daß also somit der Exeget nach jener Richtung thatsächlich größere Freiheit habe. Wie in der hl. Schrift die profanen Schriftstellen nur indirect und wegen ihres Zusammenhanges mit den religiösen eingestreut sind, ebenso befaßt sich die Kirche zunächst und an sich nicht mit der Auslegung von Bibelstellen profanen Inhaltes, sondern mit den res fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium. Dasselbe gilt von den hl. Vätern (S. 34).

Aber steht nicht gerade dieser Zusatz des Tridentinums den Grundsätzen des Verfassers entgegen? um so mehr, als ja das Vaticanum denselben beibehalten hat, und zwar, wie die Concilsacten zeigen, gegen den ausdrücklichen Antrag auf Weglassung desselben?

Der Verfasser unterscheidet im Trienter Decrete de editione et usu sacrorum librorum einen disciplinären und einen dogmatischen Theil. Ersterer: nemo ... interpretari audeat, hat den Zusatz; der dogmatische Theil dagegen, welcher den Grund an-

Digitized by Google

gibt: cujus [Ecclesiae] est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum, enthält den Zusatz nicht und ist somit unbeschränkt zu verstehen. Obwohl auch wenn er hier stünde, noch nicht gesagt wäre, daß der Kirche in anderen Dingen jenes Recht nicht zustehe, weil sich nach den Denkgesetzen affirmative und exclusive Sätze nicht decken. Aus dem Satze, Gott hat die vernünftigen Menschen erschaffen, folgt nicht, daß die unvernünftigen Wesen von Gott nicht erschaffen sind (S. 6). Die Verhandlungen auf dem Vaticanum aber bilden keine Widerlegung des Gesagten. Der Antrag auf Weglassung des Zusatzes wurde damit begründet: daß die Kirche die unfehlbare Auslegerin der ganzen göttlichen Offenbarung, sei, welche in Schrift und Tradition enthalten ist; wenn es aber heiße „in rebus fidei et morum", so würde für alles andere ein Freibrief gegeben. Darauf antwortete Fürstbischof Gasser als Referent: „Den Vordersatz gebe ich zu, leugne aber den Nachsatz. Ich gebe zu, daß die Kirche das Recht hat, über den wahren Sinn der Schrift zu urtheilen nicht bloß in Sachen des Glaubens, das heißt, um mich so auszudrücken, in den theoretischen Dogmen und in Sachen der Sittenlehre, sondern auch in Dingen, die sich auf die historische Wahrheit ꝛc. beziehen." Es galt also den Concilsvätern als ausgemachte Wahrheit, schließt der Verfasser, daß der Kirche auch über profane Gegenstände der hl. Schrift das endgiltige Urtheil zustehe (S. 9 ff.).

Aber wozu überhaupt den Zusatz, wenn er nicht exclusiv, sondern bloß affirmativ zu verstehen ist? — „Die Protestanten hatten jene Schriftstellen mißbraucht, welche sich unmittelbar auf Dogmatik und Moral bezogen, indem sie durch Verdrehung derselben die katholischen Dogmen zu bekämpfen und die ihrigen zu beweisen suchten. Die Auslegung dieser Stellen mußte also das Trienter Concil schützen, und dieses geschah durch das oft citirte Decret, welches nicht bloß dogmatischen, sondern auch pönalen Charakter hat: qui contravenerint, per Ordinarios declarentur et poenis a jure statutis puniantur. Sollten petulantia ingenia in Zukunft der hl. Schrift auf dem Gebiete historischer oder physischer Fragen zu nahe treten, so wird die Kirche zur rechten Zeit auch diese in ihre Schranken zu weisen wissen" (S. 11). — Indeß,

Digitized by Google

bemerkt der Verfasser, wäre auch noch nichts gewonnen, wenn man den Beisatz als restringirend faßt, da auch die an sich profanen Stellen in gewisser Hinsicht zu den res fidei et morum gerechnet werden könnten. Weil inspirirt und dadurch Gegenstand des Glaubens, enthalten jene Sätze res fidei et morum, wenn nicht per se, so doch per accidens oder ratione dicentis (S. 7. 20).

Es liegt nahe, die Ausführungen des Verfassers, welche auch durch Würdigung der Gründe anderer Meinungen wie durch Lösung der entgegengehaltenen Schwierigkeiten erklärt und gestützt werden, mit den gleichzeitigen Artikeln Granderath's im 18. Band dieser Zeitschrift zu vergleichen. Auf den ersten Blick scheint die Verschiedenheit der Ansichten nicht unbedeutend zu sein. Denn Gr. spricht dem Exegeten ausdrücklich Unabhängigkeit von der Autorität der Kirche zu, wenn er sich mit rein profanen Gegenständen der hl. Schrift beschäftigt, ungeachtet der Inspiration der ganzen hl. Schrift (S. 392). Auch faßt er den Zusatz der Concilien (in rebus fidei et morum) als Restriction und nimmt für diese seine Auffassung auch die Verhandlungen des Vaticanums in Anspruch (S. 408). Aber andererseits fügt Gr. die Bedingungen bei, der profane Gegenstand dürfe nicht mit einem religiösen in solcher Verbindung stehen, daß die Erklärung des erstern die Erklärung des andern beeinflußt; ferner dürfe die Erklärung eines in der Schrift enthaltenen profanen Gegenstandes nicht der Inspiration zu nahe treten (S. 392. 93). Endlich läßt er es nicht ausgeschlossen, daß das kirchliche Lehramt auch eine profane Frage stets mit wachsamem Auge verfolge, weil eben auch eine profane Frage über eine Stelle der hl. Schrift nur zu leicht eine religiöse berühre, sei es die Inspirationslehre oder irgend eine andere einzelne religiöse Schriftwahrheit (S. 396; vgl. dazu Anm. 1). Es scheint uns aber keinen wesentlichen Unterschied zu begründen, ob man die rein profanen Stellen mit solchen Restrictionen von der Autorität des kirchlichen Lehramtes eximirt oder demselben ein negatives Recht hinsichtlich derselben zutheilt. Höchstens erhebt sich die Frage, welche Formulirung in Anbetracht des inspirirten Charakters der ganzen hl. Schrift, sowie in Wahrung des Rechtes der Kirche, über die Canonicität oder Inspiration auch profaner Stellen zu

Digitized by Google

urtheilen, die consequentere sei. Was aber die Verhandlungen des Vaticanums betrifft, so scheint es schwer begreiflich, wie ein anderer als der vom Verfasser vertretene Sinn aus den Worten des Emendators und Referenten entnommen werden soll.

Zur Vervollständigung obiger Ausführungen über die Autorität der Kirche fügen wir an, was der Verfasser unter VII u. VIII (S. 55—75) „über die providentielle Lehrautorität der Kirche" und „die dem authentischen Lehramte schuldige Unterwerfung" darlegt. Die Autorität der Kirche beschränkt sich nicht auf förmliche Entscheidungen über den Sinn eines Schrifttextes; auch ohne erfolgte unfehlbare Entscheidung des kirchlichen Lehramtes über eine Bibelstelle ist ihre Erklärung noch nicht sofort der freien Forschung überlassen. Die Autorität des kirchlichen Lehramtes reicht nämlich weiter als seine Unfehlbarkeit. Der Papst tritt nicht immer mit seiner ganzen Lehrautorität ex cathedra heran, wie auch nicht alle in den Concilien enthaltenen Lehren als unfehlbare Glaubensentscheidungen betrachtet werden müssen. Deßgleichen kann der Papst nicht immer unmittelbar selbst auftreten und hat darum als Hilfe in Reinerhaltung des Glaubens und der Sitten verschiedene Congregationen eingesetzt, denen er zwar nicht unfehlbare, wohl aber rechtsgiltige Lehrgewalt verliehen hat. Der Verfasser nennt diese Autorität mit Franzelin auctoritas „providentiae doctrinalis", weil ohne sie der Glaube und die Gläubigen bei neu auftauchenden Irrlehren nicht rechtzeitig durch geeignete Präventivmaßregeln geschützt werden könnten, da die definitiven, infallibeln Glaubensentscheidungen, welche durch erstere vorbereitet werden, oft lange nicht erfolgen können (S. 56). Die Unterwerfung, welche dieser Lehrautorität und somit auch den Congregationsdecreten gebührt, ist nicht bloß eine äußere Unterwerfung und ehrerbietiges Stillschweigen; die Reinerhaltung des katholischen Glaubens wäre nicht möglich, wenn die Gläubigen solchen Entscheidungen nicht auch innerlich beizustimmen verpflichtet wären, wie ja auch die Päpste und die Congregationen selbst innere Beistimmung verlangen. Indeß werden sie nicht etwa mit dem höchsten Assens angenommen, auf Grund der Offenbarung Gottes oder der unfehlbaren Lehrgewalt der Kirche, sondern mit einem

Digitized by Google

zwar nicht unfehlbar und über alles gewissen, aber moralisch sicheren religiösen Assens – *ex motivo sacrae autoritatis*, cujus munus indubitatum est prospicere sanitati et securitati doctrinae, wie Franzelin sich ausdrückt (S. 73). Die Furcht, daß auf diese Weise Jemand genöthigt werde, seine bessere Ueberzeugung dem Irrthum zum Opfer zu bringen, eine ihm evidente Ansicht abzuschwören und die entgegengesetzte als wahr anzunehmen, ist nicht begründet. Denn ganz abgesehen von dem übernatürlichen Beistande des hl. Geistes, der sich sicher nicht auf die unfehlbaren Definitionen des kirchlichen Lehramtes beschränkt, bietet schon die außerordentliche Vorsicht in der Untersuchung, bei welcher auch anderweitige fachmännische Gutachten eingeholt werden, gegen die Verurtheilung einer bereits mit evidenten Gründen bewiesenen Lehre sichere Bürgschaft. Handelt es sich aber um eine bloße Hypothese, für welche der Gelehrte zwar wahrscheinliche, aber nicht zwingende Gründe hat, denen andererseits schwerwiegende theologische Bedenken gegenüberstehen, so opfert er nicht die bessere Ueberzeugung, sondern folgt ihr (S. 66 ff.).

Das Gesagte gilt nun auch von der Schrifterklärung, da gerade der Schrift gegenüber das kirchliche Lehramt sich ganz vorzüglich bethätigen muß. „Die hl. Schrift ist ja nicht bloß die Hauptquelle, woraus der wahre Glaube geschöpft wird; wegen ihrer Inspiration ist sie auch selbst Glaubensobject. Die Kirche hat also das Recht und die Pflicht, über die Schriftexegese zu wachen und insbesondere jede Erklärung, wodurch entweder die Inspiration selbst oder eine einzelne Glaubenswahrheit gefährdet wird, rechtzeitig auch mit Anwendung von Censuren abzuweisen" (S. 57). —

Nach diesen allgemeinen Ausführungen geht der Verfasser (IV. V. VI) speciell auf die Autorität der Väter über. Dabei bezeichnet er selbst als Schwerpunkt der Untersuchung die Frage, ob bei Auslegung von Stellen profanen Inhaltes ein Abgehen selbst vom einstimmigen Väterconsens erlaubt sei; eine Frage, die auch zugleich das Hauptargument der Vertheidiger einer „freieren" Bibelauslegung behandle, weil ja thatsächlich die allgemeine traditionelle Auslegung von physikalischen Bibelstellen nach

Digitized by Google

dem gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaft nicht mehr haltbar ist.

Der Verfasser unterscheidet eine doppelte Autorität der Väter: eine absolute und relative. Dazu führt ihn die Encyklika Leo XIII. über das Schriftstudium, welche von einer autoritas *summa* und *magni aestimanda* redet.

Die „höchste", oder von entscheidendem Gewichte, ist die Autorität der Väter, so oft sie einen Bibelausspruch einfach als Glaubens- und Sittenlehre hinstellen. Dieser Consens ist ein unzweifelhafter Beweis für die Apostolicität der betreffenden Lehre und darum auch ein unfehlbarer Beweis ihrer Wahrheit. Daraus leitet der Verfasser als erste praktische Regel ab: „So oft die Väter ein Zeugniß der hl. Schrift einstimmig als Ausdruck einer Glaubens- und Sittenlehre hinstellen, darf man ohne Häresie von dieser Erklärung nicht abgehen" (S. 39). Die Einstimmigkeit, welche gefordert ist, ist selbstverständlich nicht eine mathematische, sondern eine moralische, da es sich um freie Wesen handelt und der einzelne Vater nicht unfehlbar ist. Die Encyklika spricht aber daneben auch von einer „hochzuschätzenden" Autorität, von einer Autorität, welcher man zwar nicht unbedingt folgen muß, von der man aber nicht ohne Grund abgehen darf, besonders wenn die Väter dem Literalsinn folgen: wenn sie nämlich als Gelehrte ihre persönliche Meinung vortragen. „In der That empfiehlt sie, so der Papst, in hohem Grade nicht bloß die Wissenschaft der Offenbarungslehre und die Kenntniß vieler Dinge, die zum Verständniß der apostolischen Schriften nöthig sind, sondern Gott selbst hat sie als Männer, hervorragend durch Heiligkeit des Lebens und Eifer für die Wahrheit, reichlich mit dem Beistande seines Lichtes unterstützt. Deßhalb wird es ein Ausleger als seine Pflicht halten, in ihre Fußstapfen mit Ehrfurcht einzutreten und ihre Arbeiten mit verständiger Auswahl zu benützen." Hieraus ergibt sich dem Verfasser die zweite praktische Regel: „Auch dann, wenn das Zeugniß der Väter noch keine unfehlbare Garantie für die Richtigkeit einer Schriftauslegung bietet, kann es gleichwohl unerlaubt oder geradezu temerär sein, davon abzugehen" (S. 40). Unerlaubt, wenn es überhaupt ohne zwingenden oder doch triftigen Grund geschieht;

Digitized by Google

unter Umständen geradezu temerär, weil ja auch an sich profane Stellen eine religiöse Beziehung haben können. Je klarer und entschiedener daher die Väter in einer Schriftstelle einen Glaubenssatz oder eine mit der Religion zusammenhängende Wahrheit erkennen, um so weniger wird es erlaubt sein, ohne zwingenden Grund von der traditionellen Auslegung abzugehen. Dabei fällt das Zeugniß der betreffenden Väter um so mehr in die Wagschale, je größer ihr Ansehen überhaupt oder bezüglich gewisser Lehrpunkte ist.

In Anwendung dieser Regeln auf den Irrthum über den Kreislauf der Sonne um die Erde und in Erwiederung auf die aus diesem Irrthume gegen die Autorität der Väter abgeleiteten Schwierigkeit führt der Verfasser aus (S. 42—45): Der Väterconsens trägt in der bewußten Frage nicht jene Merkmale an sich, die ihm absolute Autorität und Unfehlbarkeit garantiren, weil dieser Consens weder direct den Glauben oder die Sitten betraf, noch auch indirect die Inspiration oder Irrthumslosigkeit der hl. Schrift dadurch berührt wurde. Gleichwohl muß ihm eine relative Autorität zuerkannt werden. Die Kirche konnte also bei dem damaligen Stande der Wissenschaft, d. h. der unzureichenden Begründung der neuen Theorie durch Kopernikus und Galilei, gegen das neuauftauchende kopernikanische System gerade auf Grund des entgegenstehenden Väterconsenses vorgehen, damit die Schrifterklärung nicht durch Conjecturen und Hypothesen, die damals den meisten unwahrscheinlich schienen, Schaden litt. Der Würdigung dieses Punktes gilt der Excurs über die Galileifrage (S. 45—53) und über die providentielle Lehrautorität der Kirche sowie die dem authentischen Lehramte von Seite der Gläubigen schuldige Unterwerfung (55—75).

Wir stimmen dem Verfasser bei, wenn er eine absolute und eine relative Autorität der Väter unterscheidet. Dagegen frägt es sich, ob er hiefür mit Recht sich auf die autoritas *summa* und *magni aestimanda* der Encyklika berufen kann und ob sich beide Unterscheidungen decken. Nach dem Wortlaut der Encyklika geht die autoritas ‚magni aestimanda', welche den Vätern als Gelehrten zukommt, auf religiöse Dinge; denn es steht dabei „bezüglich dieses Stoffes": „Die Ansicht derselben Väter ist selbst

Digitized by Google

dann hoch zu schätzen, wenn sie bezüglich dieses Stoffes als Gelehrte ihre persönliche Meinung vortragen." Diesen Zusatz, welcher auf die vorausgenannten Glaubens- und Sittenlehren zurückgeht, scheint der Verfasser nicht beachtet zu haben. Er konnte der Encyklika die Unterscheidung von autoritas summa und magni aestimanda entnehmen; auch hat er die Lehre, daß die Autorität der Väter zwar nicht immer entscheidend, immer aber nach deren größerer oder geringerer Uebereinstimmung und nach dem näheren oder ferneren Zusammenhange mit Glaubenswahrheiten zu respectiren sei und ein theologisches Präjudiz bilde, nicht erst in die Encyklika hineingelegt: daß aber diese autoritas „magni aestimanda" gerade von den profanen Gegenständen gelte, dafür konnte er sich nicht ohne Weiteres auf die Encyklika berufen, das war eigens zu beweisen. Hätte er jenen Zusatz beachtet, so würde er vielleicht zur Wahrnng seines Standpunktes auf die zahlreichen, nur „empfehlenden" Momente hingewiesen haben, welche die Encyklika zu Gunsten der Kirchenväter so nachdrücklich hervorhebt. Wenn ferner die Encyklika den Kirchenvätern, sofern sie nicht als Zeugen der apostolischen Tradition, sondern als Gelehrte auftreten, selbst in religiösen Lehrpunkten oft nur eine relative Autorität zugesteht, dann tritt der Fall einer beschränkten Autorität in erhöhtem Grade ein, wenn es sich nur um profane Dinge handelt. Bei Besprechung der Galilei-Controverse hebt der Verfasser selbst hervor, daß es sich thatsächlich um die Autorität der Väter in Erklärung einer profanen Stelle handelte und daß diese Autorität nicht bloß von den Congregationen, Päpsten und der katholischen Wissenschaft, sondern auch von den Galileisten anerkannt wurde. Trotzdem hielt man es aber nicht für ganz ausgeschlossen, daß das neue System noch als richtig bewiesen werden könnte, in welchem Falle die Kirche keinen Anstand nehme, zu erklären, daß jene Stellen nicht im Literalsinne zu verstehen seien.

Ueber die Verwerthung von Hypothesen wird mit Recht bemerkt, daß Sicherheit, Würde und Ansehen der katholischen Exegese besser gewahrt seien, wenn man nur aus zwingenden oder doch triftigen Gründen vom Literalsinn der Schrift und deren traditioneller Auslegung abgeht, als wenn man unter dem Vorwande der Wissen-

Digitized by Google

schaftlichkeit und christlicher Klugheit die wissenschaftlichen Hypothesen zu einem positiven Factor der Exegese, die Bibel zu einem Tummelplatz von Hypothesen macht und sich damit erst recht der Gefahr aussetzt, seine Meinung ändern zu müssen; ist es ja, wie Leo XIII. schreibt, „nicht selten vorgekommen, daß manches von den Naturforschern selbst als sicheres Ergebniß Vorgetragene hernach in Zweifel gezogen und verworfen worden ist" (S. 75—88).

Was der Verfasser im Vorworte von Ruhe und Objectivität schreibt, ist nicht bloßes Wort geblieben; ohne sich etwa auf bloßes Kritisiren zu beschränken, hat er die von ihm als kirchlich erkannten Grundsätze offen ausgesprochen und ebenso mild als entschieden vertheidigt. Freilich ist er der Meinung, daß eine gedeihliche Lösung der Frage nur dann zu hoffen ist, wenn alle Gesichtspunkte erörtert und berücksichtigt werden, und wenn man nicht bloß vor starrem Festhalten am Hergebrachten warnt, sondern auch vor allzu leichter Preisgabe desselben.

Regensburg. Prof. Sachs.

XIV.

Literatur.

Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung, von V. Cathrein S. J. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. XX, 613; XV, 728 S. Freiburg, Herder. ℳ 16, geb. ℳ 20.

Moraltheologie von Franz Ad. Göpfert, Dr. theol. o. ö. Professor der Moral und Pastoraltheologie ꝛc. Erster Band. 2. Auflage. Paderborn, Schöningh 1899. XIV, 530 S. ℳ 4, geb. 5.20.

1. Schon beim Erscheinen der zweiten Auflage dieses umfangreichen Werkes wurde von verschiedenen Seiten als Beweis für seine Vortrefflichkeit die rasche Folge der zweiten Auflage hervorgehoben. So schrieb der „Reichsherold", nachdem er seine aufrichtige Bewunderung ausgesprochen über die Fülle des gebotenen Stoffes und den Scharfsinn, mit dem ihn der Verf. beherrscht und verarbeitet: „Noch mehr hat uns freilich imponirt, daß ein solches

Digitized by Google

umfangreiches und theueres Werk schon die zweite Auflage erlebt hat. Das spricht eine deutliche Sprache für die geistige Regsamkeit auf katholischer Seite, an der sich viele Andersdenkende ein Muster nehmen könnten." Die selbst dem Verf. unerwartete rasche Nothwendigkeit der dritten Auflage ist eine neue Bestätigung des Gesagten und beglückwünschen wir den unermüdlich thätigen Vertheidiger der christlichen Weltanschauung auf ethischem Gebiete dazu aufrichtig. Freilich die moderne, ungläubige Wissenschaft lehnt, wie Cathrein schon im Vorwort zur zweiten Auflage hervorhob, vornehm eine eingehende Würdigung und Prüfung des Werkes ab mit Phrasen, die nur die Schwäche ihrer Position illustriren. Eine köstliche Probe gibt Cathrein im Vorwort dieser Neuauflage. Selbst der „Reichsherold" brandmarkt die „Aufgeblasenheit, den Kastengeist und die Eitelkeit, die so manche unserer Universitätsprofessoren gerade nicht zu ihrem Vortheile charakterisirt". Von der geradezu crassen Ignoranz so mancher moderner Koryphäen bezüglich katholischer Anschauungen führt Cathrein mehrere Beispiele an, so u. a. S. 150 Note 7, wo Namen wie Wundt, Ahrens, Spencer, Ziller, Dorner figuriren; v. Hartmann wiederholt immer wieder, was noch kein einziger katholischer Gelehrter behauptet hat: „Das Moralprincip der kirchlichen Autorität erklärt nur eines für sittlich oder unsittlich: den Gehorsam oder Ungehorsam gegen die Kirche." Hinsichtlich der ruhigen Prüfung und sachlichen Würdigung der literarischen Erscheinungen einer gegentheiligen Weltanschauung steht die katholische Kritik hoch über derjenigen der modernen atheistischen Philosophie. Man vergleiche z. B. die ruhige Würdigung der gegnerischen Ansichten im vorliegenden Werke Cathrein's oder die noble, alle wahren Verdienste anerkennende, ja bewundernde Kritik Gutberlet's über die Werke von Wundt, Paulsen u. a. mit der gereizten Kritik, die Paulsen dem bedeutenden Werke von Willmann „Die Geschichte des Idealismus" angedeihen läßt. Hier ist die „Inferiorität" ganz entschieden auf Seite unserer Gegner, auf Seiten der „voraussetzungslosen (?) Wissenschaft". Nirgends ist mehr Dogmatismus als bei der ungläubigen Wissenschaft!

Auch die vorliegende dritte Auflage der Cathreinschen Moral-

Digitized by Google

philosophie nennt sich mit Recht eine „verbesserte und vermehrte". Der erste Band ist um 75, der zweite um 66 Seiten stärker geworden. Ganz neu sind hinzugekommen die Abschnitte über das Verhältniß des sittlich Guten zum Endziel des Menschen, über die unrichtigen Ansichten in Bezug auf das Gewissen, über die Bedeutung des Rechtsbegriffes und die Methode in der Bestimmung desselben, über den modernen Rechtsempirismus u. a.; neu bearbeitet die Abschnitte über die Grundlagen des Socialismus, über den Staat und die sociale Frage, über den Ursprung und den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt, über das Steuerrecht und Wahlrecht, über die criminal-anthropologische und criminal-sociologische Strafrechtsschule, über das internationale Schiedsgericht u. s. w. (vgl. Vorw. XI u. XII). Nebenher zeigt diese Aufzählung, welch eine Reihe interessanter und hochactueller Fragen vom Verf. in den Kreis seiner Erörterungen gezogen werden, wie sein Werk eine wahre Encyklopädie, eine Rüstkammer voll volkswirthschaftlicher, juristischer, theologischer Waffen darstellt, somit für die Gebildeten weitester Kreise sehr empfehlenswerth ist.

Von den kleinen Ausstellungen, welche wir bei Besprechung der zweiten Auflage machten, hat der Verf. einige berücksichtigt, eine direct bekämpft (I. S. 394 Anm. 1). Ueberzeugt hat uns der Verf. durch seine näheren Erörterungen über die Sittennorm und ziehen wir deßwegen unsere früheren Ausstellungen zurück. Sehr befriedigt hat uns die Umarbeitung des Probabilismus, die ganz unseren Anschauungen entspricht. Es ist durchaus ein Fortschritt, die bekannten Rechtsregeln „in dubio melior est conditio possidentis" u. ä., die gewöhnlich erst nach Besprechung des Probabilismus als Hilfsregeln zur Anwendung derselben angeführt werden, vorher zu behandeln, da sie nicht das dubium *juris* lösen, sondern das dubium *facti*, und man mit Hilfe derselben in den meisten Fällen zu einem sicheren Gewissen gelangen kann, ohne sich irgendwie auf den Probabilismus oder ein anderes System zu stützen. Möge diese treffende Art der Behandlung von den Moralisten nachgeahmt werden; es wird dadurch mancher Confusion vorgebeugt.

Bezüglich der Regel „in dubiis pars tutior" bezw. ob die-

Digitized by Google

selbe im praktischen Zweifel angewendet werden müsse, haben wir uns schon früher (Innsbrucker Theol. Zeitschr. 1898. S. 153, ausgesprochen, freilich bis jetzt trotz gegebenen Beweises ohne Erfolg; auch Cathrein (S. 397) wiederholt die gewöhnliche, wie uns scheint, unrichtige Behauptung.

In der Frage des Moralsystems wäre es endlich an der Zeit, die unfruchtbaren Streitigkeiten über die Stellung des hl. Alphons zum Probabilismus ruhen zu lassen und auf dem Boden sich zu einigen, den Cathrein und Aertnys, zwei gewichtige Autoritäten auf Seiten des Probabilismus und Aequiprobabilismus, gekennzeichnet haben. Die Ansicht des hl. Alphons ist denn doch nicht so evident und klar, daß man ihn als Richter im Streite anrufen kann, man muß nothgedrungen an manchen Stellen die Ausdrücke nicht im stricten Sinne nehmen. Begebe man sich ferner, wie wir schon früher hervorgehoben, auf den gemeinsamen Boden der Logik und prüfe nach den Regeln derselben die beiderseitigen Argumente, so wird und muß man zur Klarheit gelangen; auf dem Wege der Textkritik ist es bis jetzt nicht gelungen und wird voraussichtlich, wie Göpfert richtig bemerkt, wohl nie gelingen. Nicht überzeugt hat uns die Bemerkung Cathrein's (I. S. 394 Anm.) über unsere Aufstellung bezüglich des unüberwindlich irrigen Gewissens. Wir haben nicht beanstandet, wie Cathrein anführt, „das irrende Gewissen verpflichte uns zur materiellen Sünde", noch geleugnet, daß man im Falle des unüberwindlich irrigen Gewissens von einer materiellen Sünde reden könne, sondern den Ausdruck: „Gott verpflichte uns zu lügen, Gott verpflichte uns zur materiellen Sünde", diesen Ausdruck nannten wir incorrect. Ballerini, auf den uns Cathrein verweist, tadelt nur, wenn man nicht zugeben wolle, daß das Gewissen uns zur Sünde verpflichte, nicht aber, was wir beanstandet haben. Warum aber beanstanden wir den Ausdruck: „Gott verpflichte uns im Falle des irrigen Gewissens z. B. zur Lüge?" Weil die eigentliche Verpflichtung des irrigen Gewissens (obligatio per se) auf dem höheren Gebot, das Gute zu thun, das Böse zu meiden, beruht. Dieses Gebot ist von Gott, dazu verpflichtet uns Gott, auch im Falle des irrigen Gewissens. Die vermeintliche Verpflichtung, zu

Digitized by Google

lügen, beruht nur auf einem von Gott zugelassenen Irrthum, darum kann man hier nicht eigentlich sagen „Gott verpflichtet mich zu lügen, sondern Gott läßt die Lüge zu". Genau genommen sagt man auch nicht, man sei verpflichtet, dem irrigen Gewissen zu folgen, sondern: nicht gegen das Gewissen zu handeln. So sagt Bouquillon mit feiner Unterscheidung: „Itaque *fas* est conscientiam invincibiliter erroneam sequi; non tamen inest homini *jus* eam sequendi" (Theol. mor. fund. n. 270).

Im Uebrigen wiederholen wir unsere frühere Empfehlung des vortrefflichen Werkes und wünschen ihm die weiteste Verbreitung, die es durchaus verdient.

2. Der ersten Auflage dieser Moraltheologie ist rasch die zweite gefolgt, wie wir erwartet haben. Ausführlich haben wir in der Innsbrucker Theol. Zeitschrift die erste Auflage besprochen. Der Verf. hat unsere dort ausgesprochenen technischen Wünsche berücksichtigt, was dem Buche nur zum Vortheile gereicht. Von den sachlichen Wünschen hat der Verf. dem über die Behandlung der Lust entsprochen; im Uebrigen hat er seine Ansichten festgehalten. Wenn er sich im Vorwort zur zweiten Auflage das Recht wahrt, selbständig die erhobenen Einwendungen zu prüfen und, falls er seine Darstellung und Lösung der Fragen für richtig erkenne, seinen Standpunkt auch weiterhin zu vertreten, so haben wir dagegen nichts einzuwenden und achten die Freiheit der Wissenschaft in ihren naturgemäßen Grenzen. Bezüglich der Behandlung des Probabilismus möchten wir auf die dritte Auflage von Cathrein's Moralphilosophie und unsere Bemerkungen in der Recension dieses Werkes verweisen; es scheint uns die Anordnung bei Cathrein ein entschiedener Fortschritt zu sein. Ebenso sprechen wir wieder den Wunsch aus, die Frage nach dem ursprünglichen Träger der Staatsgewalt nochmals zu prüfen und die schweren Bedenken gegen die vom Verf. nach Costa-Rosetti vertretene Ansicht bei Cathrein (Moralphilos. II. S. 477) zu erwägen. Hoffentlich folgt bald auch die Neuauflage des zweiten und dritten Bandes. Bei Behandlung der Censuren sei auf das vortreffliche Werk von Hollweck: „Die kirchlichen Strafgesetze" aufmerksam gemacht. Derselbe hat unserer

Digitized by Google

Ansicht nach u. a. überzeugend nachgewiesen, daß die Socialdemokraten nicht unter die vierte der dem Papste einfachhin reservirten Censuren fallen (vgl. l. c. § 104 Note 2).

Mainz. Dr. Becker.

E. M. Wermelskirchen. Katechetische Predigten. Bd. I. Vom Glauben. 8°. 620 S.; Bd. II. Von den Geboten. 8°. 653 S.; Bd. III. Von den Gnadenmitteln. 8°. 519 S. Rudolph Barth, Aachen 1898. *M.* 15.

Vorträge für christliche Muttervereine. II. Bd. Dreifacher Cyklus von je zwölf Vorträgen für christl. Muttervereine, gehalten und herausgegeben von Michael Huber, Domcapitular und bischöfl. geistl. Rath, Director der Erzbruderschaft der christl. Mütter in Regensburg. Regensburg, National-Verlagsanstalt 1898. 183 S. *M.* 2.50.

Der verlorene Sohn, die Geschichte des Sünders. Dreijähriger Fasten-Cyklus von Wilhelm Becker, Priester der Gesellschaft Jesu. Mit Approbation des H. H. Erzbischofs von Freiburg und Erlaubniß der Ordensoberen. Freiburg, Herder 1899. 8°. VI, 301 S. *M.* 2.20, geb. *M.* 3.

Kanzelvorträge für Sonn- und Feiertage. Gehalten in der Kirche St. Martin zu Freiburg von Pfarrer Heinrich Hansjakob. Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg, Herder 1899. 8°. X, 507 S. *M.* 6, geb. 8.

1. „In Erwägung der Nachtheile, welche einer planlosen und unzusammenhängenden Predigtweise anhaften, hat man die katechetischen Predigten eingeführt, d. h. jene Gattung religiöser Vorträge, die im Anschluß an den Gang und die Form des Katechismus die gesammte christliche Glaubenslehre zur Darstellung bringen. In manchen Diöcesen sind diese Predigten von den geistlichen Behörden vorgeschrieben. Dieselben sind in der That sehr geeignet, eine gründliche Unterweisung in der Religion zu erzielen. Sie nöthigen fast den Prediger, seinen Ansprachen einen reichen belehrenden Inhalt zu geben und die Glaubens- und Sittenlehre bestimmt und klar auseinanderzusetzen; sie gestatten ihm nicht, in rhetorischen Gemeinplätzen oder unfruchtbaren Erörterungen sich zu verlieren; sie veranlassen ihn, die betreffenden Lehren und Glaubenssätze selbst wieder zu studiren, entrücken ihn aber durch Anschluß an den Katechismus der Gefahr, den Prediger mit dem Theologie-Professor, die Kanzel mit dem Katheder zu verwechseln" — so schreibt E. Racke S. J. in seinem Büchlein ‚Die Verwaltung des

Digitized by Google

Predigtamtes mit Berücksichtigung der gegenwärtigen Zeitverhältnisse, den deutschen Seelsorgern gewidmet'.

In den vorliegenden drei Bänden nun zeigt Wermelskirchen praktisch, wie die katechetischen Predigten mit Nutzen zu halten sind. In 175 Predigten behandelt er, im Anschluß an den allgemein verbreiteten „mittleren Deharbe'schen Katechismus", den ganzen Lehrstoff vom Glauben, von den Geboten und den Gnadenmitteln. Als Quellen wurden benutzt die Erklärung des Katechismus von Deharbe und das Handbuch der Dogmatik von Prof. Scheeben. Letzteres Werk scheint Verf. besonders fleißig studirt zu haben; das zeigen die vielen Citate; auch sagt er selbst im Vorwort: „Der Prediger lernt aus demselben nicht bloß in wissenschaftlich correkter Sprache zu reden, sondern er findet auch eine sehr schöne Exegese der einschlägigen Schriftstellen, reiche Väterliteratur und eine Menge neuer und erhabener Gedanken, die sich homiletisch gut verwerthen lassen." Jeder Vortrag bietet bei logischer Anordnung eine reiche Fülle von Material. Die Sprache ist klar und durchsichtig, wenn es sich um Feststellung und Entwickelung von Begriffen handelt, herzlich und effectvoll in den Anwendungen, überall aber edelpopulär. Ein besonderes Verdienst um diese Predigtsammlung hat der ehemalige Pfarrer an St. Marien in Düsseldorf, A. Höhne, welcher dieselbe fortsetzte und zum Abschluß brachte. Wir wünschen der Barth'schen Verlagshandlung mit dieser neuen Auflage denselben Erfolg, wie mit den früheren. Aufgefallen sind uns nur die zahlreichen Druckfehler, die freilich der Leser selbst leicht corrigiren kann. W. V.

2. Bekanntlich haben die christlichen Müttervereine ihren Mittelpunkt für Deutschland in Regensburg. Der dermalige Director und Vorstand der dortigen Erzbruderschaft bietet nun einen dreifachen Cyklus von je zwölf Vorträgen für christliche Müttervereine, kurze, aber bei aller Kürze inhaltvolle, logisch gut disponirte, in sich streng abgeschlossene, aber doch miteinander in natürlichem Zusammenhange stehende Anreden, welche ohne allen Aufwand rhetorischer Phrasen direct auf ihr Ziel gehen und der christlichen Mutter in schlichter und eindringlicher Sprache die große, ihr von Gott gewordene Aufgabe zum Bewußtsein bringen:

Digitized by Google

in ihren eigenen Kindern Kinder für Gott und für den Himmel zu erziehen.

Der I. Cyklus macht sich zur Aufgabe, im Allgemeinen die Pflicht wahrhaft christlicher Kindererziehung nach allen Seiten hin zum klaren und zugleich liebevollen Verständniß zu bringen. Das Ziel dieser Erziehung, wie auch alle Mittel und Factoren, welche auf Seiten der Mutter zusammenwirken müssen, um dasselbe glücklich zu erreichen, werden der Reihe nach behandelt unter stetem Hinweis auf die Fehler, die bei dieser heiligen Arbeit zu vermeiden sind.

Der II. Cyklus erörtert die stille, aber mächtige Wirksamkeit des mütterlichen Wortes und Beispieles für die Familie in Bezug auf Glauben, sittliches und kirchliches Leben. Zunächst tritt uns das Bild der Mutter als Priesterin des Hauses, als Hüterin des heiligen Glaubens für die ganze Familie vor Augen. In den folgenden Ansprachen kommen mit kluger Auswahl des Einzelnen die Gebote Gottes und der Kirche zur Erörterung als Norm für das praktische Leben aus dem Glauben, wobei das Beispiel der Mutter als der springende Punkt betont wird. In den zwei letzten Vorträgen werden jene beiden heiligen Sacramente hervorgehoben, welche reinigend und heiligend das ganze Leben des katholischen Christen begleiten, die heiligen Sacramente der Buße und des Altars, mit ausreichlichem Hinweise auf den unermeßlichen Werth, welchen die Anleitung zum öfteren Empfange derselben für christliche Erziehung und christliches Leben hat.

Im III. Cyklus sind dem Verf. die in den einzelnen Monaten für die christlichen Müttervereine einfallenden Vereinsfeste natürlicher Anlaß für die Auswahl des betr. Gegenstandes. Er versteht es hier, in Wahl und Durchführung seines Stoffes einerseits dem Feste des Tages, andererseits aber auch stets dem speciellen Zwecke seiner Zuhörerinnen und ihres Vereins gerecht zu werden.

Diese Vorträge werden unseres Erachtens eine willkommene Gabe, zumal für solche sein, denen es bei länger andauernder Leitung eines Müttervereines um eine Vorlage zu thun ist, welche durch eine Menge schöner und entwickelungsfähiger Gedanken es jedem erleichtert, im Anschlusse an dieselbe das besonders zu be-

Digitized by Google

tonen oder auszuführen, was ihm für die speciellen Bedürfnisse seines Vereins nothwendig oder nützlich zu sein scheint.

3. Die beiden Bändchen sehr gediegener katechetischen Predigten des unermüdlichen Ordensmannes haben wir in dieser Zeitschrift 1898 I, 378 f. eingehend gewürdigt. Unterdessen haben seine anerkannt trefflichen Predigten über „Die Pflichten der Kinder und der christlichen Jugend" eine zweite Auflage erlebt (Freiburg, Herder 1898). Aus Buffalo im Staate New-York (2. Juli 1898) ist die Vorrede zu obiger Schrift datirt, die wir, als einem ächt katholischen und ächt deutschen Herzen entsprungen, auf dem deutschen Büchermarkte freudig begrüßen. Die erste Reihe der Vorträge schildert das Vaterhaus mit seinem Glück, die zweite behandelt die Sünde und ihr Verderben an den natürlichen und übernatürlichen Gütern des Menschen, die dritte beschreibt den Schmerz und die Sklaverei der Sünde und endlich die Heimkehr in's Vaterhaus. Für die drei einfallenden Charfreitage sind Ansprachen über das Geheimniß des Kreuzes eingeflochten. P. Becker bedient sich jedesmal einer klar ausgesprochenen Disposition, an welche sich die Ausführungen sachgemäß anschließen. Seine Doctrin ist sicher, seine Sprache ungekünstelt, aber zu Herzen gehend. Einzelne Seelengemälde (116) erschüttern den Leser. Gewiß schweben ihm vielerorts amerikanische Verhältnisse vor. Aber, so muß man fragen, sind die religiösen und sittlichen Verhältnisse der Jugend in den europäischen Städten mancherorts wesentlich davon verschieden? Für den Kanzelredner ist auch die neue Schrift des Verf. eine Fundgrube der trefflichsten Gedanken.

4. Der seeleneifrige, in Verkündigung des göttlichen Wortes unermüdliche Verf., dessen „Sancta Maria" in dieser Zeitschrift II, 377 zur Anzeige gebracht wurde, spendet hier sechzig Predigten, über deren Entstehung und Eigenart er sich in der Vorrede verbreitet. Ursprünglich nicht für den Druck bestimmt, hat er sie auf Drängen von Männern, denen ein Urtheil in dieser Sache zusteht, zusammengestellt und im Buchhandel herausgegeben. Wir sind dem Verf. dafür zu warmem Danke verbunden, wenn wir auch seine Bemerkungen im Vorwort über die Forderungen der Rhetoriker hinsichtlich der Eintheilung der Predigt nicht zu billigen vermögen.

Digitized by Google

Wie für den Redner, so ist eine gute Disposition auch für den Zuhörer eine Wohlthat und ein ausgezeichnetes Mittel, um das, was der Verf. so nachdrucksvoll betont, die beabsichtigte Wirkung, hervorzubringen. Wenn man übrigens seine Predigten sich genauer ansieht, bemerkt man unschwer, daß der Verf. in der Praxis dem Princip der Eintheilung der Predigt doch nicht ganz so unsympathisch gegenübersteht, wie seine Vorrede es vermuthen läßt. Immerhin erweist sich das Fehlen einer scharf angegebenen Eintheilung für die Verwerthung dieser Predigten als ein schwerer Mangel.

Das dogmatische Element wird gebührend gewürdigt, wobei uns die Sitte der Citation der biblischen Texte ohne nähere Angabe von Kapitel und Vers aufgefallen. Das apologetische Moment tritt in den Vordergrund. Namentlich sind die verkehrten Geistesrichtungen und sittlichen Schäden unserer Zeit trefflich, aber stets maßvoll behandelt. Die Sitte der Citate aus deutschen Dichtern mag in örtlichen Verhältnissen ihren Grund haben. Nachahmung ist derselben nicht zu wünschen. Der herrliche Schatz von Aussprüchen der heiligen Schrift über die Zeit und ihre Bedeutung macht Berufungen auf Schiller (S. 57) unnöthig. Als besonders packend seien hervorgehoben die Anreden über „Selbsterkenntniß. Wer bist du?" „Sieben Mittel, die zum Glauben führen", „Die Größe und Verehrung des hl. Joseph", „Jesus Christus ist der Mittelpunkt der gesammten Menschheit". Der Verf. verfügt über eine reiche weltmännische und seelsorgerliche Erfahrung, einen edlen Stil und seltenen Reichthum der Bilder und weiß sein Thema stets volksthümlich darzustellen. Die Ausstattung ist prächtig. B.

Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe. Historisch-kritisch dargelegt von Franz Xav. Thalhofer, Dr. theol. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandlung 1899. 8°. VI, 246 S. *M.* 3.

Im vorliegenden Buche erhalten wir eine ebenso mühsame, wie interessante und brauchbare Arbeit. Pater Braunsberger S. J. gab uns seiner Zeit die „Entstehung und erste Entwicklung des Katechismus des Canisius", Thalhofer verfolgt diese Entwicklung durch die einzelnen Jahrhunderte bis in unsere Zeit. An Vor-

Digitized by Google

arbeiten fehlte es allerdings nicht: wir erinnern an die verdienstlichen Arbeiten von Mayer, Göbl, Mousang, Bahlmann[1]) u. a.

„Canisius und Deharbe," sagt das Vorwort, „umschließen eine dreihundertjährige katechetische Thätigkeit der katholischen Kirche." Diese eingehend und allseitig zu behandeln, nahm sich der Verf. zwar nicht vor, doch wollte er einen Beitrag dazu liefern durch die Darstellung der Entwicklung des Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe. Seinen Zweck suchte er zu erreichen in vier Abschnitten, nämlich 1) Geschichte der für die Entwicklung wichtigsten Katechismen. 2) Auswahl und Gliederung des Katechismusstoffes in den Katechismen von Canisius bis Deharbe. 3) Darstellung des Stoffes in sachlicher, 4) in formeller Beziehung. Diese in der Sache gegebene, verständige, praktische Eintheilung ist denn auch glücklich durchgeführt. Die Fachorgane werden dieser Arbeit die gebührende Beachtung schenken. Die Schlußbemerkung scheint mir der Kenntnißnahme eines jeden Theologen werth.

„Ueberblicken wir die Katechismusentwicklung nach der formellen Seite, so ist nicht zu leugnen, daß sie Fortschritte gemacht hat. Die ehemals allein herrschende *analytische* Bearbeitung der Katechismen ist durch den Einfluß der Sokratik und der historischen Schule in manchen Partien zu einer *synthetischen* Abfassung fortgebildet worden. Die Kürze der canisischen Katechismen, welche besonders zu Ende des 18. Jahrhunderts . . . einer überreichen Stoffmenge weichen mußte, wurde durch die Späteren wenigstens angestrebt; ein passendes Mittel, kurzen Lernstoff mit beliebig verwendbarem Erklärungsstoff zu verbinden, gewann man durch Einführung des *Kleindruckes*. Für eine frageweise Abfassung der Katechismen mit vollständigen Antworten hat der Katechismus für die österreichischen Staaten ein . . . Vorbild gegeben. Einfachheit des Satzbaues und der Begriffe wurden zwar . . . angestrebt, aber nie genügend erreicht . . :

„Eine Katechismusfrage hat es immer gegeben, sie wird auch stets bleiben, da sie selten . . . in vollkommener Weise gelöst worden ist und nie so gelöst werden wird, daß nicht andere Zeiten andere Formen erheischten." —

1) Zu Bahlmann vgl. Katholik 1894. II, 361.

Digitized by Google

Bei dieser Gelegenheit seien die Dreher'schen katechetischen Arbeiten, bei Herder erschienen, der Beachtung empfohlen mit den Worten Thalhofer's S. 237 Anm. 4: „Die gewünschte concrete Darstellungsweise des Canisius läßt sich nicht mechanisch in heutige Katechismen übertragen. Sollte hierin Wandel geschaffen werden, so bedarf es eines Mannes, der wie Canisius das Volk kennt und liebt, der das Athmen der Volksseele in seiner Sprache zu hören fähig und im Stande ist. Unter den jetzigen Katecheten oder Katechetikern kommt hierin den Alten und Canisius Theodor Dreher am nächsten. Das geht hervor aus dessen zwei Werken: Kleine katholische Christenlehre für die unteren Klassen höherer Lehranstalten 1891 und: Katholische Elementarkatechesen 1892." F. Falk.

XV.

Miscelle.

Die Erhöhung des Einkommens der Geistlichen ist in neuester Zeit vielfach und in verschiedenem Sinne ventilirt worden. Zur richtigen Beurtheilung dieser Frage dienen die kirchlichen Bestimmungen über das Einkommen der Geistlichen, welche wir nachstehend kurz angeben wollen.

I. Die Bestimmungen der Kirche bezüglich des Einkommens der Beneficiaten lauten:

1) Beneficium propter officium c. 15 de rescriptis in VIo (1, 3). Das Einkommen ist der Lohn für die Arbeit und richtet sich nach derselben (Luk. 10, 7).

2) Dieses Einkommen hat nicht den Charakter des Gehaltes wie bei den weltlichen Beamten, sondern es hat die Bestimmung, dem Inhaber der Pfründe die honesta sustentatio zu gewähren. Mehr Anspruch hat er nach den Gesetzen der Kirche nicht; er ist sogar verpflichtet, den Ueberschuß zu guten Zwecken (Armen) zu verwenden und darf nicht willkürlich über denselben verfügen. Siehe Reiffenstuel, Jus can. univ. lib. III, tit. XXV de peculio clericorum § 3 (tom. III, p. 561 sqq.). Conc. Trid. sess. 25, c. 1 de reform.

Digitized by Google

3) Das Einkommen ist mit der Stelle verbunden und der Beneficiat hat ein Recht auf dasselbe, gleichviel ob derselbe jung oder hochbetagt ist (1 Cor. 9, 13).

II. Ueber das standesgemäße Einkommen, die congrua sustentatio, bestehen folgende kirchliche Bestimmungen:

1) Die congrua sustentatio hat bei höheren Beneficien der Papst und bei niederen Beneficien der Diöcesanbischof festzusetzen. Siehe Trid. sess. 6, c. 2 de reform., sess. 7, c. 5 et 7 de reform., sess. 24, c. 13 de reform. (ärmliche Pfarrkirchen), sess. 21, c. 34 de reform. (Dismembration der Pfarreien).

2) Die Höhe der congrua ist nicht für alle Beneficiaten die gleiche, sondern hat verschiedene Grade und richtet sich nach der Beschaffenheit des Beneficiums, den körperlichen und geistigen Erfordernissen zur Bekleidung des betreffenden Amtes, nach der Stellung, die der Beneficiat im öffentlichen Leben einnimmt. Congruam sustentationem non esse aequali valore pro omnibus taxandam, sed respiciendam in primis qualitatem beneficii; quod enim sufficit parocho rurali, non sufficit canonico cathedralis ecclesiae, et quod huic sufficit, non sufficit episcopo: deinde attendi debet ad qualitatem et usum regionis; nam quod in uno loco sufficit, non sufficit in altero: denique attendi etiam debet ad qualitatem personae; nam ratione nobilitatis, doctrinae ac meritorum crescit mensura sustentationis congruae (Schmalzgrueber, Jus eccl. tom. 3 p. 2 p. 472). Ganz dasselbe sagt Reiffenstuel, Jus can. univ. III, 567. Vornehmlich will die Kirche sublimes et literatae personae bedacht haben. Siehe c. 28 de multa X, 3, 5 de praebendis et dignitatibus et c. unic. Exsecrabilis Extrav. Joh. XXII, tit. 3.

3) Hieraus folgt:

a. Daß der Bischof vollkommen berechtigt ist, die Pfarreien und anderen Beneficien seiner Diöcese nach den Nr. 1) u. 2) angeführten Grundsätzen zu classificiren und demgemäß die congrua festzustellen. Die dagegen erhobenen Einwände beruhen auf Unkenntniß der canonischen Bestimmungen.

b. Daß die Classification den Grundsätzen der Gerechtigkeit

Digitized by Google

entspricht und die Festsetzung der congrua nur nach Altersklassen in sich ungerecht wäre und in Widerspruch mit der Auffassung der Kirche stünde.

III. Die Erhöhung des Einkommens kann auf zweifache Weise geschehen:

1) Indem die congrua durch den Bischof erhöht wird. Wenn das Pfründevermögen nicht hinreicht, um die honesta sustentatio des Beneficiaten zu ermöglichen, hat der Kirchenfonds und in dritter Linie die Confessionsgemeinde einzutreten. Vgl. Trid. sess. 21, c. 4 de reform.: Si necesse fuerit (Episcopus) compellere possit populum ea subministrare, quae sufficiant ad vitam dictorum sacerdotum sustentandam.

2) Es kann aber der Bischof auch den Pfarrern u. s. w. sog. Alterszulagen gewähren, welche in derselben Weise aufzubringen sind. Dies kann dadurch geschehen, daß er einzelnen gering dotirten Beneficiaten eine Erhöhung ihres Einkommens zuspricht oder daß er allen Inhabern von Pfründen, deren Einkommen insufficient ist, diese Wohlthat erweist. Letzteres ist besonders mit Rücksicht, daß die Bedürfnisse mit dem Alter sich steigern, zu empfehlen. Die Feststellung der Dienstalter, mit welchen eine persönliche Zulage eintreten und erhöht werden soll, ist Sache des Bischofs.

Es sei hier noch bemerkt, daß das preußische Gesetz vom 2. Juli 1898 nach denselben Grundsätzen verfährt. Es verfügt nämlich Art. 3: „Mit Genehmigung der bischöflichen Behörde kann zur Erhöhung des Stelleneinkommens (also der Dotation) einer Pfarrstelle eine Ortszulage dauernd bewilligt, auch dem Stelleninhaber eine Ortszulage auf die Dauer oder auf Zeit gewährt werden" (also persönliche Zulage). Vgl. auch Art. 1.

IV. Ein Aufgeben des Pfründesystems und ein Uebergang zum sog. Dienstaltersystem, wie vielfach vorgeschlagen wird, würde in directem Widerspruche mit der Auffassung der katholischen Kirche stehen, ein überaus wichtiges Princip preisgeben und von den schlimmsten Folgen sein.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

XVI.

Das Gottesgericht über Bethſames (1 Sam. 6, 19).

Seit einigen Jahrzehnten fängt die Textkritik des A. T. nach langer Vernachläſſigung wieder an zu Ehren zu kommen. Vorzüglich iſt der Text der Bücher Samuels, der in der vielfachen Abweichungen des Textes der Septuaginta von dem maſſorethiſchen Texte ſtets aufs neue den Scharfſinn der Kritiker herausfordert, Gegenſtand zahlreicher eindringender Unterſuchungen geworden. Bahnbrechend wurde der Kommentar von Otto Thenius (Leipzig 1842). Denn in dieſem wurde das Dogma von der Unfehlbarkeit des maſſorethiſchen Textes für die Bücher Samuel zum erſtenmal ſyſtematiſch durchbrochen und der Text der altchriſtlichen Kirche, die Septuaginta, als durchweg beſſer erwieſen. Sehr beachtenswerthe Beiträge zur Textkritik von Samuel bot dann F. Boettcher in ſeiner exegetiſch-kritiſchen Aehrenleſe (Leipzig 1849) und in ſeiner neuen kritiſchen Aehrenleſe I (Leipzig 1863). Eine durchgreifende Reviſion aber der Reſultate von Thenius unternahm Julius Wellhauſen in ſeiner Erſtlingsarbeit, der Text der Bücher Samuelis (Göttingen 1871). An ihn ſchließt ſich die textkritiſche Arbeit von S. R. Driver an (Notes on the Hebrew text of the books of Samuel, Oxford 1890), ſowie die kritiſche Ausgabe unſerer Bücher in der „Regenbogenbibel" von K. Budde (The books of Samuel, critical edition of the Hebrew text, Leipzig 1894). Außerdem verdient Beachtung E. Neſtle (Marginalien und Materialien, Tübingen 1893), das von R. Kittel in den Beilagen der von Kautzſch herausgegebenen Ueberſetzung des A. T. S. 8 ff. (Freiburg i. B. und Leipzig 1894) mitgetheilte Material und die Emendationsvorſchläge von H. Graetz (Emendationes in plerosque S. S. V. T. libros, III. Breslau 1894). Vor allen iſt aber zu nennen der Kommentar von A.

Digitized by Google

Klostermann (die Bücher Samuelis und der Könige, Nördlingen 1887). Derselbe bietet eine vollständige Rezension und enthält viel Werthvolles, wenn allerdings auch der Konjekturalkritik viel zu viel Spielraum eingeräumt worden ist. In die Bahnen der alten Zeit, welche durchweg den massorethischen Text bevorzugte, sucht, wenn auch weniger kritiklos, M. Löhr wieder einzulenken in seinem Kommentar vom vorigen Jahre. (Die Bücher Samuelis von Otto Thenius, 3. vollständig neu bearbeitete Auflage, Leipzig 1898.) Neuestens ist der Commentar von H. P. Smith hinzugekommen.

Auf katholischer Seite hat die Textkritik für die Bücher Samuel seit K. Fr. Houbigant (Notae criticae, I, Frankfurt a. M. 1777), dessen Emendationsvorschläge allerdings auch heute noch nicht veraltet sind, Nennenswerthes nicht hervorgebracht. In dem Kommentar von F. von Hummelauer (Commentarius in libros Samuelis Parisiis 1886) tritt, da der Vulgatatext zu Grunde gelegt wird, die textkritische Seite der Forschung naturgemäß stark zurück. Trotzdem finden sich aber nicht wenige gute Ausführungen, wenn dieselben auch protestantischerseits ignoriert werden.

Verfasser dieses hat sich in den letzten Jahren viel mit den textkritischen Problemen der Bücher Samuelis befaßt. Eine Auswahl seiner Resultate wird in einigen Wochen erscheinen. Als Probe seiner Arbeiten und zugleich als Beweis, daß eine vorsichtige Kritik des überlieferten Textes schon vom apologetischen Standpunkte sich nicht umgehen läßt, übergiebt er jetzt schon seine Ausführungen zu einer sehr interessanten und viel besprochenen Stelle in erweiterter Gestalt und in einer auch dem Nichtfachmann verständlichen Form der Oeffentlichkeit, indem er sich der angenehmen Hoffnung hingiebt, hierdurch dazu beizutragen, daß das in weiten Kreisen unseres Klerus der wissenschaftlichen Kritik des Textes der Bibel vielfach noch entgegengebrachte Mißtrauen immer mehr verschwinde. Denn eine besonnene, auf dem von den alten Textzeugen gebotenen Material aufgebaute Textkritik ist keineswegs an sich „liberal", sondern konservativ durch und durch, allerdings nicht konservativ in dem Sinne, daß sie auch eingerostete Fehler konserviert haben will. Ohne eine solche verständige Kritik des Textes

Digitized by Google

iſt aber eine Apologetik der Bibel heute nicht mehr möglich. Denn eine ſolide Apologetik kann ſich nur auf dem nach Möglichkeit wieder hergeſtellten, d. i. von den im Laufe der Jahrtauſende eingedrungenen Fehlern gereinigten, genuinen Texte aufbauen. — Doch nun zu unſerer Stelle!

Im 6. Kapitel des erſten Samuelbuches wird erzählt, daß die Philiſter die in der Schlacht bei 'Ebenhaézer [1]) (Vulg. iuxta lapidem adjutorii) den Israeliten weggenommene Lade des Bundes, auf einem neuen Wagen, der mit zwei jungen Kühen beſpannt war, die noch kein Joch getragen hatten, mit reichen Weihegeſchenken, von der Noth getrieben, den Israeliten zurückſchickten. Bei Bethſames kommt der Wagen mit der heiligen Lade in das Gebiet der Israeliten. Die Leute von Bethſames ſind gerade mit dem Schneiden des Weizens beſchäftigt. Als ſie die heilige Lade ſehen, herrſcht großer Jubel unter ihnen. Auf dem Felde des Bethſameſiten Joſue werden die Kühe auf dem Holze des Wagens Jahwe als Brandopfer dargebracht. Nun wird aber auf einmal in V. 19 berichtet, daß unter den Leuten von Bethſames ein gewaltiges Sterben eintritt als Strafe Gottes. Infolgedeſſen ſendet man nach Cariathiarim, damit man die Lade dorthin hole.

Jener 19. Vers des 6. Kapitels bietet aber eine ganze Reihe von Schwierigkeiten. Eine befriedigende Erklärung hat er ſeither nicht gefunden. Der maſſorethiſche Text dieſes Verſes läßt ſich aber wörtlich nur ſo überſetzen: „Und er — sc. Jahwe — ſchlug die Leute von Bethſames, weil ſie die Lade Jahwes angeſehen hatten. Und er ſchlug unter dem Volke ſiebenzig Mann, fünfzigtauſend Mann. Da trauerte das Volk, weil Jahwe das Volk mit einer großen Plage geſchlagen hatte.“ Sofort fällt jedem Leſer die ſonderbare Verbindung auf „ſiebenzig Mann, fünfzigtauſend Mann“. Nach den Regeln der hebräiſchen Sprache durfte אִישׁ (Mann) nicht wiederholt werden und war 50,000 vor 70 zu ſetzen. Außerdem hatte das Städtchen Bethſames bei weitem keine 50,000 Einwohner. Ferner fehlt eigentlich die Motivierung für die göttliche Strafthat. Denn die Leute von Bethſames mußten

1) Ha(ébenhaezer) iſt Textfehler.

Digitized by Google

nothwendig die Lade erblicken, als der Wagen mit derselben anlangte, als sie von dem Wagen genommen wurde und die zwei Kühe auf dem Holze des zerschlagenen Wagens Jahwe als Brandopfer dargebracht wurden. Eine moralische Verschuldung derselben ist deshalb in dem Texte nicht ausgedrückt, und die Berufung auf Num. 4, 20 (so noch Dereser und Loch) werthlos.

Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen, haben die an dem massorethischen Texte festhaltenden Exegeten die verschiedensten Auskunftsmittel ersonnen. Im Anschlusse an eine rabbinische Erklärung behaupten Serarius, Vatablus, Clarius (bei Cornelius a Lapide), die Bethsamesiten hätten in die Arche hineingeschaut, um nachzusehen, ob die Philister etwa die Gesetzestafeln aus ihr entfernt und etwas anderes hineingelegt hätten. Allein davon steht nichts im Texte, und zudem würde das nur den Tod von dem einen oder andern, nicht von 50,070 Mann erklären. Die drei von Nicolaus Lyranus vorgebrachten Punkte, daß die Bethsamesiten so hart bestraft seien, weil sie 1) sich nichtiger Freude hingegeben, 2) die Kühe geopfert, 3) die Arche verehrt hätten, ohne daß Lichter vor ihr gebrannt hätten, bekämpft schon Cornelius a Lapide (zur Stelle). Er selbst giebt im Anschluß an das Targum (vgl. unten) als Grund an, daß die Bethsamesiten die Arche, welche mit Decken verhüllt zurückgesandt sei, aufgedeckt und unverhüllt angeschaut hätten, was den Leviten sogar bei Strafe des Todes (Num. 4, 20) verboten gewesen sei. Allein auch das heißt nicht den h. Text auslegen, sondern ihm unterlegen, was man nöthig hat. Es ist wenig wahrscheinlich, daß die Philister so ehrfurchtsvoll mit der eroberten Lade umgingen, besonders ehe sie die Hand des Gottes Israels fühlten. Hugo a S. Vict. (bei von Hummelauer p. 82) meint, daß die Bethsamesiten die Bundeslade unehrerbietig angesehen hätten und von Hummelauer weist unter Berufung auf Wellhausen auf das hebräische רָאָה בְּ hin, das „nicht den einfachen und gleichsam passiven Anblick, sondern das aktive Anschauen und die neugierige Untersuchung" bezeichne. Allein „curiosum scrutinium", worauf es hier ankommen würde, ist zu viel gesagt. Denn רָאָה בְּ (בְּ = arabischem fî, vgl. Cas-

Digitized by Google

pari, arabiſche Grammatik 5. Aufl. § 423) ſchauen auf, bezeichnet allerdings mehr das „aktive Anſchauen", das Haften mit dem Auge an der angeſchauten Sache, ſomit beſonders das längere, vorzüglich auch das freudige Schauen auf etwas. (Vgl. N. Peters, Die Prophetie Obadjahs, Paderborn 1892, S. 96.) Der Begriff eines curiosum scrutinium aber iſt wenigſtens unerwieſen. Ein freudiges Anſchauen der heiligen Lade wäre aber kein Grund zur Beſtrafung geweſen. Von Hummelauer ſelbſt ſieht die Sünde der Bethſameſiten darin, daß ſie nicht erſt einen Propheten herbeigerufen und den heiligen Kult privata auctoritate erneuert hätten. Dieſes involviere ein peccatum praesumptionis. Wenig wahrſcheinlich!

Die andere Schwierigkeit, daß Bethſames überhaupt keine 50,000 Einwohner gehabt habe, ſuchten ſchon Houbigant, Ghiringhelli, Vercellone (alle bei von Hummelauer) durch die Behauptung zu beſeitigen, daß 70 Leute aus Bethſames getödtet ſeien und 50,000 aus der Umgegend, die in Bethſames zuſammengeſtrömt ſeien. Dieſelbe Anſchauung vertritt auch Loch z. St. Allein der Text hat nicht nur nichts davon, vielmehr iſt es erſichtlich, daß das Sterben ſich ſofort anſchließt, als das Opfer vor der angekommenen Lade dargebracht iſt, ſo daß zu einem Zuſammenſtrömen aus der Umgegend kaum Zeit blieb. Die Verlegenheitshypotheſe von Rhabanus, Eſtius u. a., daß vor חֲמִשִּׁים אֶלֶף ein כִּי einzuſchieben und zu erklären ſei, „er ſchlug ſiebenzig Mann, die 50,000 Plebejern gleichwerthig geweſen ſeien," bezeichnet von Hummelauer mit Recht als „lächerlich" [1]). Nicht beſſer iſt zu werthen die Inſertion von מִן (= „70 Mann von 50,000 Mann") [Blair bei von Hummelauer]. Andere wollen im Anſchluß an das Fehlen von „50,000 Mann" in 3 Handſchriften Kennicotts und bei Flavius Joſephus (antiqu. V. 5) die Worte חֲמִשִּׁים אֶלֶף אִישׁ

1) Sie findet ſich allerdings ſchon bei Pſeudo-Hieronymus in folgender Faſſung: „Hos septuaginta viros, iudices septuaginta hebraeos intelligunt; quorum merito et gloriae quinquaginta millia viri (sic!) comparabantur; sicut et de David dicitur: Quia tu unus pro decem millibus computaris (II Reg. 18, 3)." Vercellone II p. 207.

Digitized by Google

tilgen. Nach einigen seien ע und נ als Zahlzeichen verwechselt. So Kennicott, Tychsen, Michaelis, Thenius, Dereser, Reinke, Keil, Wellhausen, von Hummelauer u. a. Allein die textkritische Bezeugung ist dem gegenüber doch zu überwiegend für die Worte. Es liegt in der Auslassung die Beseitigung einer erkannten Schwierigkeit vor. Außerdem ist eine Verwechslung von ע und נ paläographisch kaum plausibel zu machen. Das gebe ich allerdings zu, daß die Textkritik die Lösung zu bringen hat. Zu diesem Zwecke ist es aber zunächst nothwendig, die einzelnen Textezeugen zu verhören.

Dem oben mitgetheilten massorethischen Texte gegenüber bietet die Septuaginta[1]) folgende Sätze: Καὶ οὐκ ἠσμένισαν οἱ υἱοὶ Ἰεχονίου ἐν τοῖς ἀνδράσιν Βαιθσάμυς, ὅτι εἶδαν κιβωτὸν Κυρίου· καὶ ἐπάταξεν ἐν αὐτοῖς ἑβδομήκοντα ἄνδρας καὶ πεντήκοντα χιλιάδας ἀνδρῶν· καὶ ἐπένθησεν ὁ λαός, ὅτι ἐπάταξεν Κύριος ἐν τῷ λαῷ πληγὴν μεγάλην σφόδρα. („Aber die Söhne des Jechonjas freuten sich nicht mit den Bethsamesiten, daß sie die Lade des Herrn sahen. Und er schlug unter ihnen siebenzig Mann und fünfzigtausend Mann. Und das Volk trauerte, weil der Herr das Volk mit einer sehr großen Plage geschlagen hatte.") Ἠσμένισαν wird durch eine Glosse in cod. 106 schon durch ἐχάρησαν erklärt. Mit נָקִי („sie blieben straflos"), wie es Wellhausen überträgt, hat es nichts zu thun. Im übrigen bietet weder cod. A, noch die codices bei Holmes und Parsons[2]), noch Lukians Rezension[3]) Varianten zur Septuaginta, die den Sinn berühren würden.

Die syrische Bibel übersetzt nach dem Texte der Londoner Polyglottenbibel: „Und der Herr schlug die Leute von Bethsames, weil sie wegen der Lade des Herrn in Furcht waren, und der Herr schlug unter dem Volke fünftausend und siebenzig Mann. Da trauerte das Volk, weil der Herr das Volk mit einer großen Plage

1) ed. Swete I Cambridge 1887.

2) Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus, t. II, Oxonii 1818.

3) Librorum V. T. canonicorum pars prior ed. P. de Lagarde, Göttingen 1883.

Digitized by Google

geſchlagen hatte.“ Die von dieſem Texte, wie allein unſer Vers ausreichend beweiſen würde, abhängige arabiſche Ueberſetzung in der Londoner Polyglotte, erweitert dieſes erläuternd ſo: „Und der Herr ſchlug die Leute von Bethſames, weil ſie die Lade des Herrn mißachtet hatten und ſich gefürchtet hatten, ſie in ihre Häuſer zu bringen. Und der Herr ſchlug das Volk, und es ſtarben von ihnen fünftauſend und ſiebenzig Mann. Das Volk aber trauerte über das Unglück, von dem ſie betroffen waren durch das Sterben vom Herrn her und weil ein ſo großes Unglück über ſie gekommen war.“

Das Targum Jonathan[1]) hat überſetzt: „Und er tödtete unter den Leuten von Bethſames, weil ſie ſich freuten, daß ſie die Lade Jahwes ſahen, als ſie unverhüllt war[2]) und er tödtete unter den Aelteſten des Volkes ſiebenzig Mann und unter der Menge fünfzigtauſend Mann. Und das Volk trauerte, weil Jahwe das Volk mit einer großen Plage geſchlagen hatte.“ Der Rand des codex Reuchlinianus (Durlacensis) hat dazu die einem jeruſalemiſchen Targum (ירוש) entnommene erläuternde Variante: — „weil ſie ſich bei dem Unglück Israels gefreut hatten und die Lade Jahwes gering geſchätzt hatten (vgl. die arabiſche Ueberſetzung), als ſie unverhüllt war.“ Die Vulgata hat: Percussit autem de viris Bethsamitis, eo quod vidissent arcam Domini; et percussit de populo septuaginta viros et quinquaginta millia plebis (— Einfluß des Targums auf Hieronymus! —), luxitque populus eo quod Dominus percussisset plebem plaga magna. Die hierzu von C. Vercellone[3]) notierten Varianten ſind unweſentlich.

Von den Ueberſetzungen des Aquilas, Symmachus und Theodotion iſt zu unſerem Verſe nichts erhalten[4]).

---

1) Prophetae chaldaice, Paulus de Lagarde e fide codicis Reuchliniani edidit. Leipzig 1872.

2) כד גלי, in der Londoner Polyglotte ſchief überſetzt durch quando apparuit. Vokaliſiere גְּלִי (part. pass.)

3) Variae lectiones Vulgatae Latinae II p. 206 f. Rom 1864.

4) Vgl. F. Field Hexaplorum quae supersunt II 498, Oxonii 1874.

Digitized by Google

Von diesen durch die alten Uebersetzungen gebotenen Varianten ist aber der größte Theil werthlos. Die Zahl 5070 des Syr. und Ar., die auch die äthiopische Uebersetzung hat[1]), will die oben erwähnte grammatische und sachliche Schwierigkeit der „70 Mann, 50,000 Mann" des massorethischen Textes beseitigen. Das „weil sie sich freuten" des Targum und „als sie unverhüllt war" will den massorethischen Text erklären nach rabbinischer Art. Dasselbe gilt von dem weiteren Zusatze des anderen Targums „bei dem Unglück Israels" und „und die Lade Jahwes gering geschätzt hatten". Die Unterscheidung zwischen „70 Aeltesten" und „50,000 Mann aus der Menge" im Targum und der Vulgata will wenigstens die grammatische Schwierigkeit der Vorsetzung von „70" und des doppelt gesetzten אִישׁ („Mann") heben.

Dagegen bietet Syr. (und Ar.) m. E. mit der Lesart „weil sie wegen der Lade des Herrn in Furcht waren" den ursprünglichen Text. Denn damit ist sachlich das sonst vermißte Motiv für das strafrichterliche Einschreiten Gottes gewonnen. Paläographisch erklärt sich aber die Deteriorierung des massorethischen Textes sehr gut. Syr. geht zurück auf ein hebräisches כִּי יָרְאוּ בארון יהוה (יָרְאוּ ist mit בְּ konstruiert wie etwa Jer. 51, 46 und Ps. 46, 3). Nun wurde aber in der ältesten Orthographie der Bücher Samuelis[2]) wenigstens höchst wahrscheinlich, wenn derselbe Buchstabe am Ende des einen und am Anfange des folgenden Wortes zu stehen gekommen wäre, dieser Buchstabe oft nur einmal gesetzt. Es war also geschrieben כי ראו. Das las Syr. richtig כי יראו, der massorethische Text aber falsch כִּי רָאוּ. Dabei mochte der Einfluß der nicht seltenen Phrase רָאָה בְ mitwirken, sowie Num. 4, 15. 20.

Aber auch der Zusatz der Septuaginta am Anfange des Verses (καὶ οὐκ ἠσμένισαν οἱ υἱοὶ Ἰεχονίου) ist echt. Schon die

1) Veteris Testamenti tomus secundus, pars I, ed. A. Dillmann, Leipzig 1861.

2) Ich werde das an anderer Stelle nachweisen. (Beiträge zu Samuel § 15.)

Digitized by Google

konkrete Angabe der Familie, um die es sich handelt, schließt den Verdacht aus, daß der Satz zugesetzt sei. Es entsprach aber im Hebräischen, wobei ich auf V. 13 verweise, וְלֹא שָׂמְחוּ בְנֵי יְכָנְיָהוּ („die Söhne des Jechonjas aber freuten[1]) sich nicht"). „Die Söhne des Jechonjas" bezeichnet aber wahrscheinlich eine vornehme Levitenfamilie[2]). Wie ist aber der Ausfall des Gliedes im massorethischen Texte zu erklären? Meines Erachtens so: Nachdem V. 18 geschrieben war, fuhr ein Abschreiber versehentlich mit V. 19 b statt mit V. 19 a fort und schrieb ויך ב. Dann sah er wieder in seine Vorlage, aber statt auf בָּעָם (בָּהֶם Gr.) V. 19 b auf בְּאַנְשֵׁי ב׳ שׁ׳ in V. 19 a. Da dieses sich mit ויך dem Sinne nach gut verbinden ließ, fuhr er mit diesem Worte nun fort zu schreiben. So blieb וְלֹא שָׂמְחוּ בְנֵי יְכָנְיָהוּ aus und וַיַּךְ gerieth zweimal in den Text, während es Septuaginta nur einmal und zwar an der richtigen zweiten Stelle hat.

Statt בָּעָם („das Volk") 1° des massorethischen Textes hat Septuaginta ἐν αὐτοῖς d. i. בָּהֶם („unter ihnen" d. i. den Söhnen des Jechonjas). Die Lesart verdient den Vorzug, da בָּעָם leicht, aus der zweiten Hälfte des Verses eindringend, בָּהֶם verdrängen konnte. Dagegen verdient der Singular ἐπένθησεν der Septuaginta kaum Beachtung gegenüber dem Plural des massorethischen Textes (וַיִּתְאַבְּלוּ „und sie trauerten"). Denn es scheint die Konstruktion nach dem Sinne, die der massorethische Text bietet, absichtlich beseitigt zu sein. Auch σφόδρα des Textes der Septuaginta hat gegenüber dem massorethischen Texte die Präsumption der Ursprünglichkeit wegen des Alters der Septuaginta, so daß גְּדוֹלָה מְאֹד zu lesen sein wird.

Soweit ist der verderbte Text heilbar an der Hand der alten

---

1) Mit נִקּוּ („sie blieben straflos"), wie Wellhausen ἠσμένισαν übersetzt, hat dies nichts zu thun.

2) Vgl. A. Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige, Nördlingen 1887 S. 21.

Digitized by Google

Texteszeugen. Mit dem so gewonnenen Texte verträgt sich aber das „siebenzig Mann, fünfzigtausend Mann" des massorethischen Textes noch weniger, wie mit der Form des massorethischen Textes in 19a. Da hier nun die alten Texteszeugen uns, wie schon oben gezeigt ist, im Stich lassen, tritt die auf dem Wege der Konjektur gewonnene Verbesserung des Textes in ihr Recht. Da verdient aber jene Emendation offenbar den Vorzug, die sich am engsten an den überlieferten Bestand der Worte und Buchstaben anlehnt. Wenn es zudem noch gelingt, die Möglichkeit des Eindringens der supponierten Verschlechterung des Textes durch paläographische Momente zu unterstützen, so steigt natürlich der Werth der Konjektur, und die Wahrscheinlichkeit ihrer Richtigkeit wird viel größer.

Ohne nun hier auf die Emendationsversuche anderer weiter einzugehen, will ich sofort meinen Vorschlag vorbringen. Der massorethische Text hat nach שִׁבְעִים אִישׁ („siebenzig Mann") die Konsonanten-Gruppe[1] חמשים אלף איש. Die scriptio plena ist aber nicht ursprünglich, ebenso wenig die Finalbuchstaben. Wir dürfen deshalb annehmen, daß jene Gruppe ursprünglich so geschrieben war חמשמאלפאש. Aber auch mit der Schreibung der konsonantischen Auslaute, die häufig wiederkehrten, ם und ה, verfuhr man in der alten Zeit frei. Das hat Paul de Lagarde wenigstens sehr wahrscheinlich gemacht. Wahrscheinlich setzte man allerdings, wenn man sie nicht schrieb, den Abbreviaturstrich (z. B. וגו׳), der schon auf den jüdischen Münzen sich findet. Wie leicht dieser in einer Handschrift aber ausfallen oder unbeachtet bleiben konnte, liegt auf der Hand. Wir gewinnen also als ursprünglichere Schreibung unserer Buchstabengruppe diese: חמשאלפאש. Dafür dürfen wir aber einsetzen חמישאלפיש, da die Schreibung von i mit אִי und יִ in der alten Zeit gewechselt hat. Vergleiche z. B. יִשַׁי und אִישַׁי[2]. Nun sind sich in der althebräischen Schrift aber ש und מ ungemein ähnlich, differieren nur um einen

1) Von den Vokalen, die nur den Wert eines rabbinischen Kommentars haben, ist natürlich abzusehen.

2) Auch auf diesen Punkt komme ich anderswo zurück.

Digitized by Google

Strich[1]). Unsere Gruppe kann also leicht ursprünglich diese Buchstaben enthalten haben: חמשאלפים, das wäre aber zu lesen gewesen חֲמִשָּׁה אַלְפִים d. i. „fünf Stammesfürsten". אַלָּף ist zwar gewöhnlich plene geschrieben (אַלּוּף). Das thut hier aber um so weniger zur Sache, da es auch Zach. 9, 7 defektiv geschrieben vorkommt. Diese Lesart beseitigt aber alle Schwierigkeiten. Sie will sagen, daß unter den 70 umgekommenen Gliedern der Sippe des Jechonjas sich fünf befunden hätten, die eine hervorragende Stellung einnahmen. Der sinnlose massorethische Text würde also im wesentlichen zurückgehen auf die Verwechslung eines ש und מ, die in der althebräischen Schrift besonders leicht stattfinden konnte und speziell bei den Büchern Samuelis auch anderwärts die Mutter von Textesfehlern geworden ist. Bemerkt sei noch, daß die Konfundierung von [א]ש und [ם]י sich eventuell auch durch die leicht mögliche Verwechslung von א und י in der althebräischen Schrift erklären lassen würde.

Unsere so gewonnenen, zur Emendation unseres Verses vorgeschlagenen Worte müssen natürlich mit den vorhergehenden durch ו verbunden werden. Für dieses ו kann man sich auf Septuaginta, syrische Uebersetzung, Targum und Vulgata berufen. Wer dagegen annehmen wollte, daß in diesen Textszeugen das „und" Zusatz sei — und ich lasse diese Möglichkeit nach dem oben über andere Lesarten dieser Uebersetzungen Gesagten immerhin offen, zumal ich keinen plausiblen Grund für das Ausfallen von ו im massorethischen Texte anzugeben vermag — der würde die Worte überhaupt als Glosse am besten streichen. Es wäre dann die Randnotiz, daß unter den 70 Umgekommenen „fünf Fürsten" gewesen seien, versehentlich in den Text gerathen, wo ihr sekundärer Charakter sich aber noch durch das Fehlen der Verbindung verrathen würde.

Nach allem lese ich unseren Vers so:

וְלֹא שָׂמְחוּ בְנֵי יְכָנְיָהוּ בְּאַנְשֵׁי
בֵית־שֶׁמֶשׁ כִּי יָרְאוּ בַּאֲרוֹן יְהוָה
וַיַּךְ בָּהֶם שִׁבְעִים אִישׁ וַחֲמִשָּׁה אַלְפִים
וַיִּתְאַבְּלוּ הָעָם כִּי הִכָּה יְהוָה בָּעָם
מַכָּה גְדוֹלָה מְאֹד׃

1) Vergleiche die Schrifttafeln in den besseren hebräischen Grammatiken.

Digitized by Google

(„Aber die Söhne des Jechonjas freuten ſich nicht mit den Bethſameſiten. Denn ſie fürchteten ſich wegen der Lade Jahwes. Da ſchlug er unter ihnen ſiebenzig Mann und fünf Stammeshäupter. Das Volk aber trauerte, weil Jahwe das Volk mit einer überaus großen Plage geſchlagen hatte.")

Dies ergiebt einen guten Sinn, der vortrefflich in den Zuſammenhang paßt. Als die Bethſameſiten den Wagen mit dem Nationalheiligthum ihres Volkes ſehen, ergreift ſie hohe Freude (V. 13). Sie veranſtalten in ihrer Freude ſofort ein Opfer (V. 15). Eine Sippe aber geräth in Furcht und betheiligt ſich an der allgemeinen Freude nicht. Die Urſache iſt Mangel an Glauben und an Vertrauen. Sie haben nämlich von dem großen Sterben in Philiſtäa gehört, das dort in allen Städten ausbrach, in welche die heilige Lade kam (Cap. 5 und 6). Deshalb fürchten ſie, daß auch in Bethſames das Unheil beginnen werde mit der Ankunft der Lade. Sie bedenken aber nicht, daß Bethſames eine iſraelitiſche Stadt war. Man ſieht, wie in dieſen Leuten das vermeſſene Vertrauen auf die heilige Lade, das ſich vor der Schlacht bei 'Ebenhaézer dokumentiert hatte, gänzlich umgeſchlagen war, umgeſchlagen in die Meinung, die heilige Lade bringe Unglück über den Ort, wo ſie ſei. Für dieſe ungläubige Geſinnung, in der ſie den Philiſtern gleich geworden ſind, trifft ſie die Strafe, und zwar dieſelbe Strafe wie die Philiſter (V. 19). Infolge dieſes Strafgerichtes über das Haus des Jechonjas aber werden auch die übrigen Bethſameſiten von Furcht erfüllt. Sie fürchten ſich, die heilige Lade in ihre Stadt zu bringen. (Vgl. die arabiſche Ueberſetzung.) Deshalb ſenden ſie zu den Leuten von Cariathiarim, damit dieſe die heilige Lade in ihren Ort holen. (V. 20 f.)

Paderborn. Norbert Peters.

Digitized by Google

XVII.

Ursprung und Entwickelung des Palliums.

(Schluß.)

VI.

Das Bild, welches wir in großen Zügen von der Entwickelung des Palliums entworfen haben, würde unvollständig sein, wenn wir nicht noch ein Wort über seine Bedeutung hinzufügten. Wir können uns hier aber um so mehr kurz fassen, da über diesen Punkt kaum eine Meinungsverschiedenheit herrscht.

Schon zur Zeit des hl. Isidor von Pelusium galt, wie bereits bemerkt wurde, das Pallium als das Symbol des Hirtenamtes des Bischofes und der Sorge für die ihm anvertrauten Schäflein; der Heilige nennt es daher geradezu „Hirtenvließ". Diese Bedeutung wurde dem Pallium zunächst beigelegt, weil es auf beiden Schultern ruhte, sodann weil es regelmäßig aus weißer Wolle verfertigt wurde. Da legte sich die Deutung auf das in die Irre gegangene Schäflein von selbst nahe. Wie Isidor, so bezeichnet auch das dritte allgemeine Concil von Constantinopel (680) das Pallium als ποιμαντικὴ δορά, als pellis pastoralis; es geschieht dies in einem Briefe an Papst Agathon, worin ihm mitgetheilt wird, daß der Patriarch Macarius von Alexandrien wegen seiner häretischen Lehren abgesetzt worden sei [1]).

Im Abendlande erscheint das Pallium mehr als das Symbol der bischöflichen oder vielmehr päpstlichen Würde und Gewalt. Diese Bedeutung geht namentlich aus folgender Thatsache hervor. Wurde ein Papst seiner wirklichen oder angemaßten Gewalt beraubt, so nahm man ihm einfach das Pallium. So nahm es Belisar 536 dem Papst Silverius, Kaiser Constans II. dem nach Constantinopel gebrachten Papste Martin I. gewaltthätig ab, die römische Synode

1) Epist. ad Agathon. *Mansi* XI, 683.

Digitized by Google

im Jahre 769 dem unrechtmäßigen Papste Constantin. Auch umgekehrt: Felix IV. († 530) wollte vor seinem Tode seinen Nachfolger selbst ernennen; er sandte ihm daher sein Pallium [1]). Wird es in der Folge häufig mit der Uebertragung des Vicariates an einzelne Bischöfe verliehen, so erscheint es nicht, wie man vermuthen könnte, als ein Zeichen der übertragenen Rechte und der Theilnahme an der päpstlichen Gewalt, sondern als reiner Ehrenschmuck; so z. B. in dem Schreiben an Auxanius von Arles.

In der abendländischen Kirche finden wir zwar auch Anklänge an jene Bedeutung vom „Hirtenvließ", da Gregor I. wiederholt in seinen Briefen bei Uebersendung des Palliums den Empfänger mahnt, mit aller Sorgfalt als ein treuer Hirte über die Seelen zu wachen. So schreibt er an Johannes von Prima Justiniani: ‚Pallium ex more transmisimus . . . . Estote in custodia commissi gregis vigilantes atque solliciti et disciplinae zelo districti, ut lupus insidians nec ovile turbare dominicum nec nocere ovibus aliqua fraudis occasione praevaleat' [2]); indeß ermahnt er hier und noch mehr in anderen Briefen gleichzeitig zu den einem Bischofe überhaupt geziemenden Tugenden. Es scheint daher damals das Pallium fast ein Symbol der Tugenden und Eigenschaften eines seeleneifrigen Bischofs gewesen zu sein. Diese Symbolik tritt uns namentlich in der ersten der vier Formeln des ‚Liber diurnus' entgegen [3]), die bei der Uebersendung des Palliums angewendet wurden. Nach einer Schilderung der Mühen und Sorgen, welche ein Hirt auf dem Felde Tag und Nacht übernimmt, wird der Bischof ermahnt, mit weit größerer Sorgfalt das ihm anvertraute Amt zu verwalten, worauf dann eine weitläufige Aufzählung der dem Seelenhirten nothwendigen Tugenden folgt.

---

1) Vgl. *Duchesne*, Origines p. 375 Note 1.

2) Epp. l. II n. 23. col. 558.

3) Ueber das Alter dieser Formeln gehen die Ansichten auseinander. Sie werden ziemlich allgemein der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts zugeschrieben; doch dürfte die dritte älteren Datums sein. Vgl. Sickel, Prolegomena zum Liber diurnus (Sitzungsbericht der Wiener Akademie CXVII). Ueber die Palliumformeln vgl. jetzt v. Hacke a. a. O. S. 56—102.

Digitized by Google

Ein wesentlich neues Moment in der Symbolik des Palliums tritt uns in der dritten Palliumformel entgegen. Mit Auslassung aller moralischen Reflexionen wird es hier verliehen als Zeichen der Einheit mit dem römischen Stuhle: ‚ad sacerdotalis officii decorem et ad ostendendam unanimitatem cum beato Petro apostolo universus grex dominicarum ovium, quae ei commissae sunt habere non dubium est'[1]). Diese Formel, die vielleicht noch der letzten Hälfte des 7. Jahrhunderts angehört, findet sich freilich nur in zwei Urkunden angewendet: Paschalis I. gebrauchte sie 817 für Bernard von Vienne und Eugen II. 824 für Adelraum von Salzburg[2]). Der Grund, weßhalb das Pallium damals diese Bedeutung annahm, hat man in dem Umstande zu finden geglaubt, daß es vor der Uebersendung eine Nacht an der Confessio des hl. Petrus niedergelegt wurde; da habe es dann nahe gelegen, bei der Verleihung des ‚a corpore beati Petri' genommenen Ehrenschmuckes die Bischöfe zur Einheit mit der römischen Mutterkirche zu ermahnen. Indeß kann dieser eine Umstand doch nicht allein und auch nicht einmal vorzüglich zu dieser Deutung Veranlassung gegeben haben; wurden doch auch manche andere Gegenstände vor ihrem Gebrauche am Grabe des hl. Petrus niedergelegt[3]). Die Entwickelung, welche der päpstliche Primat damals nahm einerseits, das häufige Nachsuchen der Metropoliten um den römischen Ehrenschmuck andererseits, werden die Ursachen gewesen sein, die dem Pallium jene erhöhte Bedeutung verschafften.

Als aber seit der Mitte oder seit dem Anfange des 9. Jahrhunderts kein Metropolit vor dem Empfange des Palliums von seiner Gewalt Gebrauch machen durfte, ihm vielmehr erst mit dessen

1) Liber diurnus rom. pontif. ed. *Sickel* n. 47 p. 38; ed. *Rozière* c. 42 p. 85.

2) *Jaffé* n. 2549 und n. 2558.

3) So übersendet Gregor I. dem König Reccared ‚clavem parvulam a sacratissimo beati Petri apostoli corpore . . . praeterea clavem aliam a sacratissimo beati Petri apostoli corpore, quae cum digno honore reposita quaeque apud vos intervenerit benedicendo multiplicet'. Epp. l. IX n. 122. *Migne*, P. L. LXXVII, 1055 seq.

Digitized by Google

Verleihung die Ausübung seiner Rechte gestattet wurde, da mußte es naturgemäß selbst zum Symbol der Unterwerfung unter den römischen Stuhl und der „Fülle des bischöflichen Amtes" werden. Letzterer Ausdruck bezeichnete am besten die Bedeutung des Palliums; darum wird er in den Urkunden seit dem 11. Jahrhundert fast regelmäßig angewendet, so von Urban II. 1088 an Bernard von Toledo (plenitudo omnis sacerdotalis dignitatis), 1089 an Anselm von Mailand (pontificatus plenitudo), 1092 an Daibert von Pisa (plenitudo pontificalis officii). Weil die Fülle der bischöflichen Würde bezeichnend, wird es seit dem Anfange des 9. Jahrhunderts auch nicht mehr oder nur ausnahmsweise den Bischöfen, sondern nur den Erzbischöfen verliehen. Die mittelalterlichen Liturgiker nennen es daher geradezu das Unterscheidungszeichen der Metropoliten und der einfachen Bischöfe. Ps. Alcuin z. B. schreibt im 10. Jahrhundert: ‚Pallium nihil aliud est nisi discretio inter archiepiscopum et suffraganeos'[1]).

Den Liturgikern des Mittelalters genügte indeß diese eine Seite der Symbolik nicht; bei ihrer bewunderungswürdigen Fähigkeit, selbst die unbedeutendsten Umstände oder Eigenschaften der Cultgegenstände mystisch-allegorisch zu deuten, finden sie beim Pallium reichen Stoff zu zart- und tiefsinnigen Auslegungen. Statt vieler führen wir den großen Papst Innocenz III. an, aus dessen Erklärung wir aber nur die Hauptpunkte hervorheben. „Das Pallium bedeutet die Zucht, mittelst deren die Erzbischöfe sowohl sich als ihre Untergebenen leiten sollen. Es wird aus weißer Wolle gewebt, rings um die Schultern bildet es einen geschlossenen Kreis und auf jeder Seite hängt ein Streifen herab, an der rechten und linken Seite, vorwärts und rückwärts ist es mit vier Purpurkreuzen besetzt, links ist es doppelt, rechts einfach. Alles dieses ist voll moralischer Geheimnisse und göttlicher Merkzeichen. Die Wolle bedeutet das Rauhe, die weiße Farbe die Milde; denn die Kirchenzucht wendet gegen Widerspenstige Ernst, gegen Demüthige Milde an; deßwegen wird es auch aus der Wolle des sanften Schafes angefertigt. Der Kreis des Palliums bezeichnet die Furcht des

1) Alcuin, De divin. offic. c. 39. *Migne*. P. L. CI. d. 1243.

Digitized by Google

Herrn, durch welche die Werke vollbracht werden, daß sie weder in das Unerlaubte hinüberschweifen, noch zum Ueberflüssigen erschlaffen. Die vier Kreuze sind die vier Cardinaltugenden: Gerechtigkeit, Starkmuth, Klugheit und Mäßigkeit, welche, sofern sie nicht im Blute des Kreuzes Christi geröthet werden, den Namen von Tugenden umsonst in Anspruch nehmen.

„Die zwei Streifen bedeuten das thätige und das beschauliche Leben, welchem ein Prälat in der Weise sich widmen soll, daß er nach Mosis Beispiel jetzt auf den Berg steige, um dort mit dem Herrn zu verkehren, dann hinab in das Lager sich wende, um für die Bedürfnisse des Volkes zu sorgen. Jeder dieser Streifen zieht nach unten, weil der hinfällige Körper auf die Seele drückt und das Wohnen auf Erden den Sinnenden niederbeugt. Deßhalb ist das Pallium zweifach auf der Linken, einfach auf der Rechten, weil das gegenwärtige Leben, das unter der Linken verstanden wird, vielen Mühsalen unterworfen ist, das künftige aber, durch die Rechte angedeutet, in stets gesammelter Ruhe geführt werden wird[1]). Die drei Nadeln, welche vor der Brust, auf der Schulter und an dem Rücken in das Pallium gesteckt werden, bezeichnen das Mitleid mit dem Nächsten, die Verwaltung des Amtes und das Fällen des Urtheils. Die erste sticht die Seele durch Schmerz, die zweite durch Arbeit, die dritte durch Schauer. Die Nadel ist von Gold, unten spitz, oben rund, einen kostbaren Stein einfassend, weil den guten Hirten hienieden die Sorge um die Schafe in Kümmerniß setzt, er im Himmel gekrönt werden und zum Besitz jener kostbaren

1) Diesen Umstand deutend schreibt Bruno von Segni folgendermaßen: ‚Pallium est in sinistra duplex, quia quamdiu in hac vita sumus, quae per sinistram significatur, duplicitate carere non possumus, siquidem nunc prosperis extollimur, nunc adversis frangimur; nunc terrena petimus, nunc coelestibus adhaeremus, nunc carni, nunc menti servimus. In dextera vero pallium duplex non est, quia in altera duplicitas nulla est; ibi enim est prosperitas sine adversitate, gaudium sine tristitia, felicitas sine miseria; illa igitur vita caret duplicitate, nullam habens maculam neque rugam.‘ Tractatus de sacram. eccles. *Migne*, P. L. CLXV, 1105. Diese Worte Bruno's und Innocenz' sind charakteristische Beispiele für die Erklärungsweise der mittelalterlichen Liturgiker.

Digitized by Google

Perle gelangen wird, von welcher der Herr im Evangelium spricht" [1]).

Seiner Form und Gestalt nach hat das Pallium im Laufe von mehr als vierzehn Jahrhunderten manche Veränderung erlitten: Aus einem breiten Obergewande auf einen anfangs zusammengelegten, später einfachen Streifen reducirt, wurde es bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts mit einer gewissen Eleganz so um den Nacken geworfen, daß die beiden Enden frei herabhingen. Das Mittelalter veränderte es in einen festanfliegenden, zusammengenähten Bandstreifen in Gestalt eines Y oder T. Die Renaissance endlich verkürzte die beiden auf Brust und Rücken tief herabhängenden Streifen so sehr, daß nur ein Schulterband mit zwei kurzen Ansätzen übrig geblieben ist. Wie viel das Pallium aber auch in diesem langen Zeitraume nach seiner materiellen und ästhetischen Seite verloren haben mag, in rechtlicher und symbolischer Hinsicht hat es weit mehr gewonnen. Wie schon im Alterthume, so ist es noch jetzt für die höchsten kirchlichen Würdenträger das Gewand der Auszeichnung und eine Erinnerung an die verantwortungsvollen Pflichten des Hirtenamtes, zugleich ist es aber auch und zwar nach Anschauung der Kirche vorzugsweise eine ‚repraesentatio pastoralis officii plenitudinis atque excellentiae, symbolum unitatis et cum apostolica sede communionis perfectae tessera' [2]).

Wiedenbrück. P. Beda Kleinschmidt O.F.M.

---

1) De sacrificio missae l. I c. 63. Uebersetzt von Hurter (Schaffhausen 1857) S. 56 ff.

2) So in dem Gebete, welches bei der Weihe der Pallien verrichtet wird. Ueber die Bereitung und Weihe der Pallien gibt Aufschluß das Caeremoniale eccles. romanae (ed. Catalani I, 343 seqq.). Ueber die primäre wie secundäre Bedeutung des Palliums hat sich in einer formvollendeten Rede Card. Geissel ausgesprochen, als er bei seiner Inthronisation am 11. Januar 1846 zum ersten Male mit demselben geschmückt wurde; abgedruckt bei Dumont, Schriften und Reden von Johannes Card. von Geissel I, 104 ff.

Digitized by Google

XVIII.

Neuere Forschungen zur Geschichte des alten Mönchthums.

(Schluß.)

Geschichte.

Erweist sich die im Vorstehenden gegebene Analyse und Werthung der Quellen als richtig — sie bedarf, wie gesagt, eingehender Nachprüfung auf Grund neuer kritischer Textausgaben —, so ergibt sich aus den Berichten ein ziemlich klares Bild der Anfänge und der Entwicklung des pachomianischen Mönchthums, das wir im Folgenden in seinen Hauptzügen zur Darstellung bringen wollen. Es empfiehlt sich dabei, die äußere und die innere Entwicklung gesondert zu behandeln.

Aeußere Geschichte. Um das Jahr 292 wurde in Oberägypten in einem Orte südlich von der Stadt Esneh von heidnischen Eltern das Kind geboren, welches im Rathschlusse Gottes dazu bestimmt war, eine der großartigsten Institutionen in der christlichen Kirche in's Leben zu rufen. Schon früh zeigten die Dämonen des Heidenthums, daß ihnen dieser Knabe nicht gefalle, zum nicht geringen Verdruß der Eltern. Als Pachomius etwa zwanzig Jahre alt war, wurde er zum Soldatendienst ausgehoben und zu Schiff nordwärts über Esneh bis Antinoe gebracht. Bei dieser Fahrt fielen ihm Leute auf, die sich der armen Soldaten mit besonderer Liebe annahmen und sie verpflegten. Auf seine Erkundigungen hin erfuhr er, daß es Christen seien. Er beschloß, deren Leben nachzuahmen und begab sich, als in Antinoe die Entlassung aus dem Kriegsdienste erfolgte, an einen von Menschen fast ganz verlassenen Ort, Schenesit (griech. Chenoboskion = Gänseweide) genannt, wo er sich in einem alten Serapistempel niederließ und sich ganz den Werken der Wohlthätigkeit hingab. Dadurch wurden die umwohnenden Christen auf ihn aufmerksam und veranlaßten seine Taufe. In der Taufnacht hat er eine Vision, die ihm seine künftige Be-

Digitized by Google

stimmung vorausdeutet. Er kehrt zunächst zu seiner bisherigen Beschäftigung zurück, verläßt dieselbe jedoch bald, um sich dem Einsiedlerleben zu widmen. Er erfährt, daß nicht weit von seinem Wohnorte ein Mönch Palämon sich aufhalte, der eine Anzahl Jünger um sich gesammelt habe. Pachomius schließt sich diesen an, wird Palämons Lieblingsschüler und reift unter der besondern Zucht dieses Altvaters seiner Bestimmung entgegen. Eines Tages, als er sich etwas weiter von Palämons Behausung an einen einsamen Ort Tabennisi zurückgezogen hat, vernimmt er eine göttliche Stimme, die ihn auffordert, an diesem Platze ein Kloster zu gründen. Er theilt den Gnadenruf dem Palämon mit, der ihm zu der neuen Niederlassung behilflich ist. Als erster Genosse gesellt sich sein Bruder Johannes zu ihm. Es entstehen jedoch Meinungsverschiedenheiten zwischen beiden, denn Johannes will das allgemein übliche Eremitenleben führen, während Pachomius andere Pläne im Herzen trägt und zur Ausführung zu bringen sucht. Er baut eine größere Behausung für mehrere Personen und umgibt sie mit einer Mauer. Dies veranlaßt den Streit der Brüder; Pachomius entfährt ein hartes Wort, für das er jedoch bald um Verzeihung bittet; seinen Plan setzt er aber durch. Bald gesellen sich einige Jünger zu ihm, allein auch sie können des Pachomius Gedanken vom gemeinsamen Leben noch nicht fassen und lassen sich nur dazu herbei, den Ertrag ihrer Arbeiten in eine gemeinsame Kasse zu legen und gemeinsam zu essen. Im Uebrigen beharren sie beim Eremitenleben. Endlich sendet der Herr dem Pachomius drei Männer, die ganz auf seine Ideen eingehen und mit denen er das von ihm erbaute Haus bezieht. Für den Anfang übernimmt er selbst alle äußere Thätigkeit, um seine Schüler zunächst recht gründlich im geistigen Leben sich ausbilden zu lassen. Die Zahl der um Aufnahme Bittenden wächst zusehends, so daß sich die Nothwendigkeit ergibt, eine regelrechte Verwaltung einzurichten und eine Kirche zu bauen. Trotz mehrfacher Erweiterungen genügt Tabennisi bald den Anforderungen nicht mehr. Eine Neugründung in Phboou, etwas nördlich von Tabennisi, muß die Ankömmlinge aufnehmen. Die Regierung dieses neuen Klosters behält sich Pachomius selbst vor, während er in Tabennisi seinen bevorzugten Schüler

Digitized by Google

Theodor als Obern zurückläßt. Doch nicht nur einzelne Heilsbegierige, sondern auch ganze Mönchscolonien unterstellen sich der Leitung unseres Heiligen; so das Kloster Schenesit am Orte seines ersten Aufenthaltes und noch verschiedene andere, so daß bei seinem Tode die Gemeinschaft bereits neun Klöster umfaßt. Dazu kommen zwei Frauenconvente, der eine in der Nähe von Tabennisi, von Maria, der Schwester des Pachomius, gegründet, das andere bei Akhmim, dem griechischen Panos oder Panopolis.

Für Pachomius nahte unterdessen die Stunde, in der er aus diesem Leben scheiden sollte, um von Gott den Lohn seiner Verdienste zu erhalten. Eine pestartige Seuche wüthete in Oberägypten, ihr erliegt der große Organisator des coenobitischen Mönchthums. Auf dem Sterbebettte bestimmt er den Petronius zu seinem Nachfolger [1]), während er Theodor beauftragt, für sein Begräbniß an einem verborgenen Ort zu sorgen.

Die Regierung des Petronius dauerte nur wenige Monate; die gleiche Krankheit, der Pachomius zum Opfer gefallen war, raffte auch ihn hinweg. Nach seiner letztwilligen Verfügung übernimmt nun Horsiisi die Leitung der Genossenschaft. Unter diesem wird das Werk des hl. Pachomius von einer großen Gefahr be-

1) Es kann auffallen, daß nicht Theodor, den der hl. Pachomius schon für diesen Posten in's Auge gefaßt hatte, ernannt wird. Man ist geneigt, daraus zu schließen, daß er sich doch eines schweren Vergehens schuldig gemacht haben müsse, um diese Ausschließung zu verdienen. Ladeuze (S. 196 seines Werkes) gibt eine andere Erklärung, die große Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die Mönche hatten bei einer Krankheit des hl. Pachomius Theodor zu dem Versprechen genöthigt, nach dem Tode dieses Heiligen ihr Vater werden zu wollen. Als Pachomius dies erfährt, entsetzt er Theodor seiner Aemter und gibt ihm eine Buße. Diese Strafe war für den an sich nicht so schweren Fehler hart, aber den bei Pachomius und seinen Jüngern herrschenden ascetischen Anschauungen entsprechend. Wichtiger aber war, daß hier versucht worden war, für die Bestellung des Oberhauptes durch die Mönche einen Präcedenzfall zu schaffen und zwar noch zu Lebzeiten des Stifters. Dieser Gefahr wollte Pachomius energisch entgegentreten und so bleibt Theodor von der Leitung ausgeschlossen. Daß der hl. Pachomius nicht durch schlechtes Betragen Theodors zu seiner Bestimmung veranlaßt wurde, geht daraus hervor, daß er ihm auf dem Todtenbette die Sorge gerade für die nachlässigen Brüder besonders an's Herz legte.

Digitized by Google

droht. Für das gewaltige Anwachsen des ganzen Verbandes und der einzelnen Häuser reichte die von Pachomius geschaffene Organisation nicht mehr recht aus und sie bedurfte sehr der Ergänzung durch die Umsicht und Tüchtigkeit des obersten Leiters. Dieser Aufgabe scheint Horsiisi nicht gewachsen gewesen zu sein. Der Abt des Klosters Temouschons (Monchosis) war nicht geneigt, die Erträge seines Hauses an die Hauptverwaltung in Phboou abzuliefern, wie es bisher der Brauch gewesen war. Von Horsiisi deßwegen zur Rede gestellt, droht er mit Trennung vom Verbande der Klöster. Diese Gefahr war um so bedenklicher, da sich auch in anderen Häusern Neigungen zeigten, die von Pachomius festgehaltene Centralisation zu durchbrechen und sich selbständig zu machen. Es bedurfte eines Mannes von großer Erfahrung und Thatkraft, um diesen Sturm zu beschwören, und er findet sich in der Person des Lieblingsschülers des hl. Pachomius, Theodor. Diesen bestellt Horsiisi zu seinem Coadjutor und ihm gelingt es, wieder Einheit und Ordnung in der Congregation herzustellen, so daß Horsiisi, als sein Gehilfe im Jahre 368 stirbt, in Ruhe und Frieden die Regierung allein weiter führen kann.

Ueber die weiteren Schicksale des pachomianischen Mönchsverbandes haben wir nur spärliche Nachrichten. Unter Theodor wurde die Zahl der Klöster noch um einige vermehrt. Später finden wir ein Kloster Athribis in der Nähe von Tabennisi, das eine ganz eigene Entwicklung darstellt und weiter unten noch eigens zur Sprache kommen wird. Von einem Kloster Metanöa in Canopus bei Alexandrien berichtet der hl. Hieronymus. Grützmacher bezweifelte, daß diese Communität mit Phboou in Verbindung gestanden habe; wahrscheinlich habe sie nur nach pachomianischer Regel gelebt. Demgegenüber weist Ladeuze darauf hin, daß eine koptische Geschichte von Alexandrien [1]) berichtet, der Patriarch Theophilus habe eine Colonie pachomianischer Mönche von Oberägypten kommen lassen und in Canopus angesiedelt. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts steht ein Archimandrit Victor an der Spitze von Taben-

1) Zoega, Catal. Codd. copt. mss. qui in Museo Borgiano asservantur. Cod. sah. CLX.

Digitized by Google

nisi, während Martyrius in Phboou regiert. Letzterer baut eine Kirche zu Ehren des hl. Pachomius, welche durch einen Bischof Timotheus von Alexandrien, wahrscheinlich Timotheus Salophakialus, geweiht wird. Für die späteren Zeiten fehlen uns die Nachrichten; die pachomianischen Mönche schlossen sich der Häresie an und durch die arabische Eroberung wurde Aegypten völlig von der christlichen Welt abgeschnitten.

Ein großes Werk, wie die Gründung des Cönobitenlebens, tritt nicht in's Dasein, ohne mit mannigfachen Schwierigkeiten kämpfen zu müssen. Nach Amelineau und Grützmacher waren die Haupthindernisse für Pachomius der Conflict mit der kirchlichen Hierarchie und das Verhalten seines bevorzugten Schülers Theodor. Den ersten Punkt hat Grützmacher ausführlich in einem eigenen Kapitel behandelt; er stellt die Sache so dar, als hätten sich die Bischöfe im Allgemeinen feindlich zum Mönchthum gestellt, während Pachomius seinerseits sich und die Mönche von der kirchlichen Hierarchie zu emancipiren gesucht habe. Die ganze Ausführung beruht aber im Wesentlichen auf einem Hineintragen liberal-protestantischer Ideen des 19. Jahrhunderts in die Verhältnisse des vierten, denen zur Stütze einige geringfügige Facta dienen müssen, die sich viel einfacher erklären lassen und im Sinne der Berichterstatter auch sicher nicht die Bedeutung hatten, die ihnen Grützmacher zu geben sucht. Die mannigfachen Thatsachen, welche gute Beziehungen zwischen Clerus und Mönchen erkennen lassen, werden dabei übersehen.

Nicht anders steht die Sache bei Theodor. Er wird als herrschsüchtiger, gewaltthätiger und verschlagener Heuchler hingestellt, der seinem väterlichen Freund und Lehrer nach dem Leben trachtet und schließlich ein Zerwürfniß im Klosterverbande einleitet, um durch dessen Schlichtung sich als unentbehrlichen Leiter zu beweisen. Es gehört schon viel guter Wille dazu, all diese Gespenster in den Quellen zu entdecken.

Chronologie. Eine in den letzten Jahren viel erörterte Frage ist die Chronologie des hl. Pachomius und seiner ersten Nachfolger. Als sicherster Ausgangspunkt ist wohl das Todesjahr Theodors bestimmbar. Dieser starb, wie die verschiedenen Quellen

Digitized by Google

gleichmäßig berichten, den 2. Pachon (= 27. April), sieben Tage nach Ostern. Auf den 20. April fiel Ostern im 4. Jahrhundert zweimal kurz nacheinander, nämlich in den Jahren 363 und 368. Das Jahr 363 ist durch verschiedene Gründe ausgeschlossen; z. B. berichtet Bischof Ammon[1]), Theodor habe dem hl. Athanasius den Tod Julians angekündigt und ihm gerathen, sich sofort zum neuen Kaiser zu begeben. Julian starb jedoch erst im Juni 363, so daß Theodor in diesem Jahre nicht gestorben sein kann. Es bleibt somit als Todestag Theodors der 27. April 368. Da seine Regierung als Coadjutor Horsiisis etwa achtzehn Jahre gedauert hat, muß er um 350 zu dieser Stellung gelangt sein.

Von Pachomius wissen wir genau den Todestag; es war der 14. Pachon (= 9. Mai). Das Jahr läßt sich nicht mit voller Sicherheit bestimmen. Ladeuze hält 346 für das wahrscheinlichste. Der spätere Bischof Ammon trat um die Mitte des Jahres 352 in das Kloster Phboou ein. Einige Mönche erzählten ihm auf seine Bitte vom Leben des Vorstehers Theodor und erwähnen dabei, daß Pachomius vor sechs Jahren gestorben sei[2]). Ferner wird uns berichtet[3]), daß Mönche von Phboou im Todesjahre des hl. Pachomius bei der jährlichen Fahrt nach Alexandrien den hl. Antonius besuchen und ihm auf seine Fragen weinend den Tod ihres Vaters berichten. Im gleichen Jahre hatte am 21. October ein feierlicher Einzug des hl. Athanasius in Alexandrien statt. Das einzige Ereigniß der Art, welches wir für diesen Zeitraum kennen, ist der feierliche Empfang des Heiligen am 21. October 346[4]). Endlich

1) Epla. n. 23, Acta SS. l. c. 355a und 61*.

2) Epla. n. 4 sqq., Acta SS. l. c. 347 sqq. und 55* sqq.

3) Vita S. Pach. n. 77, Acta SS. l. c. 325b sq. und 38* sq.

4) Grützmacher S. 30 setzt die Rückkehr des hl. Athanasius auf den 21. October 345 infolge eines Versehens, das leider nicht das einzige seines Werkes ist. Bei Larsow, Festbriefe des hl. Athanasius (Leipzig-Göttingen 1852) S. 32, auf welche Stelle G. verweist, finden wir allerdings in Anm. 3 das Datum Oct. 21 an. 345, ebenso auf S. 50 desselben Werkes zweimal 345 statt 346. Da Athanasius den ersten Brief im Jahre 329 erließ, so fällt der achtzehnte Brief (die ausgefallenen mitgerechnet) auf das Jahr 346. Dazu stimmen alle für unsern Festbrief bei Larsow angegebenen chronologischen Data (unter Berücksichtigung der ebendort S. 50 angegebenen Correctur des

Digitized by Google

berichtet die Vita S. Pachomii, der Heilige habe kurz vor seinem Tode ein etwas leichteres Kleid gewünscht und dabei bemerkt, daß er nun schon vierzig Tage krank sei[1]). Die Pest, der er erlag, brach jedoch erst nach Ostern aus, so daß zwischen dem Osterfest und dem Tode des hl. Pachomius mindestens volle vierzig Tage anzunehmen sind. Auch dies trifft für 346 zu, denn die genannte Frist betrug für dies Jahr 44 Tage. Absolute Sicherheit kann auch diese Datirung nicht beanspruchen, doch entspricht sie den verschiedenen Factoren, die in Rechnung zu ziehen sind, wohl am besten.

Die Bekehrung des hl. Pachomius ist wahrscheinlich in das Jahr 313 oder 314 zu verlegen. Sie fand statt „nach der Verfolgung", d. h. für Aegypten nach 311, da am 25. November 311 noch der Bischof Petrus von Alexandrien Martyrer wird. Die Truppenaushebung, welcher Pachomius Folge leisten mußte, ist schwer zu bestimmen. Wirklicher Herrscher über Aegypten wurde Constantin, der die Aushebung angeordnet haben soll, erst 323; vorher hatte nach der Besiegung Maximins Licinius das Land inne. Da zwischen diesem und Constantin schon 314 Feindschaft ausbricht, ist ein Edict im Namen beider Kaiser, wie man es wohl als Grundlage unseres Berichtes voraussetzen muß, nur in den Jahren 313 bis 314 denkbar. Damals war Pachomius etwa zwanzig Jahre alt, er ist also anfangs der neunziger Jahre des 3. Jahrhunderts geboren und etwa 54 Jahre alt geworden.

Innere Verhältnisse. Auf alle einzelnen Gebiete des monastischen Lebens in den Klöstern des hl. Pachomius einzugehen, wie es Ladeuze gethan hat, würde hier zu weit führen. Einige Bemerkungen über die Verfassung und Verwaltung mögen genügen.

Bei Betrachtung der pachomianischen Klostereinrichtungen fällt zunächst die straff durchgeführte Centralisation auf. Alle Mönche stehen unter Leitung des Abtes im Hauptkloster. Dieses ist zunächst

---

Ostermondes). Zugleich ersieht man aus diesen Angaben, daß die Bemerkung Mas Latrie's in seinem Trésor de chronologie (Paris 1889) p. 106, im Jahre 346 sei in Aegypten Ostern am 23. März gefeiert worden, nicht zutrifft.

1) Vita S. Pach. c. 75, Act. SS. l. c. 324a und 38*. Amél. Mon. II, p. 645.

Digitized by Google

natürlich Tabennisi; dann geht der Sitz der Centralgewalt an Phboou über und bleibt, wie Ladeuze glaubt, bei diesem Kloster [1]). Das scheint jedoch nicht der Fall gewesen zu sein, denn um die Mitte des 5. Jahrhunderts wird, wie wir oben sagten, der Vorsteher von Tabennisi Archimandrit genannt, während der Obere von Phboou nur Abt heißt und in der Bauurkunde für die Pachomiuskirche sagt, er habe dies Werk auf Befehl des Königs Theodosius und des hl. Archimandriten Victor ausgeführt [2]). Der oberste Leiter des ganzen Verbandes herrscht mit absoluter Gewalt. Von einem Beirathe oder einer andern Institution, die ihm irgendwie Schranken gesetzt hätte, hören wir nichts. Er ist unabsetzbar, wie es scheint, kann dagegen die Obern der einzelnen Klöster nach Gutdünken versetzen oder ihrer Stelle entheben. Seinen Nachfolger ernennt er selbst [3]). Er hält Visitationen der einzelnen Häuser und ordnet dabei an, was ihm nothwendig scheint; auch theilt er durch Briefe seine Wünsche und Rathschläge mit. Zweimal im Jahre versammeln sich sämmtliche Mönche im Hauptkloster, zu Ostern und zum Erntefeste im Monat Mesore, der etwa unserm August entspricht. Während die erste dieser Versammlungen hauptsächlich die liturgische Feier der Auferstehung des Herrn nebst der Taufe etwaiger Katechumenen zum Zwecke hat, dient die Herbstversammlung mehr dem praktischen Interesse, vor allem der Rechenschaftsablage und der Wiederherstellung des Friedens unter den Klosterbrüdern, falls sich etwa im Laufe des Jahres irgendwo Meinungsverschiedenheit und Abneigung gezeigt haben sollte. Auch die Besetzung der Aemter wurde bei dieser Gelegenheit geregelt. In den einzelnen Klöstern stand wieder ein Abt an der Spitze, dem ebenfalls unbedingter Gehorsam zu leisten war. Das Kloster zerfiel in einzelne Häuser, in denen etwa je zwanzig Mönche unter Leitung eines „Hausmannes" bei einander wohnten. Man scheint bei der Vertheilung

1) Op. cit. p. 2–6.

2) Amél. Mon. I p. 530 sq.

3) Immerhin ist zu beachten, daß wenigstens Pachomius selbst (Vita c. 74 l. c. Amél. Mon. II, 646) die Brüder fragt, wen sie zum Abt haben wollen, und erst, als sie ihm die Wahl überlassen, Petronius als den geeignetsten bezeichnet.

Digitized by Google

der Mönche auf die einzelnen Häuser darauf gesehen zu haben, daß möglichst solche mit gleicher Beschäftigung beisammen wohnten; auch die Sprache und Nationalität fand Berücksichtigung, wie wir in Phboou sehen, wo ein besonderes Haus für die Fremden und die Leute von Rakoti, d. h. von Alexandrien, bestand. Jeder Obere hatte einen Stellvertreter, seinen sog. „Zweiten". Außerdem bestand für die Arbeiten, welche im Interesse der Gesammtheit nothwendig waren, wie Besorgung der Küche, Reinigung des Bethauses und Refectoriums u. a., noch die besondere Einrichtung des Wochendienstes, den jedes Haus der Reihe nach versehen mußte. Die Wochner hatten auch die Anordnung des Obern für die Arbeit einzuholen und das nöthige Material und Handwerkszeug bereit zu halten und zu vertheilen. Ihr Oberer und der Abt prüften am Abend die geleistete Arbeit und schrieben sie auf, um später Rechenschaft dafür ablegen zu können.

Abgesehen von diesen Aemtern waren alle Mönche gleich, und wir sehen, daß der hl. Pachomius auf dies Princip der Gleichheit großes Gewicht legt und Alles vermieden wissen will, wodurch dem Einen ein Vorzug vor dem Andern gewährt werden könnte. Um andererseits die Ordnung zu erhalten, hatten die verschiedenen Häuser ihre bestimmte Reihenfolge, während die einzelnen Mönche je nach der Zeit, die sie dem Kloster angehörten, aufeinander folgten.

Die Arbeit galt dem hl. Pachomius als ein sehr wichtiger Factor einer guten Ascese. Zudem war sie auch nothwendig, um den Lebensunterhalt zu gewinnen. Die Einsiedler hatten sich neben der Cultur des Fleckchen Landes, das ihnen die Nahrung gewährte, meist der Korb- und Mattenflechterei zugewandt. Dies blieb auch in den pachomianischen Klöstern die Hauptthätigkeit. Bei der weiteren Ausdehnung der Communitäten machten sich jedoch auch andere Bedürfnisse geltend, und so finden wir bald alle Handwerke vertreten. Auch der Ackerbau wurde gepflegt, während durch Bücherabschreiben für Erhaltung und Verbreitung der geistigen Cultur gesorgt wurde. Das Ergebniß all dieser Thätigkeit mußte dem Centralkloster abgeliefert werden, wo der „Groß-Oekonom" die Verwerthung und Vertheilung des Erlöses auf die einzelnen Communitäten besorgte. Die Ablieferung und Rechenschaftsablage geschah

Digitized by Google

bei der großen Versammlung im Mesore. Dem Absatz der von den Mönchen gefertigten Waaren dienten zunächst die nahe gelegenen Städte. Jährlich wenigstens einmal ging ein Schiff nach Alexandrien, um hier zu verkaufen und einzukaufen. Es konnte nicht ausbleiben, daß auf solche Weise bald ein gewisser Wohlstand bei den pachomianischen Mönchen einzog, zumal ihnen auch reiche Schenkungen zuflossen. Daraus ergaben sich jedoch bald Unzuträglichkeiten, die zu so bedenklichen Zwischenfällen führten, wie das Beispiel des von Theodor vereitelten Schisma's zeigt.

Im Ganzen zeichnet sich die von Pachomius eingeführte Lebensweise durch Maßhaltung und Milde aus, besonders wenn man sie mit den ascetischen Anforderungen des Einsiedlerlebens vergleicht. Er hatte schon das im Auge, was der hl. Benedict in seiner Regel kurz und schön ausspricht: „Ut sit et fortes quod cupiant et infirmi non refugiant."

Das Kloster Athribis. Eine eigenthümliche Entwicklung nahm das pachomianische Mönchthum in dem Kloster Athribis. Hier hatte ein Mönch Bgoul eine der pachomianischen nachgebildete Observanz eingeführt, die von seinem Neffen Schnoudi völlig ausgebildet wurde. Berichte über dies Kloster liegen uns nur in koptischer Sprache vor und sind zum Theil von Amelineau edirt worden [1]). Es sind Lobreden auf Bgoul und Schnoudi, sodann Briefe des letzteren und des dritten Abtes Visa; auch von der Regel sind größere Fragmente auf uns gekommen. Während die Briefe als unmittelbarer Ausdruck der Gedanken Schnoudi's und Visa's für unsere Kenntniß der Verhältnisse wichtig sind, eignet den Lobreden nur geringer historischer Werth, da in ihnen die koptische Sucht nach Wundersamem und Außerordentlichem alles beherrscht. Die Aechtheit dieser Quellen ist von allen Forschern, die sich bisher mit dem Gegenstande befaßt haben, anerkannt worden. Ladeuze weicht von Amelineau nur insofern ab, als er annimmt, das Elogium, welches sich nach Amelineau auf Abt Bgoul bezieht, habe vielmehr dessen Neffen Schnoudi zum Gegenstand. Auch die Aechtheit der Regel steht nach Ladeuze außer Frage.

1) Monum. t. I.

Digitized by Google

Aus diesen verschiedenen Urkunden ergibt sich, daß man in Athribis eine strengere Lebensweise durchzuführen suchte, als Pachomius eingeführt hatte. Es war ein Versuch, das coenobitische Leben wieder mit dem eremitischen zu verbinden, der von grundsätzlicher Höherstellung des Anachoretenlebens ausging, während der heil. Pachomius das gemeinsame Leben bevorzugte. Die Praxis in Athribis scheint ähnlich der später vom hl. Benedict empfohlenen die gewesen zu sein, daß man erst eine Zeit lang sich im gemeinsamen Leben erprobte und dann, wenn man sich dazu berufen glaubte, die Einsamkeit aufsuchte. Doch blieben auch die Einsiedler mit dem Kloster in Verbindung und mußten zu den vier jährlichen Versammlungen aller Mönche erscheinen. Große Verbreitung gewann diese Art des monastischen Lebens nicht; dazu fehlte es ihr wohl vor allem an der nöthigen Discretion. Maß zu halten war nicht Schnoudi's Sache; wir finden in ihm einen eifrig nach dem Guten strebenden Mann, der aber nicht nur von sich, sondern auch von seinen Mitmenschen immer die höchsten Leistungen verlangt und, falls er sich in seinen Erwartungen getäuscht sieht, in oft sehr leidenschaftlicher Weise seinem Unmuthe Luft macht. Die Folge war, daß in Athribis nie rechter Friede und Einigkeit herrschte, sondern sich eine ziemlich starke Oppositionspartei bildete, die dem Leiter des Klosters und seinem Nachfolger viel zu schaffen machte. Schnoudi starb nach Ladeuze am 1. Juli 452 im Alter von 118 Jahren. Man hat ihn als Anhänger des monophysitischen Patriarchen Dioskorus von Alexandrien und Gegner der rechtgläubigen Lehre verdächtigt. Allein Schnoudi, der das Concil von Chalcedon nur wenig überlebte, hat wohl kaum noch Zeit und Lust gehabt, in diesem Streit Stellung zu nehmen. Damit aber, daß er bis zum Concil den Dioskorus als seinen rechtmäßigen Oberhirten anerkannte, hat er wohl nicht gefehlt.

Die Sittlichkeit der pachomianischen Mönche. Ladeuze beschließt sein Werk mit einem Anhange, der eine Frage von nicht geringer Bedeutung für die Beurtheilung des alten Mönchthums erörtert. Amelineau hatte in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Pachomiusbiographien, sowie bei anderen Gelegenheiten behauptet, ein unparteiisches und gewissenhaftes Studium

Digitized by Google

der Quellen zeige, daß die sittlichen Zustände in den oberägyptischen Klöstern sehr viel zu wünschen übrig gelassen hätten und daß schwere Ausschreitungen in dieser Hinsicht nichts Seltenes gewesen seien. Es sei auch nicht zu verwundern, daß es Pachomius nicht gelungen sei, bei Leuten mit heißem Blut, meist aus den niedersten Volksklassen, ein Laster auszurotten, das sich im Orient und besonders in Aegypten durch Jahrhunderte vererbt habe. Ganz im gleichen Sinne äußert sich Grützmacher [1]). Man geht nach einer solchen Einleitung wohl mit einigem Bangen an die Lectüre der Quellenschriften, ist dann aber um so mehr erstaunt, von den „zahllosen" Berichten über solche Fehler nichts zu finden. Unsere beiden Autoren stützen sich natürlich auf die arabische Vita, die ihnen als die zuverlässigste gilt. Allein selbst in ihr sind im Ganzen nur acht Fälle zu finden, die möglicher Weise in Betracht kommen können. Bei mehreren ist jedoch weder ausdrücklich gesagt, noch innerlich nothwendig anzunehmen, daß es sich um sittliche Vergehen handelt. Stellt sich nun erst die arabische Vita als jüngere Bearbeitung heraus, während das Original im griechischen Texte der Bollandisten zu erblicken ist, so schwinden auch noch die letzten Scheinstützen der Amelineau-Grützmacher'schen Theorie. Als Beispiel diene der Fall des Mönches Mauo [2]). Dieser alte Klosterbruder nimmt Anstoß daran, daß Pachomius ihm und anderen im Dienste Gottes ergrauten Männern noch Anweisungen zur Vorsicht bei Versuchungen ertheilt, da er dessen nicht mehr zu bedürfen glaubt. Des andern Tages kommt ein alter Mönch in's Kloster, den der Bischof dem hl. Pachomius zuschickt. Dieser ist gerade nicht daheim und der ehrwürdige Greis, den man für einen großen Gottesmann hält, wird ehrfurchtsvoll aufgenommen. Als jedoch Pachomius zurückkehrt, wirft sich ihm der Alte zu Füßen und bekennt, daß er einen Diebstahl begangen habe und Mauo gelangt dadurch zur Einsicht, daß sein Oberer Recht gehabt. So erzählen die griechische, sahidische und boheirische Vita die Geschichte. Und unser Araber? Die Gelegenheit, daß von Ermahnungen des hl. Pachomius die Rede ist, benutzend, fügt er eine Reihe von Vorsichtsmaßregeln

1) Pachomius S. 137. — 2) Ladeuze, Op. cit. p. 92 sq.

Digitized by Google

ein, die Pachomius für die Bewahrung der Keuschheit gegeben hatte. Diese mußten nun durch das Beispiel illustrirt werden; ein Diebstahl war dazu natürlich nicht mehr geeignet und so wird das Verbrechen des alten Mönches in eine Sünde der Unzucht verwandelt. Aehnlich ist das Verfahren in anderen Fällen. Es bleibt also aus den Biographien des hl. Pachomius nichts übrig, was irgendwie die furchtbare Anklage zu rechtfertigen geeignet wäre, die Amelineau und Grützmacher erheben. Bei den Mönchen von Athribis ist ebenso wenig Material zu derartigen Verdächtigungen zu finden. Alles reducirt sich auf einen Brief des Abtes Schnoudi, der aber gar nicht an seine Mönche, sondern wahrscheinlich an in der Welt lebende Asceten gerichtet ist. In den Schreiben, welche für die Mönche bestimmt sind, findet sich keine Erwähnung größerer Ausschreitungen in sittlicher Hinsicht, obwohl Schnoudi bei seinem heftigen Temperamente und der oft sehr gespannten Stellung zu seinen Untergebenen nicht würde versäumt haben, ihren Geist der Auflehnung durch Vorhalten ihrer groben Vergehen zur Demuth zu zwingen.

Aus alledem ergibt sich, daß auch in diesem Falle die Thatsachen nicht aus den Quellen geschöpft, sondern mit Aufwand von Mühe, die besser der positiven historischen Arbeit zu gute gekommen wäre, in die Quellen hineininterpretirt worden sind. Es ist durchaus möglich und nichts Auffälliges, daß bei einer so großen Mönchsschaar im Laufe der Jahre der eine oder andere Fehler gegen die sittliche Reinheit vorgekommen ist; aber dem pachomianischen Mönchthum als Gesammtheit Unzucht und zwar in ihren schlimmsten Gestalten vorzuwerfen, dafür bieten die Quellen nicht den mindesten Anhaltspunkt. Nicht der Geist objectiver historischer Forschung, sondern ganz andere Gedankengänge sind es, die solche Wahngebilde in den Berichten über das alte Mönchthum erblicken lassen.

Schluß. Wir können unsere Arbeit nicht besser beschließen, als mit dem Epilog P. Butler's, der eine Uebersicht über die Entwicklung des Mönchthums bis auf den hl. Benedict zeichnet.

Das Land, in welchem das Mönchthum zum ersten Mal als große, organisirte Macht auftritt, ist Aegypten. Wir finden hier fast zu gleicher Zeit zwei Formen des ascetischen Lebens, den

Digitized by Google

Anachoretismus und den Cönobitismus. Als Vater des ersteren gilt der hl. Antonius; dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob es vor ihm oder unabhängig von ihm noch keine Einsiedler gegeben habe. Der hl. Paul von Theben und wohl auch Palämon, des hl. Pachomius Lehrer, dürften solche Erscheinungen sein. Das Gebiet des Cönobitismus war vorzugsweise Unterägypten und hier besonders die Wüsten von Nitria und Scete. In diesen bildete sich allmälig eine doppelte Praxis des Eremitenlebens aus. Es gab Einsiedler im strengen Sinne, besonders in den Kellia, die für sich allein wohnten, kämpften und arbeiteten und nur am Samstag und Sonntag zum gemeinsamen Gottesdienste kamen. Viele andere lebten in einem halberemitischen Zustand zu zwei, drei oder mehreren beisammen; sie hielten die gewöhnlichen Officien und Gebete gemeinsam in ihren Zellen und kamen nur zum feierlichen Gottesdienste alle zusammen.

In Oberägypten gibt der große Organisator Pachomius der Entwicklung eine neue Richtung. Er schaart die Mönche in größere Communitäten zusammen, die einheitlich geleitet werden. Der Individualismus, der sich beim Eremitenleben so stark geltend macht, tritt hier schon bedeutend zurück, aber ganz schwindet er noch nicht. So ist ein gemeinsames Mahl eigentlich nicht vorhanden; von Mittag an stehen bis zum Abend Speisen bereit, so daß jeder zu der Zeit essen kann, bis zu welcher seine Gesundheit und sein Eifer ihm zu fasten erlauben. Die Arbeit ist gemeinsam und geschieht nach Weisung und unter Aufsicht des Obern. Der Gottesdienst ist nur bei den größeren Officien gemeinsam, die kleineren werden in den einzelnen Häusern abgehalten. Ein Familienleben existirt nicht, dazu waren die Genossenschaften viel zu groß; die ganze Organisation hat vielmehr militärischen Charakter. Ein Fortschritt liegt gegenüber dem Eremitenleben vor allem darin, daß der Einzelne nicht mehr so sehr seiner eigenen Einsicht und Discretion überlassen bleibt, sondern einer Leitung unterstellt ist.

Von Aegypten verbreitet sich das Mönchthum zunächst nach Palästina und Mesopotamien und zwar ausschließlich in der Form des Anachoretismus. Hier dringt ein Element in die Ascese, das dem älteren ägyptischen Mönchthum noch fremd ist, nämlich die

Digitized by Google

äußerliche Selbstkasteiung. Sich mit einer Kette an einen Felsen schmieden lassen, schwere Steine oder Gewichte auf dem Nacken tragen, nur von Gras leben wie die Thiere sind solche Erscheinungen. Den Gipfelpunkt erreicht diese ascetische Praxis in den Styliten. Man staunt und bewundert den Eifer und die Ausdauer dieser Helden, allein man kann sich nicht verhehlen, daß eine solche Lebensweise nicht für viele geeignet war und große Gefahren in sich barg.

Einen andern Weg nimmt die monastische Entwicklung in Kleinasien. Hier entsteht in dem hl. Basilius ein Gesetzgeber, der den Gedanken des hl. Pachomius aufnimmt und weiterführt. Seine Mönche wohnen zusammen, arbeiten und beten gemeinsam. Das Mahl ist aber nicht mehr, wie bei Pachomius, dem Gutdünken der Einzelnen überlassen, sondern alle essen zu gleicher Zeit miteinander. Ebenso sind die Abtödtungen, die sich der Einzelne auferlegt, nicht mehr seinem Belieben freigestellt, sondern nur das darf an Abtödtung geschehen, was der Obere erlaubt. Dieser hat darauf zu sehen, daß keiner durch Uebermaß von körperlichen Bußwerken sich zur Arbeit untauglich mache. Das liturgische Gebet wird siebenmal des Tages von allen gemeinsam verrichtet.

Nach Europa bringt zunächst die Kenntniß und Praxis des ägyptischen Eremitenthums durch den hl. Athanasius. Das älteste Kloster, von dem wir wissen, ist wohl Ligugé. Besonders entwickelte sich das Mönchsleben in Südgallien unter dem Einflusse Cassians. Ueberall aber finden wir, daß das Eremitenleben das Ziel ist, dem man zustrebt und zu dem das gemeinsame Leben des Klosters nur die Vorbereitung sein soll. Diesen Charakter trägt das Mönchthum auch bei den Celten, die besonders die äußere Abtödtung wieder zur Geltung bringen und Leistungen aufweisen, die denen der Orientalen in nichts nachstehen.

In Italien wird ebenfalls zuerst das Eremitenleben bekannt, doch gestaltet sich die Entwicklung weniger einheitlich, da zu Beginn des 5. Jahrhunderts die Regeln des hl. Pachomius und Basilius durch die Uebersetzungen des hl. Hieronymus und Rufins bekannt werden, die auf die monastische Praxis einen gewissen Einfluß gewannen, wenn sie auch, soweit wir wissen, nirgendwo zur alleinigen

Digitized by Google

Durchführung gelangten. Es herrschte offenbar Eclecticismus, so daß so ziemlich jedes Kloster seine eigene Regel hatte. Der Geist aber, der durch das Ganze wehte, war der des ägyptischen Anachoretenthums. In einem Punkte allerdings verließ man im Abendlande fast überall die ägyptische Praxis, um sich mehr den Orientalen, besonders dem hl. Basilius anzuschließen, nämlich im Officium [1]).

St. Benedict. Seine endgiltige Form erhielt das monastische Leben im Westen durch den hl. Benedict. Wie alle wahren Gesetzgeber des ascetischen Lebens übte er die Ascese erst praktisch in ihren verschiedenen Formen aus, bevor er sich an eine Niederschrift von Regeln machte. Er beginnt mit dem streng eremitischen Leben zu Subiaco und hat dabei offensichtlich ganz das ägyptische Vorbild vor Augen. In seiner heiligen Regel finden wir jedoch andere Gesichtspunkte maßgebend. Wohl preist er das Eremitenleben und stellt es gewissermaßen als die Vollendung der Ascese dar, aber in seinen Anordnungen nimmt er weiter keine Rücksicht darauf. Er nennt letztere eine „minima inchoationis regula“ und das ist nicht bloßer Ausdruck der Demuth. In unseren Tagen erscheint freilich die Benedictinerregel keineswegs als leichte und für Jeden passende Form des monastischen Lebens; allein zu jener Zeit, als schon das gewöhnliche christliche Leben viel höhere Anforderungen stellte und man immer die Strenge der ägyptischen Vorschriften vor Augen hatte, konnte man glauben, sie sei nur für Anfänger berechnet. In nicht wenigen Punkten ließ der hl. Benedict eine Milderung der bisherigen Praxis eintreten, so daß der hl. Gregor mit Recht die Regel als „discretione praecipua“ bezeichnen konnte. Vor allem wurde der Eigenwillen und das gegenseitige Sichüberbieten in Abtödtungen beseitigt; nur was die Regel vorschreibt, das Beispiel der Aelteren empfiehlt und der Abt gestattet, darf der Mönch thun. Der Einzelne wird völlig in den Organismus des Klosters eingegliedert, nur in Verbindung mit diesem lebt er als wahrer Mönch. Ein anderes wichtiges Mittel, den Gefahren eines übertriebenen Individualismus zu begegnen, ist die

1) Vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers (Freiburg i. B. 1895) S. 94 ff.

Digitized by Google

Einführung der stabilitas loci. Wo ſich der Mönch einmal durch ſeine Gelübde verbunden hat, da iſt er eingewurzelt, hat er ſeine Heimath, die er nicht verläßt, wenn ihn nicht der Befehl und Segen ſeines Abtes anderswohin gehen heißen. So hat der hl. Benedict das Weſentliche aus den Vorſchriften ſeiner großen Vorgänger erhalten, einheitlich und discret geſtaltet und damit ein Geſetzbuch des aſcetiſchen Lebens geſchaffen, das durch Jahrhunderte ſeine Brauchbarkeit und Anwendbarkeit auf die Verhältniſſe der Zeit bewieſen hat und ſie ohne Zweifel ſtets beweiſen wird. Nie aber werden die Söhne und Bewunderer des hl. Patriarchen und ſeiner Regel die Männer vergeſſen, deren Eifer, Gottesliebe und Heiligkeit die Grundlagen zu dieſem Denkmal aller Zeiten geſchaffen haben.

Beuron. P. H. Plenkers O.S.B.

XIX.

Katholiſche und proteſtantiſche Wahrheitsliebe.

Unterſuchung gewiſſer Lehren Liguori's und Gury's über Wahrheitsmittheilung und Eidespflicht.

(Schluß.)

B. Gury.

Compendium theologiae moralis. Editio in Germania prima. Ratisbonae 1853.

VII. De praeceptis decalogi n. 297, 2°. Non valet probabilius juramentum factum cum animo quidem jurandi, sed non se obligandi, nec vice versa; quia hoc nugatorium est. (In der Ausgabe Ballerini's [editio quinta. Romae 1878] lautet die Stelle tom. I, n. 308: Non valet probabilius juramentum factum cum animo quidem jurandi sed non se obligandi ex religione; quia hoc nugatorium est. Valet autem juramentum factum cum animo jurandi quidem, sed non se obligandi ex justitia aut ex fidelitate:) „Ein

Digitized by Google

Eid, der zwar mit der Absicht zu schwören, aber nicht sich zu verpflichten, oder umgekehrt, geschworen wird, gilt wahrscheinlich nicht, weil das keinen Werth hat."

Zur Erklärung dieser Entscheidung hat man darauf hingewiesen, daß hier der Fall zweier widerstreitender und unvereinbarer Intentionen gemeint sei — und dem entspricht auch der Text bei Ballerini —, so daß entweder der Schwörende keine Kenntniß vom Wesen des Eides habe oder die eine Intention die andere aufhebe.

Man braucht aber nicht einmal daran zu denken. Es wäre an sich ebenso gut möglich, daß Gury, wenigstens im ersten Theil des Satzes, den Fall meint, in welchem Jemand einem Anderen nur seine Absicht mittheilt, irgend etwas zu seinen Gunsten oder in seinem Interesse zu thun, auch beschwört, daß er diese Absicht habe, dabei jedoch keineswegs eine Verpflichtung gegenüber dem Anderen übernehmen will. Ein solcher hat dann zwar die Absicht, zu schwören, aber nicht die Absicht, sich zu verpflichten und zwar ganz erlaubter Weise; denn es steht ganz in seinem Belieben, ob er sich dem Anderen gegenüber verpflichten will, wie es in seinem Belieben stand, ob er ihm seine Absicht mittheilen wollte oder nicht.

Auch die Juristen sind der gleichen Ansicht. So sagt Windscheid, Pandektenlehrbuch 6. Aufl. Bd. II, § 304 Anm. 1: „Eine nicht in der Absicht, sich zu verpflichten, abgegebene Erklärung erzeugt ein Forderungsrecht nie und unter keinen Umständen. Die Erklärung muß nicht eine bloße Enuntiation enthalten, sondern eine Dispositon; nicht die Bezeichnung eines Vorsatzes oder Entschlusses, sondern den Ausdruck der Unterwerfung des Willens unter den Willen eines Anderen."

In wichtigen Fällen kann allerdings trotzdem bisweilen eine derartige Aussage per modum promissionis binden, nämlich deßhalb, weil in wichtigen Fällen Derjenige, welcher eine solche Aussage macht, leicht verpflichtet sein kann, den Anderen ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, daß er mit seiner Erklärung noch keine bindende Zusage geben wolle.

Digitized by Google

VIII. n. 297, 1. Non valet juramentum promissorium fictum, seu mere externum, ob voluntatis defectum. Peccat vero sic jurans; sed probabilius venialiter tantum, per se loquendo, quia non est nisi mendacium cum vana nominis Dei usurpatione. Saepe tamen hoc mortale est ratione damni communis vel particularis.

„Der fingirte oder bloß äußerliche Verſprechungseid hat keine Geltung, weil der Wille zu ſchwören, zu verſprechen dabei gefehlt hat. Wer einen ſolchen Eid ablegt, begeht aber eine Sünde, wenn auch wohl nur eine leichte, weil nur eine mit einer eiteln Anrufung des Namens Gottes verbundene Lüge verübt worden iſt. Oft iſt das jedoch eine Todſünde mit Rückſicht auf den gemeinen oder particulären Schaden!“

Der erſte Satz der Entſcheidung erklärt und rechtfertigt ſich aus dem, was sub IV über das Princip des Willensdogma's und über die zu machende Unterſcheidung zwiſchen Gültigkeitsfrage und Entſchädigungsfrage geſagt wurde.

Daß Schadloshaltung unter Umſtänden nur durch Erfüllung des nichtig Verſprochenen bewirkt werden kann und daß bei Rechtsgeſchäften niemals irgend eine Täuſchung erlaubt ſei, lehrt Gury übereinſtimmend mit Liguori und allen katholiſchen Moraliſten.

Der zweite Satz enthält allerdings einen Irrthum. Ein ſolcher Eid iſt an ſich immer eine Todſünde.

Die Theoretiker, obſchon ſie nie beſtimmt ſich äußerten — auch Gury ſagt: probabilius venialiter tantum — glaubten vielfach zu dieſer Meinung hinneigen zu müſſen, da zu einer ſchweren Sünde außer advertentia plena und consensus plenus vor allem doch auch gravitas materiae gehöre. Wenn es ſich nun bei dem Verſprechen oder der Ausſage, die äußerlich beſchworen werde, um eine Kleinigkeit handle, wo ſei da die gravitas materiae?

Dieſe theoretiſche Erwägung bereitete den Autoren Schwierigkeiten, obſchon die Löſung, zu der ſie führte, ihnen ſelbſt nicht gefiel, wie ihre unſichere Sprechweiſe zeigt. Die Löſung des theoretiſchen Bedenkens liegt darin, daß man zwiſchen materia remota und materia proxima unterſcheiden muß. Die materia remota,

Digitized by Google

der Gegenstand des Versprechens, mag bisweilen geringfügig sein, aber die materia proxima, die feierliche Anrufung Gottes als Zeugen der Wahrheit, bildet immer auch bei geringfügigen Gegenständen eine gravitas materiae.

Vor demoralisirenden Folgen dieser falschen Ansicht im praktischen Leben braucht man jedoch nicht bange zu sein, 1) weil alle Moralisten darin einig sind, daß man auch keine läßliche Sünde freiwillig begehen darf, unter keinen Umständen, nicht einmal wenn man — wie sie sagen — dadurch die ganze Hölle erlösen und alle Menschen zu den ewigen Freuden des Paradieses führen könnte; 2) weil schon Innocenz XI. durch Decret vom 2. März 1679 die falsche Ansicht ausdrücklich verworfen hat, indem er die Sätze verurtheilte: a) Vocare Deum in testem levis mendacii non est tanta irreverentia, propter quam velit aut possit damnare hominem (prop. damn. 24); b) Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis, sive gravis (prop. damn. 25).

Damit war die Sache in weitem Umfange entschieden und die Herren Theoretiker mochten sehen, wie sie sich zurechtfanden.

Auf dem gleichen theoretischen Bedenken beruht auch die folgende Entscheidung Gury's.

IX. n. 300. Ohne Gerechtigkeit schwören, d. h. sich durch einen Schwur zu etwas Unerlaubtem verbindlich machen, ist eine Todsünde, wenn es sich um eine wichtige Sache handelt. Der wahrscheinlicheren Meinung nach aber ist es keine Todsünde, wenn es sich um etwas Geringfügiges handelt; denn daraus scheint keine große Beleidigung gegen Gott zu entspringen!

Auch hier fühlt Gury sich offensichtlich unbehaglich über eine Consequenz, die ihm selbst nicht gefällt, die er aber mit Rücksicht auf das zweifellose Erforderniß der gravitas materiae nicht glaubt ablehnen zu können.

Diese Irrfahrt der Theologen auf der Suche nach der gravitas materiae erinnert an ein ähnliches „Problem" aus dem Gebiete des Strafrechts.

Zwei Bauern, deren Felder nebeneinander liegen, setzen ihre Erntehaufen auf ein drittes leeres Feld. Des Nachts macht sich

Digitized by Google

der Eine auf, um den Haufen seines Nachbars zu stehlen. In der Dunkelheit vergreift er sich und fährt seinen eigenen in die Scheuer. Am anderen Morgen holt er den zweiten Haufen, den er für den seinigen hält. Hat der Bauer einen Diebstahl begangen? Der gesunde Menschenverstand sagt: ja; aber gelehrte Leute zerbrachen sich den Kopf, wie das vollendete Delict des Diebstahls zu construiren sei. Das erste Mal — so behaupteten die strengen Theoretiker — hat der Bauer zwar stehlen wollen; aber er nahm seine eigene Sache; der Diebstahl kam also nicht zu Stande, denn seine eigene Sache kann man nicht stehlen. Das zweite Mal nahm er zwar eine fremde Sache, aber er hielt sie für die eigene; es fehlte also die Absicht zu stehlen.

Man sieht, die Theologen sind nicht die einzigen Gelehrten, welche bisweilen den Hut suchen, den sie auf dem Kopfe haben.

X. n. 304 resolv. 3. **Non obligatur juramento qui juratus promisit nuptias puellae diviti, sanae, virgini, bonae famae, si illa inciderit in paupertatem, infirmitatem, infamiam, fornicationem; quia promissio simplex tunc non obligat.**

„Durch seinen Eid ist nicht obligirt, wer einer reichen Jungfrau eidlich versprochen hat, sie zu heirathen, wenn sie in Armuth fällt; weil dann das einfache Versprechen nicht obligirt.“ Ferner (casus 2, n. 867): „Es ist streitig, ob auch derjenige zurücktreten darf, der z. B. durch eine Erbschaft bedeutend reicher geworden ist. Die gewöhnlichere Ansicht ist: nein.“ Gury fügt aber hinzu, es sei wenigstens probabel, daß ein Bräutigam, der dieses thue, nicht zu beunruhigen sei, falls er die Erbschaft nicht schon bei der Verlobung vorhergesehen habe.

Das zur Beurtheilung dieser Entscheidungen Erforderliche ist bereits unter n. V und VI gesagt. Der Gesichtspunkt der moralischen Unmöglichkeit und der wesentlichen Veränderung der Verhältnisse ist für die Lösung der Frage entscheidend.

XI. n. 301. „Die Obligation des Eides ist auch nach den stillschweigenden Bedingungen zu interpretiren, welche in demselben eingeschlossen oder hinzugedacht worden sind; diese Bedingungen

Digitized by Google

sind: 1) wenn ich das eidliche Versprechen ohne großen Schaden werde halten können."

Die Uebersetzung, die hier vorgeführt wird, ist zunächst ungenau. Der lateinische Text lautet: Obligatio juramenti interpretanda insuper est juxta conditiones tacitas in eo inclusas seu *subintellectas*, d. h. nicht: nach den „hinzugedachten", sondern nach den „darunter mitverstandenen" Bedingungen. Mit der richtigen Uebersetzung ergibt sich zugleich der richtige Sinn.

Es wird hier nur die von allen Juristen widerspruchslos anerkannte Lehre vorgetragen, daß alle Willenserklärungen (Rechtsgeschäfte, Verträge, Gesetze, Gewohnheiten ꝛc.) nicht nur nach den ausdrücklichen, sondern auch nach den stillschweigenden Bedingungen auszulegen seien, die in Betracht kommen. Im gewöhnlichen Verkehr — wenn nicht ganz besondere Umstände etwas Anderes mit sich bringen — gehört zu diesen stillschweigenden Bedingungen vor allem auch die, daß mich die Sache nicht das Leben, meine Existenz, überhaupt keinen außer Verhältniß stehenden Nachtheil kostet. Das gilt in gleicher Weise, ja noch mehr, wenn das öffentliche Wohl in Frage kommt. Durch einen Eid wird an diesen Grundsätzen nichts geändert; der Eid ist zwar ein Bestärkungsmittel der Rechtsgeschäfte, aber er ändert deren Inhalt nicht.

Auch das neue deutsche Gesetzbuch folgt unbedenklich diesen Grundsätzen. Im § 610 hat es sogar in verhältnißmäßig geringfügiger Sache diesen Grundsatz ausdrücklich zur gesetzlichen Präsumtion erhoben. „Wer die Hingabe eines Darlehens verspricht, kann im Zweifel das Versprechen widerrufen, wenn in den Vermögensverhältnissen des anderen Theils eine wesentliche Verschlechterung eintritt, durch die der Anspruch auf die Rückerstattung gefährdet wird." Das Gesetz betrachtet es bei diesem Vorvertrag als eine selbstverständliche Bedingung, daß bis zum Abschluß des Hauptvertrages der Darlehenshingabe die Verhältnisse sich nicht wesentlich geändert haben dürfen.

XII. n. 304 resolv. 5. Non peccat qui secretum juratum detegit, quando non potest illud servare sine gravi

Digitized by Google

suo vel alterius damno; quia ipsa promissio secreti obligat tantum sub hac conditione: nisi graviter noceat.

„Derjenige sündigt nicht, welcher ein beschworenes Geheimniß entdeckt, wenn er es ohne eigenen oder des Anderen großen Schaden nicht mehr geheim halten kann, weil das Versprechen, eine Sache geheim zu halten, nur unter der Bedingung verpflichtet: wenn es nicht sehr schädlich ist."

Auch diese Entscheidung stellt sich unter dem Gesichtspunkte der moralischen Unmöglichkeit der Erfüllung, wie der stillschweigenden Bedingung als durchaus gerechtfertigt dar. Man denke z. B. an den Fall, daß Jemand unter dem Siegel des beschworenen Geheimnisses von geheimen Zusammenkünften erfährt, die er anfangs für harmlos hält, von denen er aber später die Ueberzeugung erlangt, daß sie seinem oder eines Anderen Leben oder dem Staatswohl gefährlich sind. Daß ihn alsdann sein Eid nicht mehr bindet, ist selbstredend. Im Gegentheil! Er ist trotz seines Eides *verpflichtet*, das Geheimniß zu entdecken.

Resultat.

Damit hätten wir also jetzt ein ganzes Dutzend der so oft citirten Fälle eingehend besprochen, welche von *Döllinger* und *Reusch* in ihren „Moralstreitigkeiten" als *Musterbilder von Unsittlichkeit* vorgeführt werden und welche in protestantischen Kreisen schon so viel Lärm nicht nur verursacht haben, sondern noch fortgesetzt verursachen.

Und was haben wir gefunden? Unter diesem ganzen Dutzend von Entscheidungen ist eine *einzige Ansicht* — sage und schreibe: *eine einzige* —, welche unrichtig ist, nämlich die Annahme, es dürfe wohl nur eine läßliche Sünde sein, wenn eine Unwahrheit in einer geringfügigen Sache beschworen würde. Selbst diese Ansicht wird von den Autoren nur unsicher und mit allen Anzeichen des eigenen Bedenkens und Mißtrauens vorgetragen; ist zudem praktisch belanglos, weil ja auch die nur läßliche Sünde von allen Moralisten einstimmig als absolut und unbedingt verboten erklärt wird.

Digitized by Google

Alle anderen Entscheidungen sind ausnahmslos richtig, wenn auch die Begründung bisweilen unbefriedigend ist. Ich brauche nunmehr einen unbefangenen Protestanten wohl nicht zu fragen, ob man die Ansicht aufrecht halten kann, die auf protestantischer Seite so oft schon zum Ausdruck gekommen ist: „Man werde doch wohl den Protestanten darin Recht geben müssen, daß solche Lehren über den Eid geeignet seien, die Sittlichkeit zu untergraben und damit zugleich die Interessen des Staates im hohen Grade zu gefährden."

Jeder Unbefangene wird bei redlicher Prüfung wohl selber einsehen, daß man den Protestanten darin nicht Recht geben kann. Wenn selbst alle obigen Entscheidungen Liguori's und Gury's falsch gewesen wären, so hätten unsere protestantischen Mitbürger trotzdem dazu weder Recht noch Veranlassung. Man müßte in diesem Falle eben nur — wie ich schon früher ausführte — die unrichtigen Entscheidungen der Autoren nach ihren eigenen richtigen Grundsätzen rectificiren.

Aber nun sind diese Entscheidungen nicht einmal falsch, und der ganze Lärm, den Döllinger und Reusch über diese Entscheidungen geschlagen haben und der noch jetzt bei unseren protestantischen Mitbürgern nachhallt, beweist nur entweder die Unwissenheit der altkatholischen Gelehrten in diesen Fragen oder ihre Gewissenlosigkeit.

Man wird also vielmehr umgekehrt den Katholiken Recht geben müssen darin, daß sie es in hohem Grade sonderbar finden, wenn man, gestützt auf solch mangelhafte Auskünfte und Sachverständige, die Morallehren der katholischen Kirche und katholischer Autoren aburtheilen und meistern zu wollen unternimmt, und wenn man trotz oder vielmehr gerade infolge dieser unvollkommenen Kenntniß der katholischen Lehre fast im Besitz einer höheren Sittlichkeit sich zu befinden wähnt.

Mainz. Dr. Hillebrand.

Digitized by Google

XX.

Zur Frage der internationalen Bekämpfung des Mädchenhandels.

(Von Bohuš Lepař.)

Die Bekämpfung jedes Uebels, ob nun dasselbe im physischen Organismus, im Seelenleben des Menschen oder im socialen Milieu wurzelt, bedingt vor Allem die Kenntniß des Nährbodens dieses Uebels.

Die Bekämpfung des Mädchenhandels ist eine aktuelle Frage und dieser Umstand bewirkte es, daß dieses Thema als IV. Berathungsfrage auf das Programm des Congresses der „Internationalen kriminalistischen Vereinigung", welcher heuer in den Tagen vom 12.—14. September in Budapest tagen soll, gesetzt wurde.

So viel mir bekannt, soll aber — wenn irgend möglich — die Prostitutionsfrage aus der Discussion bei der bevorstehenden Berathung über die internationale Bekämpfung des Mädchenhandels ausgeschieden und namentlich die Sonderbestimmungen in's Auge gefaßt werden, wie sie in Staatsverträgen und Auswandergesetzen sich theilweise bereits finden. Es dürften somit vorzugsweise jene verschiedenen gesetzlichen Verfügungen und Polizeiverordnungen hervorgehoben werden, die gegen die internationalen Mädchenhändler gerichtet sind, wobei das Gewicht auf die Verordnungen aus neuester Zeit gelegt werden dürfte. Diese aus den gangbaren Schriften noch nicht bekannten Repressivmittel sollen bei der Congreßberathung im Vordergrunde stehen.

Eben deßwegen dürfte es aber zeitgemäß erscheinen, den bei der beabsichtigten Discussion abseits gestellten Prostitutions-Nährboden des internationalen Mädchenschachers wenigstens in einem Fachblatte etwas zu besprechen.

Digitized by Google

Es würde den Rahmen eines gedrängten Artikels überschreiten, wollte ich diesen Nährboden eingehend beschreiben[1]). Die grauenhafte Geschichte der verbrecherischen Ausdehnung des modernen Lasters ist heute Fachmännern und auch unseren Lesern bekannt; sie ist es auch den Regierungen einzelner Culturstaaten, die von der „Internationalen kriminalistischen Vereinigung" angegangen werden sollen, eine gemeinschaftliche Action gegen das allen christlichen Staaten gemeinschaftliche Uebel zu unternehmen.

Immerhin dürfte aber eine Silhuette des bereits Bekannten als Recapitulation unter Hinweisung auf die etwa schon angewandten oder noch anzuwendenden Repressiv- und Präventivmittel nicht ganz werthlos erscheinen.

Heute, wo eine erleuchtete christliche Philanthropie dem antiken Sklavenhandel in civilisirten Ländern ein Ende bereitete, dürfte auch der moderne Seelen- und Leiberhandel weiblicher Wesen einen siegreichen Bekämpfer finden und die internationale Repression des modernen Sklaventhums einige Aussicht auf Erfolg bieten.

Die „Internationale kriminalistische Vereinigung" hat bereits

---

1) Ich verweise hier nur auf einige Werke aus der großen einschlägigen Literatur, die ich als Quellen benützte. Außer Lombrosos „Verbrecher" gehören hieher: Lombroso und Ferrero: „Das Weib als Verbrecherin und Prostituirte"; Schrank: „Die Prostitution in Wien"; Parent-Duchatelet: „Die Sittenverderbniß des weiblichen Geschlechtes in Paris"; Kraft-Ebings bekannte Schriften; Röhrmann: „Der sittliche Zustand von Berlin nach der Aufhebung der geduldeten Prostitution"; Heßleins: „Berlins berühmte und berüchtigte Häuser aus der Vergangenheit und Gegenwart"; Kraus: „Regelung der Prostitution"; ferner die in den Verhandlungen der 56. Generalversammlung der Rheinisch-Westfälischen-Gefängnißgesellschaft 1884 zu Düsseldorf gehaltenen Vorträge: Dr. Peimanns: „Der Staat und die Prostitution vom Standpunkte der öffentlichen Gesundheitspflege"; Hirsch: „Die Stellung nichtdeutscher Staaten zur Prostitution"; Strußberg: „Zur Geschichte der Prostitution in Deutschland" u. v. A.

Die neuere Literatur ist aus den Literaturberichten der „Zeitschrift für Criminal-Anthropologie, Gefängnißwissenschaft und Prostitutionswesen" in geordneter Uebersicht von Dr. Münchheimer zu erkennen, sonst finden wir die einschlägige Bibliographie meist zerstreut in den verschiedenen wissenschaftlichen Werken und Zeitschriften, z. B. in den einzelnen Jahrgängen der Zeitschrift für die gesammte Strafrechtswissenschaft.

Digitized by Google

einigemal die Initiative ergriffen — ich nenne nur die bedingte Entlassung und bedingte Verurtheilung — vielleicht gelingt das Werk auch hier.

Eine erfolgreiche internationale Bekämpfung des Mädchenhandels bedingt m. E. die möglichste Entfernung der Gründe und Anlässe, die den Mädchenhandel fördern.

Der Nährboden des Mädchenhandels ist die gesellschaftliche und individuelle Immoralität, der die Prostitution ihren Ursprung verdankt. Diese Immoralität ist nun freilich ein dehnbarer Begriff unserer Auffassung, ein Begriff, der nach der Sitten- und Entwickelungsgeschichte der Menschheit verschieden war und sich in seiner jetzigen Façon erst herausgebildet hat. Nicht immer war das moralisch oder unmoralisch, rein oder unrein, was wir heute als moralisch oder unmoralisch bezeichnen und auch die Prostitution war nicht immer so despectirt wie heute [1]). Wenn sich aber auch die Sitten- und Moralbegriffe geändert haben, die Prostitution blieb doch im Wesen dasselbe, sie gab im Alterthum, im Mittelalter und in der Neuzeit den Grund zum Menschenhandel. Wenn die Menschen im Naturzustande die Prostitution kannten ohne ihre Immoralität zu erfassen, so ändert dies an der Sache nichts.

Im innigsten Zusammenhange mit den Sitten und der Lebensweise der Völker äußerte sich die Prostitution nach Rabutaux [2]) den Culturzuständen der Völker entsprechend in vier Hauptformen, als primitive, gastfreundschaftliche, religiöse und legale.

Die primitive kam zur Geltung in dem Naturzustande der Menschen und dauerte nur so lange als dieser. Nur in der

---

1) Daß die Begriffe der Moral und des Anstandes z. B. im XV. Jhrdt. gewaltig andere waren als gegenwärtig, geht daraus hervor, daß Kaiser Sigmund sammt seinem Gefolge im Jahre 1434, als er mehrere Wochen lang sein Hoflager in Ulm hatte, das dortige Frauenhaus besuchte. In der für die Sittengeschichte merkwürdigen Rechnung über die Auslagen der Stadt während Sigmunds Aufenthalt in Ulm, werden auch die Kosten für die Beleuchtung des Frauenhauses aufgeführt. — Schrank I, 42 u. a. a. O.

2) M. Rabutaux, de la prostitution en Europe depuis l'antiquité jusqu'à la fin du XVI siècle. Paris 1869.

Digitized by Google

allerfrüheſten Zeit des Naturzuſtandes der Menſchheit, in der Zeit, in der das Weib nur den Regungen ſeines Herzens oder ſeiner Sinnlichkeit folgte, indem ihm noch nicht klar wurde, daß das Weib für die Hingebung vom Manne eine Vergeltung fordern könne, gab es noch keine Proſtitution.

Doch bald ſah das Weib ein, daß es weniger von dem Verlangen nach geſchlechtlicher Befriedigung erfüllt ſei, daß es die ſchweren Folgen und Bürden der Mutterſchaft zu tragen habe und daß in Folge ſeines Geſchlechtslebens, welches ſich in der Menſtruation, Schwangerſchaft, Geburt, Säugung u. ſ. w. kundgibt, es ſich weniger dazu eignet, durch Arbeit ſich ſeinen Unterhalt zu verſchaffen, daher für die Hingebung vom Manne eine Vergeltung verlangen kann; und dieſer fand ein ſolches Verlangen gerechtfertigt, bot ihm für den Genuß einen Theil der Frucht ſeiner Arbeit. Hiermit begann der Anfang der Proſtitution, bei deren Form wir vorderhand die freie Selbſtbeſtimmung und nicht die Folgen einer Bedrängniß eines ſklaviſchen Zwanges als Anlaß anſehen müſſen. Freilich wurde auch hier die freie Selbſtbeſtimmung durch den Geſchmack oder die Habgier des Weibes beeinflußt[1]).

Später entſtand die gaſtliche (gaſtfreundſchaftliche) Proſtitution, nachdem ſich das Familienleben gebildet hat. Mit Freuden und herzlichem Entgegenkommen wurde der Fremde als Gaſt bei allen Völkern des Alterthums aufgenommen, und der Mann fand kein Unrecht, dem ihm von Gott geſandten Fremdling ſein Lager zugleich mit ſeiner Frau anzubieten.

Dieſe, hieran gewöhnt, verwilligte nur zu gerne, den Reiz der Abwechslung liebend, oder beim Abſchied ein reiches Geſchenk oder durch die Preisgebung eine edle Nachkommenſchaft zu erlangen erhoffend, ihre Gunſt. Fördernd auf die gaſtliche Proſtitution wirkte der in der damaligen Zeit herrſchende Glaube ein, daß die Götter unter Menſchengeſtalten zeitweilig die Sterblichen beſuchen.

Die Liebesabenteuer des Zeus, Mars und anderer Götter,

---

1) Die Sinnesluſt und ihre Opfer. Geſchichte der Proſtitution aller Zeiten und Völker. Herausgegeben von einem philanthropiſchen Verein. Berlin 1870.

Digitized by Google

die damaligen Culten der Indier, Egypter und Griechen bestätigen das Vorhandensein dieses Glaubens.

Das Auftreten der religiösen Prostitution fällt mit der Zeitepoche zusammen, in der die verschiedenen Culten, deren einige wahre Ausgeburten der gröbsten Unsittlichkeit waren, entstanden.

Bei allen heidnischen Culten, wir wollen nur erinnern an den Venusdienst, den Bacchus-, Priapus- und Isisdienst, an die Mysterien von Lampsaka, Babylon, Paphos und Memphis, hatten die Frauen auf den Gottesdienst, entweder als Priesterinnen oder als sinnliche Opfer der Götter einen bedeutenden Einfluß geübt.

Die noch in cultureller Hinsicht tiefstehenden Völker des Alterthums deuteten nach ihren primitiven religiösen Vorstellungen und Ideen die erschreckenden Naturerscheinungen wie Blitz, Donner, Erdbeben u. s. w. als Zornausbrüche der Gottheiten und suchten den göttlichen Zorn durch Darbringen ihres Besten, Milch, Feldfrüchte, Jagdbeute u. s. w. zu besänftigen. Die heidnischen Priester, getrieben durch ihre rohe Sinnenlust, stimmten bald die Frauen und namentlich die Jungfrauen, unter Androhung des göttlichen Zornes dazu, ihr Bestes, ihre Keuschheit, den Göttern zu opfern. Sie gaben sich den Priestern preis und ließen aus Furcht vor den Göttern in deren Namen an sich die abscheulichsten Unsittlichkeiten begehen.

Als die Prostitution immer mehr und mehr durch die Sitten und Gesetze beeinflußt wurde, gestaltete sich die Preisgebung zu einer geregelten, gewerblichen, sie wurde zur legalen Prostitution.

Neben derselben bestand längere Zeit die religiöse, und so lange diese letztere bestand, war den Gesetzgebern versagt, dieselbe bis in jene geheiligten Asyle zu verfolgen, welche ihr die heidnischen Culte gewährleisteten [1]).

Endlich verschwanden die drei erstgenannten Formen gänzlich — nicht ohne Einfluß des Christenthums — aus allen civilisirten Ländern, die letzte besteht aber noch, von der staatlichen Autorität förmlich patronisirt, als sogenanntes „nothwendiges Uebel" und bildet ein Schandmal unseres auf Aufklärung, Humanität und Philanthropie stolzen Zeitalters.

1) Schrank I. 3.

Digitized by Google

Die Prostitution ist der Urgrund des Mädchenhandels und es bleibt bei der Bekämpfung dieses ganz irrevelant, welche Ansichten Gelehrte oder Staatsmänner über die Berechtigung, Nothwendigkeit oder Duldung der Prostitution haben. Uebel bleibt Uebel, ob physisch, psychisch oder social, und jedes Uebel, jede Krankheit muß kuriert werden, namentlich wenn sie in hygienischer, moralischer oder socialer Hinsicht zur Seuche wird. Die Hygieniker, Moralisten, Theologen wie die Staatsmänner und Nationalökonomen haben in dieser Richtung ein gemeinsames Ziel, dem die Anhänger der „freien Liebe" wohl vergebens die Stirn bieten werden, auch wenn es zu einem utopischen Anarchisten-Umsturzstaate kommen würde.

Man kann — wie gesagt — in Bezug auf die Prostitution verschiedener Ansichten sein [1]), kann, wie es leider geschieht, sogar prüfen, ob die Gesellschaft das Recht hat, sich gegen die Excesse und Gefahren der Prostitution zu verwahren oder im Gegentheile in den Ausnahmsregeln, welchen die Prostituirten unterworfen sind, eine Verleugnung der Gerechtigkeit erblicken. Der Ruf nach allgemeiner und radikaler Abschaffung des Mädchenhandels dürfte aber kaum irgendwo unter gebildeten Menschen auf Opposition stoßen.

Welches sind nun die Mittel, die zur erfolgreichen internationalen Bekämpfung des Mädchenhandels anzuempfehlen wären?

Man ersieht sie theilweise aus den bereits in einzelnen Staaten ergriffenen Partikularmaßnahmen. Schrank führt einige aus neuerer Zeit, insoferne sie Oesterreich betreffen, an.

Danach trat die österreichische Regierung schon zu Ende des Jahres 1865 gegen den Mädchenhandel energisch auf. Damals wurde schon längere Zeit ein derartiger Handel zwischen Wien und Pest und von da nach den Donaufürstenthümern in großen Dimensionen betrieben, so daß die ungarische Regierung sich gedrängt fühlte, dem verbrecherischen Treiben ein Ende zu machen. Es wurden gleichzeitig eines schönen Tages in Wien und Pest Verhaftungen

1) Die Prostitutionsfrage behandelten von ihrem Standpunkte aus der internationale Congreß für öffentl. Hygiene zu Brüssel 1852, die intern. medicin. Congresse zu Paris (1867), Florenz (1869), Wien (1873), Genf (1877) ꝛc.

Digitized by Google

von Personen vorgenommen, von welchen man wußte, daß dieselben die Kuppelei gewerbsmäßig treiben. Die Verhafteten sind später von den Gerichten zu mehr oder weniger strengen Haftstrafen verurtheilt worden.

Bei diesen Verhaftungen wurde jedoch eine Reihe von interessanten Erfahrungen über das Treiben und die Machinationen der Kuppler gemacht, welche durch die Geständnisse verführter Mädchen ergänzt wurden. So erfuhr man beispielsweise, daß die verschiedenen Besitzer verrufener Häuser förmliche Cartelverträge untereinander geschlossen hatten, um die Mädchen zu zwingen, in ihrer Gewalt zu bleiben. Bei dieser Gelegenheit kam die Behörde auch dahinter, daß eine ältliche Dame, die mehreren frommen Vereinen angehörte und sich stets unendlich moralisch geberdete, heimlich Mädchen anwarb und den Wüstlingen überlieferte.

Diese „ehrwürdige" Dame stand bei den Kupplern förmlich in Sold, ließ sich für jeden Tag, welchen die verkauften Geschöpfe bei ihr zubrachten, 8 bis 10 fl. für Kost und Wohnung bezahlen, während sie den Mädchen geringe und fast ungenießbare Nahrung vorsetzte.

Ein schauderhaftes Bild dieser Vampire bot das Schicksal einer jungen Bonne, die in einem berüchtigten Hause in der Singerstraße in Wien aufgefunden wurde. Jeanne B., von Genf gebürtig, 19 Jahre alt, war für ein vornehmes aristokratisches Haus nach Preßburg als Bonne engagirt worden. Die Magnatenfrau behandelte das Mädchen so übel, daß dasselbe bei Nacht und Nebel aus dem Hause lief und mit einigen Kreuzern in der Tasche nach Wien kam.

Hier fiel die Arme einem Agenten der Mädchenhändler in die Hände, der sie sofort zu einer galanten Frau brachte, die eine elegante Wohnung am Ring hatte. Dort wurde das Mädchen trotz seines Widerstrebens in die Mysterien der Unzucht eingeweiht und erhielt dafür die prächtigsten Toiletten, einen Fiaker zum Ausfahren u. s. w. Eines Abends wollte das Mädchen aus dem Hause gehen, wurde aber mit dem Bemerken zurückgehalten, es müßten erst 2300 fl. Schulden bezahlt werden, die für Unterhalt und Kleider aufgelaufen seien. Einige Tage später wurde die

Digitized by Google

Arme einer anderen Gelegenheitsmacherin förmlich verkauft. Sie ging binnen einem Jahre durch zahllose Hände und wurde erst dann zufällig bei einer polizeilichen Revision entdeckt und ihren Peinigern entrissen.

Um diese Zeit war die Regelung der Prostitution schon eine „brennende Frage" in den Spalten der Tagesblätter geworden. Die Regierung, welche durch den Trubel der Verfassungswirren und die politischen Verhältnisse, der Krieg mit Preußen stand vor der Thüre, in Athem gehalten wurde, hatte keine Zeit, sich mit dieser Angelegenheit zu beschäftigen.

Die ganze Angelegenheit gerieth nun in Vergessenheit bis im Jahre 1867 der Polizeibehörde aufgetragen wurde, die Dienstvermittlungs-Anstalten behufs Verhinderung des Mädchenhandels nach Egypten zu überwachen[1]). Im Jahre 1869 wurde dieser Auftrag republicirt mit dem Bedeuten, derlei Fälle zu berichten[2]) und empfohlen, bei Ausstellung von Reisepässen für minderjährige Mädchen nach der Türkei oder Rumänien die größte Vorsicht zu beobachten und die Reisedocumente erst nach Einvernehmen mit dem Consulate zu verabfolgen, damit solche Mädchen der Prostitution nicht zum Opfer fallen[3]).

Im Jahre 1870 wurde neuerdings von Seite der Statthalterei die größte Vorsicht den Polizeibehörden aufgetragen bei Verabfolgung von Päßen nach Egypten an junge Mädchen, weil die Erfahrung gezeigt hat, daß derlei Mädchen dort fast immer der Prostitution zum Opfer fallen[4]).

Im Jahre 1875 wurde empfohlen, Mädchen, die sich um Reisepässe nach Constantinopel, Alexandrien, Rumänien u. s. w. bewerben, aufmerksam zu machen, daß es zweckmäßig sei, wenn über die Verläßlichkeit des angebotenen Dienstes seitens der für Ausfertigung des Passes berufenen Behörden im Wege der Consularämter Erkundigungen

1) Statthalterei-Erlaß v. 27./8. 1867 Z. 6546.

2) Statthalterei-Erlaß v. 9./3 1869 Z. 43.665.

3) Polizei-Directions-Erlaß v. 20./9. 1869 Z. 37.922.

4) Statthalterei-Erlaß v. 8./3. 1870 Z. 962.

Digitized by Google

eingezogen werden, damit diese Mädchen nicht der Prostitution anheimfallen [1]).

Aus diesem Anlaß wurde im Jahre 1877 den weiblichen nach Rumänien reisenden Dienstboten der Grenzübertritt dahin nur dann gestattet, wenn sie mit eigenen selbstständigen Reisepässen versehen und bei derlei Frauenspersonen österr.-ungar. Zugehörigkeit ihre Documente ordnungsmäßig sind [2]). Auch die Anordnung der Ausweisleistung über Reise- und Subsistenzmittel bei Ausstellung von Reisepässen nach Egypten, wobei in Bezug auf Prüfung des Ausweises über Subsistenzmittel mit Rigorosität vorgegangen werden soll [3]), wirkt, obwohl der Anlaß zu dieser Anordnung in dem Umstande lag, daß Familien ohne alle Subsistenzmittel nach Egypten reisten und von dort mitunter auch wiederholt auf Staatskosten zurückgeschickt werden müssen, hindernd auf den Mädchenhandel ein.

In der Mitte der siebziger Jahre blühte besonders in der transleithanischen Hauptstadt der Mädchenhandel.

In Wien [4]) trieben sich die Geschäftsagenten dieser geheimen Firmen herum und lockten Mädchen aus der ärmsten Classe nach Pest, von wo sie dann wie Waare abgeschätzt und an die verrufenen Häuser abgesetzt wurden. Dem Stadthauptmann Glotzer in Pest war es zu danken, daß das ganze Treiben dieser modernen Sclavenhändler aufgedeckt wurde.

Aus der Eingabe des Pester Stadthauptmannes vom 18. März 1876 an das Ministerium des Innern entnimmt man, daß Budapest der Brennpunkt des ganzen Getriebes war, von wo aus durch die sog. „Tanzschulen", durch die Hunderte von Zubringerinnen, meist Frauen von Konstablern und sonstigen Polizeiorganen, den minderen und ärmeren Ständen angehörige Mädchen zum unsittlichen Lebenswandel förmlich gezwungen und als Gefallene in die

1) Polizei-Directions-Erlaß v. 12./3. 1875 Z. 561.

2) Erlaß des Minist. d. Innern v. 14./10. 1877 Z. 14.514.

3) Erl. d. Minist. d. Innern v. 17./4. 1878 Z. 4682.

4) Dr. Alfred Lefleur. Die concessionirte Prostitution. Berlin 1878. pag. 37. — N. Pest. Journal 1867. — Illustr. Extrabl. 28./3. 1876.

Digitized by Google

berüchtigten Häuser mehrerer Städte des Landes in schmählichster Weise verschachert wurden.

Im Großen betrieb Emanuel Scherz, Besitzer eines berüchtigten Hauses in Stuhlweißenburg, den Mädchenhandel. War ein Transport Mädchen zusammengestellt, so setzte sich der Trupp unter Oberaufsicht des Scherz'schen Hausmeisters, Jacob Eisner, in Bewegung. Vorerst ging es nach Italien. In Nabresina schlossen sich die Nebentransporte aus Fiume und Kanisza an und in Undine wurden die Mädchen den Amerikanern übergeben. Mit Scherz stand eine ganze Bande von Mädchenhändlern, durchwegs Juden, in Verbindung und diese lieferten die Waare zu den billigsten Preisen. Die Amerikaner zahlten per Kopf 100—150 Dollars, wovon die Verschacherten keinen Heller bekamen, da Fahrt, Kost und Kleidung zu horrenden Preisen ihnen aufgerechnet wurde. Der Hauptzug ging nach Montevideo oder Buenos-Ayres, wo die armen Opfer schutzlos zu Grunde gehen. Die Wiener Polizei-Direktion stellte dem Stadthauptmann Glotzer zahlreiche Actenstücke zur Verfügung. Es wurden 22 Personen wegen Mädchenhandels in Anklage versetzt.

Im Jahre 1884 wanderten viele öffentliche Dirnen aus der österr. Monarchie, auch Wien stellte seinen Tribut, nach Südamerika aus. Diese Mädchen wurden in Buenos-Ayres auf dem Landungsplatz förmlich zu den besten Preisen versteigert und nach Rio de Janeiro weiter gesendet. Der Handel wird meist durch Juden aus Galizien, welche in Buenos-Ayres Kuppler sind, vollführt[1]. Der Wiener Polizei sind von diesen Mädchenhändlern für Südamerika sofort über 30 Männer und bei 7 Frauenspersonen bekannt geworden.

In demselben Jahre kam der Fall mehrmals vor, daß Wiener Köchinnen oder Dienstmägde unter dem Vorgeben, gute Dienstplätze in Bulgarien oder Rumänien zu erhalten, bewogen wurden, dorthin zu reisen. Vorschnell unterzeichnen sie Verträge und nehmen Lohnvorschuß und da sie sich getäuscht sehen, so kommt es zu Vertragsbruch, Dienstaustritt. Der Dienstherr hält die Habseligkeiten

1) Statthalterei-Erlaß v. 28./10. 1884.

Digitized by Google

des Dienstboten zurück, der ohne Subsistenzmittel entweder per Schub den Weg in die Heimath antritt oder in den weitaus häufigeren Fällen in die Arme der Prostitution geräth [1]).

Im J. 1885 kam in Wien wieder ein Fall vor, daß ein angeblicher Regisseur und gleichzeitiger Inhaber eines „Theater-Concertes" zu Constantinopel junge Frauenspersonen für ein Café-Chantant, das zugleich Spielhölle ist, in Constantinopel, bei einem Wiener Vermittlungs-Instituts-Inhaber aufzunehmen bestrebt war und nur durch energische Polizeiintervention daran gehindert wurde.

Auch der schwunghafte Mädchenhandel nach Nürnberg, welchen die in Wien domicilirende Handarbeiterin Katharina Kulina unterhielt, ist ein schreiender Beleg für die Nothwendigkeit internationaler Abhilfe. Diese Kupplerin führte dem berüchtigten Etablissement Paulus in Nürnberg junge unerfahrene Mädchen, zumeist eben vom Lande gekommen, zu. Sie wurde nach § 512 Oest. St.-G. zu vierwöchentlichem Arreste verurtheilt.

Zur Beseitigung der Prostitution hatte die Polizei bereits im J. 1850 den Auftrag gegeben, die Lustdirnen in Evidenz zu halten und mit Rücksicht auf ihren Gesundheitszustand zu überwachen [2]).

Alle diese Repressivmittel hatten jedoch nur theilweisen Erfolg und auch in unseren Tagen wird der Mädchenhandel z. B. in Böhmen dadurch geführt, daß trotz behördlicher Vorbeugung Kinder armer Eltern von herumziehenden Agenten als Musikanten und Musikantinnen für 10—30 fl. förmlich den gedrückten und in Armuth lebenden Eltern abgezwungen werden, um in der Ferne — meistens im Osten — als Musikanten und Prostitutionirte — ausgebeutet zu werden. Wiederholt erschallen darum in unseren Tagesblättern Warnungen und Belehrungen an Eltern; doch das Uebel wuchert weiter.

Nicht besser gestalten sich die Prostitutionsverhältnisse und die moderne Mädchenjagd in anderen Ländern. Namentlich England gab wiederholt durch seine trostlosen Zustände Grund zu

1) Polizei-Dir.-Erl. v. 22./11. 1884.

2) Vorschriften über den Wirkungskreis der k. k. Polizeibehörde v. 10./12 1850. — Schrank l. c. 312—323 u. a. a. O.

Digitized by Google

Klagen und Suche nach Hilfsmitteln. Hier häufen sich die geheimen Frauenstätten mehr als in anderen Ländern. Der Grund liegt in der Gesetzgebung Englands. Nach der Habeas-Corpus-Acte (1679) muß das Hausrecht gewahrt werden und es darf die Polizei nur in eine Wohnung eindringen, wenn ein Verbrechen vorliegt oder ein richterlicher Erlaß sie ermächtigt. Ferner ist zur Verurtheilung eines Bordellinhabers die Erklärung einer Person vor dem Tribunale, sie habe in dem klagbar gewordenen Bordelle einen Unzuchtsact begangen, nöthig. Erfolgt eine Verurtheilung, so kömmt der Kuppler mit einigen Tagen Arrest davon.

Den Bemühungen der Gesellschaften [1]) „The Society for the suppression of vice" und „The London Society for the protection of young females and prevention juvenile prostitution" gelang es im J. 1850, ein Gesetz zu erwirken, nach welchem Personen, die geschlechtliche Vermischungen zwischen Männern und Mädchen unter 21 Jahren vermitteln, zu 2jähriger Gefängnißstrafe verurtheilt werden. Dieses Gesetz hindert nicht, daß in England der schmählichste Handel mit Mädchen von 12—16 Jahren getrieben wurde und noch getrieben wird. Dieser Handel beschäftigte wiederholt wegen seiner Ausbreitung und Gefahr für die Reinheit des Familienlebens und für die Ehre der Töchter des Landes in hohem Grade die öffentliche Aufmerksamkeit. Ueber das Sittenverderbniß in London in dieser Richtung veröffentlichte die „Pall Mall Gazette" im J. 1885 eine Reihe von Artikeln über den Mädchenhandel und andere verbrecherische Handlungen mit der Aufschrift: „Die Mädchenopferung im modernen Babylon" [2]). Hier haben wir es mit schauderhaften Begebenheiten zu thun, die einen geschichtlichen Werth haben, weil sie ein grelles Streiflicht auf die besagten Sittenzustände werfen. Wir haben es mit historischen Thatsachen zu thun, mit Zuständen, welche eine Umwälzung im englischen Strafgesetze her-

1) La Prostitution en Angletterre, pour M. le Docteur G. Richelot.

2) Enthüllungen der „Pall Mall Gazette" über die sittlichen Zustände in London. Hagen. — Der Jungfrauen-Tribut des modernen Babylon. Josef Cymba. Preßburg.

Digitized by Google

vorgerufen haben und sowohl im Parlamente als auch in den Tagesjournalen öffentlich besprochen wurden.

Nach einem englischen Gesetze kann kein Mädchen vor ihrem vollendeten 16. Jahre über irgend einen Gegenstand frei verfügen; es darf z. B. nicht vom Hause fortlaufen, es kann keiner industriellen Gesellschaft beitreten, es darf sogar bis zu jenem Alter nicht einmal in einer Kneipe Branntwein kaufen. Das Vormundsgericht, die Armenbehörden, kurz alle Verwaltungsbehörden können über Mädchen unter 16 Jahren verfügen. Dagegen klingt es ganz paradox, daß das Strafgesetz gestattet, ein Mädchen dürfe schon bei seinem 13. Jahre über sein höchstes Gut, seine Ehre, verfügen.

Wie nun constatirt wurde, wurde in London ein geradezu grauenerregender Handel mit Kindern bis auf heutige Tage getrieben und kam das bestehende Gesetz, wonach Kinder von 13 Jahren über ihre Ehre verfügen können, den Wüstlingen und deren Helferinnen zu gute. Darum wurde das Verlangen gestellt, das Gesetz möge das Alter, „in welchem Mädchen zu ihrer Schande die Zustimmung ertheilen können" und „welches mit 13 Jahren fixirt wurde", erhöhen.

Die „Pall Mall Gazette" hat eine eigene Commission eingesetzt, die der guten Sache zu Liebe kein Opfer gescheut hat, den schändlichen Mädchenhandel persönlich kennen zu lernen. Sie scheute keine Arbeit, und so odios die Arbeit auch war, setzten sich die Herren mit den Besitzern und Besitzerinnen von verrufenen Häusern, sowie mit den Opfern selbst in Verkehr. Den Bericht dieses geheimen Sonder-Unternehmungs-Ausschusses veröffentlichte also die „P. M. G." und wurde die Wahrheit dieses Berichtes durch eine Ueberprüfungs-Commission bestätigt. In dieser Commission befanden sich: 1) der Erzbischof von Canterbury, 2) der Bischof von London, 3) Cardinal Manning, 4) Samuel Morley, 5) der Lordmayor und 6) der Advokat R. T. Kied als Rechtsbeistand. Die schauderhaften Enthüllungen werde ich hier nicht wiedergeben und verweise blos auf die von Josef Cymba in Preßburg erschienene Brochüre oder den besprochenen Originalbericht.

Daß man unter solchen Verhältnissen auch in London das

Digitized by Google

Bedürfniß nach radicaler Abhilfe fühlt, ist begreiflich. Nach einer mir freundlich zugekommenen Nachricht der „Kölnischen Volkszeitung" (Morgenausgabe vom 26./7. 1899 Nr. 687) rüstet man sich auch in London und soll auch hier nächstens eine Conferenz einberufen werden zur Ergreifung internationaler Maßnahmen gegen den Mädchenhandel. Daß der bestbekannte Philanthrop Tallack dieser Conferenz nicht ferne stehen dürfte, halte ich außer Zweifel. Aus Anlaß dieses bevorstehenden Congresses theilt nun der „Soir" mit, daß Brüssel einer der Hauptmittelpunkte dieses Handels sei, und erwähnt dann verschiedene Enthüllungen der St. Petersburger Nowosti über das schändliche Gewerbe.

Auch danach hat der Seelenverkauf seit einigen Jahren in Westeuropa ganz bedeutend zugenommen. Den wichtigsten Mittelpunkt des Handels aber bildet Jassy, die ehemalige Hauptstadt der Moldau. Von Jassy werden die weißen Sklavinnen nach Rußland und der Türkei befördert. Dann folgt an „Bedeutung" Brüssel, von wo die Mädchen gewöhnlich nach Riga oder Wilna versandt werden. Hier wählen die „Großhändler" aus Moskau und St. Petersburg ihre „Waare" aus, um sie alsdann sofort nach allen Hauptplätzen des Czarenreiches und selbst bis in die entlegensten Gegenden von Sibirien zu versenden. Kürzlich wurde in Odessa der Vermittler eines der bedeutendsten Sclavenhändler Rußlands verhaftet. Man fand bei ihm einen umfangreichen Briefwechsel mit seinen Unteragenten in Jassy, Brüssel und Riga. Der Brüsseler Agent hob in einem seiner Briefe hervor, daß er über ausnahmsweise feine und verhältnißmäßig billige „Waare" verfüge; im Ganzen seien es fünf „Pakete". Dann folgte eine Beschreibung der Mädchen. Der Vermittler in Odessa wurde zu zehnjähriger Verbannung nach Sibirien verurtheilt. Der Soir fragt nun, ob auch die belgischen Behörden den oder die Brüsseler Unteragenten verhaftet hätten? Bei uns in Oesterreich würden solche Leute mit Arrest bestraft werden, eine Strafe, die in keinem Verhältnisse zur Schandthat steht.

Aus dem Vorangeschickten ist Eines unwiderlegbar ersichtlich: Der Nährboden des Mädchenhandels, die Ursache des modernen Sclavenhandels ist die Prostitution, in welcher Form immer

Digitized by Google

sie auftritt. Wer die Prostitution bekämpft, bekämpft auch den Mädchenhandel, sie kann weder vor der philosophischen noch vor der theologischen Ethik bestehen, ihre Bekämpfung wurde von Staat und Kirche versucht, der Kampf gegen sie war auch wiederholt Gegenstand gelehrter Congresse. Namentlich die medicinischen internationalen Congresse beschäftigten sich mit dieser Frage, wenn dies auch nur vom rein ärztlichen Standpunkte geschah.

Entschieden verurtheilt wurde sie aber in den Beschlüssen des fünften internationalen medicinischen Congresses zu Genf im September 1877. Hier wurden die prophylactischen Mittel zu ihrer Bekämpfung angegeben, Mittel, die auch dem Mädchenhandel den Boden entziehen würden. Hygiene, Moral, Volkswirthschaft, Wohlthätigkeit und Gesetzgebung gaben ihr Gutachten ab.

Es wurde festgestellt in hygienischer Beziehung:

1) Daß die Selbstbeherrschung in geschlechtlicher Richtung eines der Grunderfordernisse für die Gesundheit der Individuen, wie der Völker ist;

2) Daß die Prostitution eine wesentliche Verletzung der Gesetze der Gesundheitslehre ist;

3) Daß in Anbetracht dessen die Aufgabe der öffentlichen Gesundheitspolizei sich nicht darauf beschränken kann, ansteckende Krankheiten zu überwachen und zu verhüten, vielmehr ihr Beruf darin besteht, für Alles zu sorgen, was die Gesundheit bedingt und fördert, sowie diese selbst ihren höchsten Ausdruck in der öffentlichen Sittlichkeit findet;

4) Daß alle Systeme der Sittenpolizei, die darauf ausgehen, die Prostitution zu regeln, sich als vollständig erfolglos erwiesen haben.

5) Die Section für Gesundheitspflege spricht den Wunsch aus, die gewöhnliche Polizei möge auf den Straßen und öffentlichen Plätzen Sitte und Anstand strenge aufrecht erhalten und jedem öffentlichen Aergernisse, möge dasselbe nun von Männern oder Frauen ausgehen, energisch entgegentreten.

In moralischer Beziehung wurde anerkannt:

1) Das Begehen unreiner Handlungen ist ebenso tadelnswerth bei Männern wie bei Frauen.

Digitized by Google

2) Die Regulirung des Lasters durch polizeiliche Verordnungen läuft darauf hinaus, die Idee eines einheitlichen Sittengesetzes für beide Geschlechter zu untergraben und die öffentliche Meinung darüber herunter zu stimmen.

3) Jedes System, das die Prostitution organisirt, regt zur Ausschweifung an, vermehrt die Zahl unehelicher Geburten, entwickelt die heimliche Prostitution und drückt die öffentliche, wie persönliche Sittlichkeit auf eine niedere Stufe herab.

4) Die obligatorische ärztliche Untersuchung der Prostituirten, auf der das polizeiliche Regulirungs-System beruht, ist eine um so grauenhaftere Schmach für die Frau, als sie die von ihr gewaltsam unterworfenen Unglücklichen vollends in's Verderben reißt, indem sie den Rest von Schamgefühl zerstört, der noch bei den Verworfensten vorhanden sein kann.

5) Die officielle Einschreibung auf der Polizeiliste ist eine Verletzung der persönlichen Freiheit und des gemeinen Rechtes.

6) Der Staat, der die Prostitution polizeilich regeln will, vergißt, daß er beiden Geschlechtern gleichmäßigen Schutz schuldig ist; im Grunde verdirbt er beide sittlich und würdigt zugleich die Frau herab.

7) Der Staat, der den Beruf hat, den Unmündigen zu schützen und ihm in seinem Ringen nach dem Guten beizustehen, reizt ihn vielmehr zur Ausschweifung auf, indem er ihm dieselbe durch sein System erleichtert.

8) Indem der Staat die Schlupfwinkel des Lasters autorisirt und aus lüderlichem Lebenswandel eine regelmäßig ausgeübte Profession macht, bestätigt er das unsittliche Vorurtheil, als sei die Ausschweifung für den Mann eine Nothwendigkeit.

9) Es soll ein Aufruf an das Gewissen aller Schriftsteller, Verleger, Buchhändler, Colporteure beider Continente gerichtet werden, um sie dringend aufzufordern, den Verkauf und die Verbreitung sittenverderbender Literatur, lüsterner Schriften und obscöner Bilder in keiner Weise zu fördern.

In volkswirthschaftlicher Beziehung wurde hervorgehoben:

Digitized by Google

1) Werden die Interessen, die Rechte und die wirthschaftliche Unabhängigkeit des weiblichen Geschlechtes zu unserer Zeit von den Gesetzen, der öffentlichen Meinung, den Sitten und Gebräuchen gehörig geachtet und aufrecht erhalten?

Antwort: Nein!

2) Läßt sich eine fortwährend ausgeübte und auf Handarbeit beruhende Profession mit dem Berufe der Frau im Familienleben und am häuslichen Herde vereinigen?

Antwort: Das hängt von der Art der Profession und der persönlichen Stellung der Frau ab.

3) Ist der Arbeitslohn der Frauen hinreichend, um ihren rechtmäßigen Bedürfnissen zu genügen?

Antwort: Nein!

4) a. Welches sind die Hauptgründe, daß in der Industrie die Arbeitslöhne der Frauen ungenügend sind?

Antwort: Der Hauptgrund ist die Ungleichheit, welche Gesetze, Sitten, Unwissenheit, sowie die Regulirung der Prostitution zwischen Männern und Frauen hervorrufen.

b. Wäre es möglich, diesem Uebelstande abzuhelfen?

Antwort: Ja, durch gleiche Gesetze, Verbesserung der Sitten, Abschaffung der reglementarischen Prostitution, allgemeinen und professionellen Unterricht.

5) Welche Folgen kann die Verwendung der Frauen in den großen Gewerben, Fabriken, Manufakturen ꝛc. auf das Loos derselben in moralischer und wirthschaftlicher Beziehung haben?

Antwort: Diese Folgen werden je nach Umständen verschieden sein. Die Section ist der Ansicht, grundsätzlich dürfe man der Frau keine Anstellung in der Industrie versagen, welche sie durch Arbeit vor dem Elend und der Prostitution bewahren kann.

6) Ist es wünschenswerth, daß die Regierung oder das Gesetz zu Gunsten der Frauen in die Einrichtung der großen Industrie eingreife (z. B. in Bezug auf die Dauer der Arbeit, Beschaffenheit der Löhne ꝛc.)?

Antwort: Nein!

7) Welche Vortheile können die Frauen aus dem Principe

Digitized by Google

der Association ziehen, um ihr Loos in ökonomischer Hinsicht zu verbessern?

Antwort: Dieselben Vortheile wie die Männer.

8) Wie sollen Unterricht und Erziehung aufgefaßt und eingerichtet werden, um das weibliche Geschlecht in sittlicher, gesellschaftlicher und volkswirthschaftlicher Beziehung zu heben?

Antwort: So, daß den Frauen kein Zweig des Unterrichtes und der Erziehung verschlossen bleibt und beiden Geschlechtern gleicher Antheil an den Opfern des Staates und der Gesellschaft gesichert wird.

In Bezug auf die Wohlthätigkeit wurde zum Beschlusse erhoben:

1) Die Ideen, welche die Regulirung des Lasters mit sich bringt, sind unvereinbar mit jedem Rettungswerke.

2) Es ist erwiesen, daß die polizeiliche Regulirung der Prostitution ein großes Hinderniß für den Erfolg von Rettungswerken ist, da die officielle Einschreibung und die ärztliche Untersuchung sich allen Gefühlen weiblicher Schamhaftigkeit entgegenstellen — Gefühle, die doch in keiner noch so verdorbenen Weibsperson jemals gänzlich erloschen sind. Dadurch wird es um so schwerer, die Gefallenen auf den rechten Weg zurückzuführen, wie doch von jeder Frau gehofft werden muß und kann.

3) Es steht zu wünschen, daß überall Asyle errichtet werden, jedoch so, daß sie so wenig als möglich den Charakter einer Strafanstalt annehmen, da herzliche Theilnahme und christliche Liebe das einzige wirksame Mittel zur Rettung junger Mädchen ist.

4) Es ist zu wünschen, daß zwischen allen Ländern ein systematisches Netz von Verbindungen hergestellt werde, um Schacher mit weißen Sklavinnen zu verhindern und für das Wohl der Frauen zu sorgen, die in den verschiedenen Ländern Anstellung suchen.

Endlich wurden in Bezug auf die Gesetzgebung folgende Thesen zum Beschlusse erhoben:

Digitized by Google

1) Der Staat hat nicht das Recht, die Prostitution durch Verordnungen zu regeln; denn er darf sich niemals mit dem Unrechte vertragen, noch verfassungsmäßige Garantien gegen zweifelhafte Interessen aufopfern.

2) Jedes System officieller Regulirung der Prostitution hat Polizeiwillkür zur Folge, sowie Verletzung der gerichtlichen Garantien, die jedem Individuum, selbst dem größten Verbrecher, gegen willkürliche Verhaftung und Einsperrung zugesichert sind.

Da diese Rechtsverletzung nur zum Nachtheile der Frau geschieht, so folgt daraus eine widernatürliche Ungleichheit zwischen ihr und dem Manne. Die Frau wird zum bloßen Mittel herabgewürdigt und gar nicht mehr als Person behandelt. Sie steht außer dem Gesetze.

Ferner verletzt der Staat durch die Regulirung des Lasters sein eigenes Strafrecht, da dieses die Aufreizung zur Ausschweifung verbietet, der Staat sich aber selbst mindestens zum Mitschuldigen einer solchen Aufreizung macht, insofern diese von den durch ihn autorisirten Anstalten oder Frauenspersonen ausgeht.

Außerdem verkennt der Staat dadurch seine Pflicht der Vormundschaft Unmündiger.

3) Der Zweck wird nicht erreicht, denn das Regulirsystem weckt und entwickelt die Prostitution, anstatt sie zu mindern.

Die steigende Zunahme der geheimen Prostitution in den Städten, wo dieses Laster polizeilich geduldet ist, zeigt hinlänglich, daß die officiellen Verordnungen immer mehr umgangen werden. Zugleich beweist in diesen Städten die Zunahme syphilitischer Krankheiten und die große Zahl der Vergehen gegen die Sittlichkeit, daß dieses System nicht den Zweck erreicht, den es sich vorsetzt.

4) Aus all diesem geht hervor, daß der Staat darauf verzichten muß, den hygienischen Zweck verfolgen zu wollen, um so mehr, als es sich nicht um eine Gefahr handelt, welche die öffentliche Gesundheit im Allgemeinen bedroht, wie z. B. eine Epidemie, sondern um eine Gefahr, welcher sich das Individuum mit Wissen und Willen aussetzt.

Der Staat soll fortfahren, die Aufreizung zur Unzucht, wenn

Digitized by Google

sie an Minderjährigen des einen oder des anderen Geschlechtes verübt wird, ganz besonders aber die Kuppelei zu bestrafen.

Er soll die Anwerbung Unmündiger zum Zwecke der Unzucht strenge bestrafen.

Er soll jede collective Veranstaltung der Prostitution untersagen und daher die Haltung eines Bordells, die Vermiethung eines Gebäudes oder Grundstückes zu diesem Zwecke verbieten. Es ließe sich hier die Analogie der Spielhäuser anführen, die von fast allen Strafgesetzgebungen untersagt sind.

Wir behalten unverändert diejenigen Bestimmungen des Strafgesetzes bei, die sich auf die Verletzung der öffentlichen Sittlichkeit und besonders öffentliche Provocation zur Unzucht, unsittliche Attentate gegen Individuen, Verführung von Minderjährigen und ungesetzliche Absperrung von Personen beziehen.

5) Was die Ursachen der Prostitution vom juristischen Standpunkte aus betrifft, so könnte der Staat die Verführung einer Minderjährigen bestrafen, wenn sie mittelst trügerischer Versprechungen in's Werk gesetzt wird.

Es ließe sich auch die Frage erörtern, ob der Staat nicht die Ermittelung der Vaterschaft wieder einführen solle, um die Stellung zwischen Mann und Frau völlig gleich zu machen.

Einen sehr interessanten Artikel veröffentlichte heuer in der Zeitschrift „Čas“ (Die Zeit) vom 18. und 25. März der bekannte böhmische Universitätsprofessor in Prag, Dr. T. G. Masaryk, unter dem Titel „Mnohoženství a jednoženství“ (Polygamie und Monogamie). Unseren Gegenstand streifend, weist Masaryk auf jene Corruption hin, die von oben nach unten demoralisirt und vernichtet. Seinen Ruf: Weg mit der Polygamie, unter welcher Façon sie auch erscheine! unterstützt er mit dem Hinweise auf die ungeheuere Bewegung in England aus dem Jahre 1885, welche, die breitesten Schichten erfassend, sich nicht scheute, öffentlich auf den Prinzen von Wales zu zeigen und ihn anzuklagen, wonach diesem Manne am Throne viertausend Mädchen zum Opfer fielen.

Eine Josefine Buttler sollte jedes civilisirte Land haben. Shakespeare, der in seiner Porcia uns eine neue Welt

Digitized by Google

zeigte, Charlotte Brontë, die Schriftstellerin Browning (Aurora Leight), Puškin (Tatjana), Dostojevsky (Idiot) fassen das Weib von einer Seite auf, die ihre Prostituirung unmöglich macht und dem Mann wahre Bildung zeigt. Diese das Volk und die Mächtigen zu lehren, ist Pflicht eines jeden, der dazu die Fähigkeit hat. Aus dieser Schule werden keine Mädchenschänder, keine Mädchenjäger, aber auch keine Mädchenhändler hervorgehen, wohl aber Menschen, die Ehre, Liebe und Gleichheit oder Liberalität nicht im Munde, sondern im Herzen führen und nach reinem Gewissen handeln.

Resumiren wir das Gesagte, so finden wir repressive und präventive Mittel zur directen oder indirecten Bekämpfung des Mädchenhandels angewendet und angerathen. Beide dieser Arten wären zu acceptiren. Rücksichtslose Bekämpfung der Prostitution, Hebung der religiösen und sittlichen Erziehung unter Mitwirkung der Kirche, des Staates, der Schule und der Familie. Moralisirung der Volksmassen, namentlich aber Moralisirung der vermögenden Gesellschaftsclassen, denn es ist bedauerlich zu sehen, daß der Reichthum oft dazu verwendet wird, die Corruption zu fördern.

Richtig sagt Cymba im Schlußworte seiner citirten Broschüre: Das Volk im Großen und Ganzen wäre gewiß nicht dem Laster ergeben, ich wage sogar die Behauptung, daß jeder Mensch von Natur aus gut und dem Bösen abgeneigt ist. Die sog. Civilisation und die Verhältnisse geben aber leider nur zu oft den Anstoß zur Störung dieser Naturanlage.

Auch hier sehen wir wieder, wie die Armuth dem Laster zum Opfer fällt, warum? Weil leider das Laster besser bezahlt wird, als die Tugend. Dem hier erwähnten Laster fallen meist jene zum Opfer, deren Armuth so groß ist, daß sie, an der Grenze angelangt, nur die Wahl zwischen Selbstmord, Verbrechen und Schande haben, und so klammern sich Viele, um das Leben noch weiter fortzufristen, an den letzten Rettungsanker — die Schande an. Wenige helfen sich, die Meisten gehen dabei physisch und moralisch zu Grunde.

Auch vom socialen Standpunkte betrachtet, muß man gestehen, daß Mißbrauch des Reichthums in unserer Richtung demoralisirend

Digitized by Google

wirkt und eine gewisse Erbitterung der unteren Schichten gegen die wohlhabenden Classen der Bevölkerung erweckt.

Ist der geschlechtliche Verkehr ein Naturbedürfniß, so gilt dies nicht nur für den Reichen, sondern auch für den Armen. Verdammenswerth ist es aber, wenn, von wem immer, durch falsche Vorspiegelungen das Lebensglück eines Mädchens und oft dadurch jenes einer ganzen Familie auf's Spiel gesetzt wird, und keine Strafe ist zu groß, ein derartiges Verbrechen zu ahnden.

Wir müssen uns gestehen, daß in jeder Großstadt mehr oder weniger derartige Fälle vorkommen, und da entsteht die Frage, wie dem abzuhelfen sei.

Das Gesetz allein kann das Uebel nicht verhindern, es kann nur abschreckend wirken. Je größer die Einwohnerzahl einer Stadt, desto größer die Verbrechen, desto größer die Gefahr für Mädchen und — desto leichter der Mädchenhandel. Hier helfen nicht nur repressive, sondern namentlich auch präventive Mittel.

Nicht nur Strafe, strenge Ueberwachung der Dienstvermittlungs-Bureaus und der Auswanderungsagenten, größte Rigorosität bei Ausfolgung von Reisepässen namentlich in Orte, wo erfahrungsgemäß Mädchenhandel und Prostitution blüht, nicht nur Intervention der Consularämter und gewissenhafte Controlle bei Grenzüberschreitungen besonders in Bezug auf Prüfung des Ausweises über Subsistenzmittel, nicht nur rigorosestе Censur und Ahndung der verdammenswerthen obscönen Literatur, sondern gleichzeitig Hebung des religiösen Sinnes und Belehrung von der Kanzel und soliden Presse, zweckentsprechende Erziehung der Jugend zur Moralität in Haus und Schule, Entziehung der Kinder aus der verderblichen Macht schlechter Eltern, Hebung des Ehr- und Moralitätsgefühles in jenen höheren Gesellschaftsklassen, die bedauerlicher Weise statt mit gutem Beispiele voran zu leuchten, im Phariſäerthum es zur Virtuosität gebracht haben und die Corruption mit ihren reichen Mitteln fördern; helfendes Eingreifen der wahren evangelischen Philanthropie, der zu Folge sich die Millionäre ihrer Pflicht erinnern und die Gründung von Rettungsvereinen, Asylen und Institutionen überall dort ermöglichen, wo der Staat aus welch immer für Gründen im Rückstande blieb, ferner Hebung der

Digitized by Google

moralischen und Einprägung sittlich-religiöser Grundsätze statt mittelalterlicher Vorurtheile im Heere, dessen laxe Auffassungsweise — trotz des so hochentwickelten Ehrbegriffes — ein Hauptförderer der Prostitution ist[1]), endlich Reform des Armenwesens und allgemeine Einführung der unentgeltlichen Arbeitsnachweisebureaus.

Den besten Schutz gegen die Prostitution bietet wahre Religion und ernste Arbeit: diese Waffen werden auch die modernen Mädchenjäger in oder ohne Frack, in oder ohne Uniform niederstrecken!

Sollte ich also einen Schlußantrag stellen, so würde dieser dahin lauten:

Die Internationale kriminalistische Vereinigung möge ihre Budapester Berathungen heuer mit der Wahl einer fachmännischen Commission beschließen, welche Commission sich durch Cooptation der Vertreter sämmtlicher Culturstaaten zu einer internationalen Staatencommission zur Bekämpfung des Mädchenhandels constituiren würde. Die Aufgabe dieser Commission wäre, die Wege und Mittel zu erwägen, die zur erfolgreichen internationalen Bekämpfung des Mädchenhandels die geeignetsten wären, und die Frage zu beantworten, ob das Werk durch thatkräftige Intervention eines christlichen Souverains nicht rascher seinem Ziele zugeführt werden könnte — im Bejahungsfalle, die geeigneten Schritte zu unternehmen.

Heute, wo durch den Edelsinn eines friedliebenden Fürsten die Initiative zur Abrüstung der bewaffneten Völker gegeben wurde, könnte es auch der „Internationalen kriminalistischen Vereinigung" gelingen, für die internationale Bekämpfung des Mädchenhandels einen mächtigen Förderer am Throne zu finden.

Das Werk ist fürwahr einer königlichen Intervention werth!

Karthaus, Juni 1899.

---

1) Ueber die Ausbreitung der venerischen Krankheiten in den Heeren der verschiedenen Staaten namentlich der letzten Jahre siehe den sehr interessanten Literaturbericht in der Zeitschrift f. d. Crimin. Anthrop. ꝛc. I. Bd. 1. Hft. p. 63 u. 64.

Digitized by Google

XXI.

Eine Wendung der protestantischen Geschichtsauffassung über den Reformator Johannes Laski.

Von den protestantischerseits in neuerer Zeit erschienenen Arbeiten über den Reformator Johannes a Lasko sind die umfassendsten: Dalton's „Johannes a Lasko. Gotha 1881" und Pascal's „Jean de Lasco, baron de Pologne, évêque catholique (?!), réformateur protestant 1499—1560. Son temps, sa vie, ses oeuvres. Paris 1894." Die erstgenannte Arbeit ist eine tendenziöse Verhimmelung des wenig charaktervollen Polen, der hier als verkörpertes Ideal aller Tugenden, als „zweiter Paulus", was selbstlosen apostolischen Eifer für die Sache des „Evangeliums" betrifft, als „Reckengestalt der Reformationszeit" erscheint. Das zweite Buch überbietet noch diese Arbeit an Mangel historischer Treue und bringt außer einer Menge alter und neuer Fehler fast nichts Neues. Bischof von Vesprim in Ungarn, wozu Laski von Pascal gestempelt wird, war er niemals; er schämte sich allerdings nicht, eine Zeit lang die traurige Rolle eines Eindringlings in dieses gar nicht erledigte Bisthum zu spielen. Die neuesten einschlägigen werthvollen Arbeiten der polnischen Gelehrten Hirszberg, Zakrzewski, Malinowski, Korytkowski sind vollständig unberücksichtigt geblieben. Eine Fortsetzung dieses Ruhmgesanges zu Ehren seines Helden bietet Dalton im Vorwort und Commentar seiner neuesten Publication „Lasciana nebst den ältesten evangelischen Synodalprotokollen Polens 1555—61", welche als dritter Band der „Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Rußland" (sic) 1898 bei Reuther und Reichard in Berlin erschienen sind. Außer einigen theologischen Abhandlungen Laski's finden wir hier vorwiegend Briefe von ihm aus einer Petersburger Handschrift, auf welche der Berliner Professor Brückner zuerst aufmerksam gemacht hatte. Wie jede Quellenpublication, so besitzen

Digitized by Google

auch die „Lasciana" einen unbestreitbaren Werth, zumal sie uns Laski in seinem wahren Lichte erscheinen lassen. Im Einzelnen stehen sie durchaus nicht auf der Höhe der Anforderungen, die man am Ende des 19. Jahrhunderts an eine Quellenpublication zu stellen pflegt. Schon die Anlage der Sammlung, welche nur Briefe Laski's, ohne die an ihn gerichtete Correspondenz zu berücksichtigen, bringt, ist vom Herausgeber nicht begründet und unseres Ermessens fehlerhaft. Bezeichnend ist, daß Dalton, der zu vier Fünftel Briefe veröffentlicht, welche die Zeit des Aufenthaltes Laski's in Polen und seine Beziehungen zu diesem Lande betreffen, sich nicht die Mühe genommen hat, die ausgezeichnet redigirten Handschriftencataloge der zwei bedeutendsten polnischen Bibliotheken, der Krakauer Universitätsbibliothek und des Lemberger Ossolinskischen Instituts, einzusehen. In letzterem (cod. 77) hätte er das mit so großer Mühe in Warschau vergeblich gesuchte lateinische Original des Briefes an die Königin Bona (Lasciana 217) und eine Menge anderer Schreiben von und an Laski gefunden. Andere, wie der Brief an Lukas Gorka, sind schon vor ihm bedeutend besser edirt worden (Pastoralblatt für die Diöcese Ermland 1893, Nr. 9). Dutzende von ganz augenscheinlichen Lesefehlern entstellen die Publication, auch der Commentar, der u. a. den „Vaponius" (soll heißen Wapowski † 1535) zum Fortsetzer von Kromer († 1589) macht (Lasciana S. 105), wie das sehr unvollständige Namensverzeichniß lassen viel zu wünschen übrig.

Um so größere Beachtung verdient der Aufsatz des Breslauer Professors Dr. Kawerau: „Der Reinigungseid des Johannes Laski" in Holzhauser's kirchlicher Zeitschrift (10. Jahrg. S. 430 ff.), als hier von Seiten eines namhaften protestantischen Forschers zum ersten Male, so viel uns bekannt, eine nüchterne, streng kritische Untersuchung über einen wichtigen Lebenspunkt Laski's vorliegt. Die Frage, ob der in einer undatirten Copie des Königsberger Staatsarchivs aufbewahrte „Reinigungseid" Laski's in das Jahr 1526 zu verlegen ist, wie es Kuyper und Dalton gethan, oder sechzehn Jahre weiter heraufzurücken ist, bot kein bloß paläographisches Interesse, denn im Jahre 1526, als Laski von einer Studienreise aus Italien, auf der er auch Erasmus besucht, heim-

Digitized by Google

kehrte, konnte er den Eid, in dem er am katholischen Glaubensbekenntnisse festzuhalten versichert, ruhig schwören, denn er war und blieb im nächsten Jahrzehnt noch Katholik. Ganz anders verhält sich die Sache mit 1542. Damals war Laski bereits offenkundiger Protestant und seit mindestens einem Jahre mit der Leidener Bürgerstochter verheirathet. Im Jahre 1541 hatte man ihn in seiner Abwesenheit dieserhalb des Krakauer Canonikats verlustig erklärt und so war ein namhafter finanzieller Zufluß verstopft. Die Absicht, diese Einkünfte wiederzuerlangen, trieb ihn anfangs folgenden Jahres in die Heimath zurück, wo er viele hochstehende Verwandte und Gönner besaß. Man verlangte einen Reinigungseid, in dem er das Festhalten am katholischen Dogma beschwören sollte, und Laski — schwur ihn. Während nach Dalton ein Sagenkreis nöthig war, um dies herauszucombiniren, und der polnische Gelehrte Korytkowski, der diese Ansicht bereits ausgesprochen, von ihm bezichtigt wurde, mit der Geschicklichkeit eines Janssen oder Majunke aus dieser seiner Annahme den Strick gedreht zu haben, um Laski des Meineids zu beschuldigen und damit einen unauslöschlichen Makel auf die Gestalt des ihm verhaßten Abtrünnigen zu werfen, weist Prof. Kawerau überzeugend nach, daß der Eid ohne jeden Zweifel in das Jahr 1542 gehört.

Dies beweist der von einer zeitgenössischen protestantischen Hand gemachte Zusatz bei der Königsberger Formel, wonach Laski den Eid vor dem „Archiepiscopus Gnesnensis et episcopus Cracoviensis“ schwur, welche Würden damals Peter Gamrat in einer Person vereinigte. Weitere unerschütterliche Beweise liefern die bereits publicirten Sitzungsberichte des Krakauer Capitels und die Correspondenz des Krakauer Domherrn, später so berühmten Cardinals Hosius mit dem ermländischen Bischof Dantiscus. Im zweiten Theil widerlegt Kawerau die Scheinargumente Dalton's und Pascal's, welche die Möglichkeit der Fälschung beider Urkunden annehmen. Ein zweites Argument beider Herren, es sei eine psychologische Unmöglichkeit, daß ein Mann wie Laski eines so verwerflichen Schrittes fähig wäre, beleuchtet Kawerau durch einige Thatsachen, welche allein schon im Stande sind, das von Dalton gezeichnete Lichtbild Laski's zu zerstören. Am meisten charakteristisch

Digitized by Google

für den „großen Polen" ist jedenfalls, daß er noch an demselben Tage, an dem er vor Gamrat feierlich das katholische Glaubensbekenntniß ablegte, an Herzog Albrecht von Preußen als den patronus omnium evangelicorum schrieb, ihm sein neues „genus vitae", d. h. die Verheirathung, mittheilte und in demüthigen Worten um eine Anstellung in seinem Dienste bat. Vier Wochen später erscheint er wieder vor dem Krakauer Capitel, betheuert, von dem feierlich beschworenen Bekenntniß „ne latum unguem unquam discedere velle" und protestirt mit trefflich geheuchelter Entrüstung (quae tamen est hominum iniquitas!) gegen die wieder auftauchenden Gerüchte, welche den Priesterapostaten des Meineids beschuldigen.

Nach der eingehenden Untersuchung Kawerau's ist diese viel ventilirte Eidesfrage auch protestantischerseits als gelöst zu betrachten. Sie raubt allerdings Laski ein für allemal den ihm von Dalton angedichteten Nimbus.

In wenig hellerem Lichte erscheint Laski in der Schrift von Dr. Kruske, Johannes a Lasko und der Sacramentsstreit [1]).

Von dieser Arbeit, welche vollständig gedruckt drei Theile umfassen soll (I. Ursachen der Verschärfung des Sacramentsstreites im Jahre 1552; II. Systematische Darstellung der Sacramentslehre des Johannes a Lasco; III. Johannes a Lasco im Sacramentsstreite), liegt gegenwärtig nur ein Abschnitt des dritten Theiles vor: „a Lasco in Polen", welcher indeß unser besonderes Interesse in Anspruch nimmt. Im Gegensatz zu Dalton weist der Verfasser nach, daß die nur drei Jahre umfassende reformatorische Thätigkeit Laski's in Polen dem Fortschritt der Reformation in diesem Lande nicht nur nicht genützt, sondern hemmend in ihre Entwickelung eingegriffen, ja sogar zu ihrem schnellen Untergange mit den Grund gelegt hat. Wie in Deutschland, so spaltete auch hier der Sacramentsstreit, die Abendmahlsfrage, die Gemüther der Parteien. Die böhmischen Brüder hatten ihr eigenes Bekenntniß, selbst eine gesonderte lebensfähige Kirchenverfassung, die wenig zahlreichen

1) Breslauer Inauguraldissertation zur Erlangung der Würde eines Licentiaten der Theologie vom 2. Juni 1899.

Digitized by Google

Lutheraner hielten zur Confessio Augustana; die Kleinpolen schlossen sich zuerst 1554 auf der Synode zu Kozminek den Unitariern an, was selbst Calvin guthieß; bald regten sich indeß auch hier Sondermeinungen, die auf der Pinczower Synode zu heftigen Streitigkeiten führten. Laski, dem der Ruf seiner Erfolge in Ostfriesland vorausging und den seine Verwandtschaft mit den höchsten polnischen Adelsfamilien empfahl, wurde in's Land gerufen, um die erwünschte Einigung herbeizuführen. Doch schon bei der ersten Zusammenkunft auf Schloß Rabstein stieß Laski die böhmischen Brüder durch eine scharfe Kritik ihrer Abendmahlslehre derart vor den Kopf, daß sie sich sogleich von ihm zurückzuziehen begannen. Die von Laski und Lismanini veranlaßte, wenn auch maßvoll gehaltene Verurtheilung der Abendmahlslehre der Böhmen durch Calvin trug erst recht nicht zu der gewünschten Verständigung bei, vergrößerte vielmehr die Spaltung insofern, als die bis dahin farblosen (nur formell mit den Böhmen unirten) Kleinpolen sich offen zu Calvin bekannten. Auch die im Frühjahr 1558 von Laski in Scene gesetzte Hauptaction mißlang. Eine Laski'sche rein calvinische Bekenntnißschrift sollte das für alle Evangelischen Polens giltige Schibboleth werden. Der Brief an Melanchthon (S. 30), der diesen Plan bespricht, verkennt die wahre Lage der Dinge in einem Maße, daß man sich fragen muß, ob hier das dünkelhafte Selbstvertrauen des Reformators die Absicht, andere hinter's Licht zu führen, überbietet. „Die ganze Action ist ächt Laski'sch, seine Maxime war es, Andersgläubigen oder Denkenden die Thorheit ihres Bekenntnisses bezw. Glaubens recht kräftig vorzuhalten und ihnen dann zuzumuthen, sich mit ihm unter Darangabe des letzteren zu verbünden."

Die böhmischen Brüder in Mähren und ihre großpolnischen Parteigenossen aus dem Adel zeigten ebenso wenig Lust, den dictatorischen Anträgen Laski's nachzukommen, wie Herzog Albrecht und die Theologen in Königsberg. Mit dieser Niederlage auf allen Linien ist auch eigentlich der reformatorische Feldzug Laski's in Polen zu Ende. Zwei Streitschriften sind die letzten Spuren seiner Wirksamkeit; die eine ist gegen den ermländischen Bischof Hosius, insbesondere dessen Schrift „de expresso Dei verbo" gerichtet,

Digitized by Google

die zweite, erst nach seinem Tode gedruckte, gegen Westphal. Sie führt den schönen Titel: Responsio ad virulentam calumniisque ac mendaciis consarcinatam hominis furiosi Joachimi Westphali epistolam etc. In Besprechung derselben bemerkt der Verfasser im Gegensatze zu der Meinung Dalton's: „die feine Urbanität humanistischer Bildung habe a Lasko so lange zurückgehalten, sich mit Westphal einzulassen", daß a Lasco, „was Schelten, Beleidigungen, Verdächtigungen anbetrifft, den W. bei weitem übertrifft. Die Einleitung ist furchtbar scharf und läßt nebst dem Titel auf den Ton des Buches schließen. Die Schrift strotzt von epitheta ornantia. Es gibt keine schlimmeren Ausdrücke, die Gemeinheit, Dummheit, Verlogenheit eines Menschen zu schildern... Wenn Westphal's Responsio nicht gerade eine in die Tiefe gehende Schrift ist — Planck nennt sie die erbärmlichste Streitschrift, die in dem ganzen Kriege geschrieben ist —, a Lasco's Responsio ist von gleichem Werthe."

Die Dissertation Kruske's, der das Gebiet der polnischen Reformationsgeschichte bereits in seiner Schrift über Georg Israël, den ersten Senior der Unität in Großpolen (Breslau 1895), betreten, ist ein dankenswerther Beitrag zur wahren Lebensgeschichte und Charakteristik Laski's. Strenge kritische Methode, eine kräftige, fließende Sprache, Vermeidung der von Dalton beliebten Ausfälle gegen den katholischen Gegner zeichnen dieselbe aus.

An Einzelheiten haben wir noch zu bemerken: Der im Anfang nach Lukaszewicz citirte W. Corwin Neoforensis heißt doch wohl deutsch, da er überdies kein Pole war, L(aurentius) Corvinus, wenn man nicht Rabe aus Neumarkt sagen will. Daß er bereits 1520 die lutherische Lehre in Krakau gepredigt, bestätigen die neuesten musterhaften Untersuchungen Bauch's nicht. Der „Libellus de revelationibus S. Brigittae" ist rein ascetisch-paränetischen Inhaltes und hat mit Controverse nichts zu schaffen. Die erste eigentliche Polemik entspann sich im Jahre 1524 zwischen dem Krakauer Peter Rydzynski (In Axiomata J. Hessi) und dem bekannten Breslauer Reformator Heß, resp. dessen anonymen Vordermännern.

Noch einige solcher Untersuchungen und Johannes Laski

Digitized by Google

wird auch in anderen Perioden seines Lebens in anderm Lichte erscheinen, als ihn Dalton dargestellt hat. Darauf hat bereits Kawerau in dem oben besprochenen Aufsatz hingewiesen.

Lic. Casimir v. Miaskowski.

XXII.

Literatur.

M. Faulhaber, Dr. Theol., Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften. Freiburg, Herder 1899. Biblische Studien, herausgegeben von Bardenhewer. 2. u. 3. Heft. ℳ 6.

Die vorliegende, von Dr. Faulhaber, z. Z. Beneficiat am Neumünster in Würzburg, verfaßte Schrift bedeutet eine Bereicherung der patristischen Literatur, der Geschichte der Exegese und der exegetischen Wissenschaft selbst, und ist um so höher zu schätzen, je wichtiger diese Studien für die genannten Zweige der Theologie, je gründlicher diese auf Quellen beruhenden Forschungen und je erfolgreicher die gewonnenen Resultate auf einem fast ganz vernachlässigten Gebiete der alttestamentlichen Exegese sind.

Diese Arbeit ist die erste größere und fruchtreiche Monographie auf dem Felde der Catenenforschung. Seit Fabricius, Bibl. graeca (ed. Harles) T. VIII, p. 637—700, wurde diesem Zweige der theologischen Literatur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Was von Preuschen in Harnack's Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I, 835—842 und von Ehrhard in Krumbacher's Geschichte der byzantinischen Literatur S. 206—218 über Catenen zusammengestellt ist, greift zum großen Theil auf das von Fabricius-Harles gebotene Material zurück. Neuestens hat J. Sickenberger, Röm. Quart.-Schrift 1898, 1. u. 2. Heft, eine Studie über „die Lukascatene des Niketas" veröffentlicht. Protestantischerseits haben sich mit den Catenen beschäftigt E. Klostermann, Die Ueberlieferung der Jeremia-Homilien des Origenes (Texte und Unters. Neue Folge I, 3. Leipzig 1897), H. Achelis, Hippolyt-

Digitized by Google

ſtudien (ebend. I, 4), und H. Lietzmann, Catenen. Freiburg 1897. Mit dem Zwecke dieſer Arbeiten mag es zum Theil zuſammenhängen, daß in denſelben die ſchwerſten und wichtigſten Probleme der Catenenforſchung — die Unterſuchung über die Verwandtſchaft der betr. Handſchriften, über das Verhältniß der verſchiedenen Typen, über Exiſtenz oder Nichtexiſtenz einer Urcatene — überhaupt nicht oder doch nicht ſo ausführlich und gründlich erörtert wurden, wie in Faulhaber's Monographie über die Propheten-Catenen. Nebenbei ſei bemerkt, daß ſich Klostermann in ſeiner gen. Schrift S. IV u. S. 110 (vgl. S. 112) öffentlich bedankt, daß ihm Faulhaber Mittheilungen und Collationen über römiſche Catenenhandſchriften zukommen ließ. In Ermangelung von Namen für die verſchiedenen Formen der Catenenſchreibung hat F. die termini technici hiefür S. 2 f. Anm. erſt geſchaffen.

Nach dieſer allgemeinen Orientirung über den Stand der Catenenfrage ſei Einiges über den Werth der Arbeit Faulhaber's im Einzelnen geſagt. Für Herſtellung derſelben mußte er 81 Handſchriften der römiſchen Bibliotheken einſehen (vgl. das Regiſter S. 217 f.). Die Forſchung mußte in Rom beginnen, weil ſich in den dortigen Bibliotheken die meiſten Catenenhandſchriften befinden und die bisherigen Catenenausgaben größtentheils auf römiſchen Codices beruhen. Ihr Werth ließ ſich alſo nur in Rom feſtſtellen. Cardinal Mai hat manche Stücke aus den Catenen edirt, aber faſt niemals die betr. Handſchrift, aus der er geſchöpft, angegeben. F. hat ſich der Mühe unterzogen, dieſe Handſchriften zu ſuchen, und er hat ſie gefunden (vgl. S. 59, 62 ff., 157, 159, 161, 165 f.). Dabei hat er öfters feſtſtellen müſſen, daß Mai's Ausgaben nicht vollſtändig ſind, daß ſeine Abſchreiber viele exegetiſche Stücke überſahen, weßhalb ſie denn auch bei Migne, der Mai's Editionen einfach abdruckte, fehlen und bis heute unedirt ſind. Schlimmer noch iſt, daß Mai nicht mit der nöthigen philologiſchen Akribie und Kritik verfuhr, indem er jüngere, minderwerthige Handſchriften zur Grundlage ſeiner Publicationen machte. F. konnte alle dieſe von den früheren Herausgebern überſehenen Commentarfragmente noch nicht publiciren, weil, um eine allen Anforderungen der Kritik entſprechende Arbeit herzuſtellen, vorher noch zwei Pariſer

Digitized by Google

Handschriften (Par. Bibl. nat. gr. 155 u. 159) und namentlich eine Madrider Handschrift (Scorial. Y—II, 12) zu collationiren sind. In den Bibliotheken von Florenz und in der Markusbibliothek von Venedig fand F. nichts von Belang. Um so vollständiger hat F. die römischen Handschriften für die großen und kleinen Propheten aufgeführt und nach allen Regeln der Paläographie beschrieben (vgl. 1—17, 18—21, 41—45, 87, 136, 162 f.). Zugleich hat er nach den Grundsätzen der diplomatischen Kritik das Verwandtschaftsverhältniß nach der genealogischen Methode festgestellt (vgl. z. B. S. 21). Hiemit hat er eine Vorarbeit für die künftige Herausgabe der noch nicht edirten Vätererklärungen geschaffen. Wer sich in Zukunft mit diesen Handschriften beschäftigt, weiß sofort, welche die älteste und beste ist und im Gegensatz zu den späteren und minderwerthigen Beachtung verdient; er wird nicht erst wochenlang in den Inventarbänden der römischen Bibliotheken suchen müssen. Die beigefügten Stichproben aus den römischen Handschriften (S. 21—26, 87 f. und besonders S. 203—216) ermöglichen die Vergleichung der außerrömischen Handschriften mit den römischen, ohne daß diese an Ort und Stelle nochmals eingesehen werden müssen.

Zunächst hat die Patrologie, als die historische, kritische und exegetische Darstellung der christlichen Schriftdenkmäler des ersten Zeitraumes der Kirchengeschichte durch F.'s Arbeit eine Bereicherung erfahren. Mehrere Autoren, welche bisher kaum dem Namen nach bekannt waren, kommen zu Ehren: Philotheus, „im Studium der hl. Schriften aufgewachsen" (S. 27; vgl. S. 39) um 470, ist Verfasser der Catene zu den kleinen Propheten; der Abt Apollo (S. 68), Dorotheus, Bischof von Tyrus (S. 14, 16, 29, 30); andere wenig bekannte Autoren werden eingehender gewürdigt: Severus von Antiochien (S. 75—78, 114—116, 160 f., 188—190), Victor von Antiochien (S. 107—110), Eudoxius der Philosoph c. 400 (S. 183 ff.), Ammonius, der in der Catene zu Daniel, in der Susanna-Catene und in der Catene zu „Bel und Drache" benützt ist. Ammonius in der Daniel-Catene scheint mit jenem Träger dieses Namens, der im 3. Jahrhundert eine Evangelienharmonie verfaßte, identisch zu sein, nicht aber mit dem Ammonius

Digitized by Google

des 5. Jahrhunderts (S. 185—188). Hiernach hätten wir neben dem Commentar Hippolyts über Daniel einen zweiten Danielcommentar aus dem 3. Jahrhundert. Die Streitfrage über die Aechtheit des Isaiascommentars des Basilius wird S. 64 der Entscheidung näher gerückt. Welche Exegeten der patristischen oder byzantinischen Literaturperiode in den Kettencommentaren zu den kleinen und großen Propheten benützt sind, ist aus S. 30, 49, 100, 132, 140, 169 zu ersehen. Wer in Zukunft über die hier aufgeführten Autoren etwas arbeitet, kann F.'s Studien nicht unberücksichtigt lassen.

Der Hauptgewinn der Forschungen F.'s fällt der Geschichte der Exegese, der biblischen Textkritik und der Exegese des Alten Testamentes zu. Die Patrologie ist sich nicht Selbstzweck, sondern Hilfswissenschaft; die verschiedenen theologischen Disciplinen benützen das dort gegebene Material für ihre Zwecke, je nachdem die Schriften der Kirchengeschichte, Apologetik, Dogmatik, Moraltheologie oder, wie in unserem Falle, der Exegese angehören.

Leider haben wir eine Geschichte der Bibelexegese noch nicht, F. theilt uns in der vorliegenden Schrift bedeutsame Bausteine für eine solche mit, wie das bereits besprochene patristische Schriftenthum zeigt.

Der Verf. mußte sich auch öfters mit textkritischen Fragen beschäftigen; er mußte bestimmen, welcher Bibeltext den Erklärungen der beigezogenen Autoren zu Grunde liege, wie sich die Exegeten den sog. deuterocanonischen Stücken des Buches Daniel gegenüber verhielten (S. 178, 182, 184, 186 ff., 189). S. 30, 47, 98, 124, 139 ist von verschiedenen Lesearten der LXX die Rede. Aus den Randglossen, welche sich in den älteren Catenenhandschriften finden, ergeben sich für den Sammler der Hexaplafragmente neue Lesearten zu den Uebersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion (vgl. S. 3 f., 95, 105, 108, 124, 136, 140, 167).

Mühsam war die Untersuchung S. 118—129, die mit dem Resultat endigte, daß das in der Jeremias-Catene unter dem Lemma ἐξ ἀνεπιγράφου stehende Material Eigenthum des Polychronius, bezw. (für Baruch) des Theodoret ist. Ebenso wurde der mysteriöse ἄλλος in der Ezechiel-Catene nach weitläufiger Forschung als iden-

Digitized by Google

tisch mit Polychronius erkannt (S. 148—153). Auch die Frage nach dem Autor der Catenen zu den großen Propheten wurde endgiltig dahin gelöst, daß Johannes von Drungarien als solcher zu betrachten sei (S. 190—202).

Erwähnt wurde bereits, daß die Protestanten neuestens die Catenenliteratur bebauen. Es ist dankenswerth, daß auch katholischerseits diese Literaturgattung durchforscht wird. Daß das Concil von Trient dem Verständnisse der Väter normativen Charakter für die katholische Exegese beilegt (Sess. IV, Decr. de ed. et usu sacr. librorum), ist bekannt. Hier sei noch das Wort Möhler's angeführt: „Es liegt in den Werken der Väter ein so eigenthümlich beschaffener Schlüssel für das Verständniß der hl. Schrift verborgen, daß man ihn gar nicht in eine Form bringen und nicht in Worten ausdrücken kann, es ist der Geist, der in ihnen lebte" (Patrologie. Regensburg 1840. S. 3). Je eindringlicher aber das katholische Schrifterklärungsprincip auf das Väterstudium hinweist, um so freudiger ist es zu begrüßen, daß aus den Catenen noch eine reiche Ausbeute an neuen, bisher nicht bekannten Vätererklärungen in Aussicht steht. In den Propheten-Catenen allein entdeckte F., von kleineren Fragmenten abgesehen, folgende Inedita: den vollständigen Commentar des Hesychius von Jerusalem zu den kleinen Propheten (S. 32 f.), Commentarfragmente des Apollinarius zu Isaias (S. 66 f.), zu Ezechiel (S. 155 f.), zu Daniel (S. 178), des Polychronius zu Ezechiel (S. 149 ff., 157 f.), zu Daniel (S. 181 f.), des Severus von Antiochien zu Isaias (S. 78), zu Ezechiel (S. 161), zu Daniel (S. 188 f.), des Theodor von Heraklea zu Isaias (S. 62). S. 21—26 wird ein Abdias-Commentar erstmalig veröffentlicht, ebenso S. 26 der Prolog der Catene zu den kleinen Propheten. Der bisher unbekannte, von F. in der vatikanischen Bibliothek wieder aufgefundene Isaias-Commentar des Hesychius von Jerusalem wird von ihm separat herausgegeben und befindet sich bereits unter der Presse. F. theilt überall offenherzig seine Funde mit, auch auf die Gefahr hin, daß ihm andere in der Herausgabe derselben zuvorkommen.

Interessant ist S. 173 dessen Nachweis, daß Bonwetsch für die Ausgabe von Hippolyts Commentar zum Buche Daniel (Leipzig

Digitized by Google

1897), womit die Berliner Ausgabe der altchriſtlichen griechiſchen Kirchenſchriftſteller eröffnet wird, die beſte und älteſte Handſchrift (Chis. R. VIII, 54) gar nicht benützte und die viel minderwerthigen Codices (Vat. 1153—1154) falſch citirte und falſch datirte.

Die ganze Schrift F.'s iſt ein ſprechendes Zeugniß für ſeinen unermüdlichen Fleiß, für ſeine ausgebreitete Sachkenntniß, für ſein beſonnenes kritiſches Urtheil. Er hat den Beweis geliefert, daß er in den Bibliotheken quellenmäßig zu arbeiten verſteht, in der patriſtiſchen Literatur und der Exegeſe überaus bewandert iſt und in jedem Wiſſenszweige, der quellenhaftes Studium und ſcharfes Urtheil erfordert, Vorzügliches leiſten kann. Wir können uns zu dieſer Leiſtung des jungen Gelehrten gratuliren.

Würzburg. Prälat Profeſſor Dr. Kihn.

Libellus Fidei exhibens decreta dogmatica et alia documenta ad ‚tractatum de fide' pertinentia quae in auditorum commodum edidit *Bernardus Gaudeau* S. J. olim in Collegio romano, nunc in universitate catholica parisiensi dogmatices professor. Cum permissu superiorum. Parisiis. P. Lethielleux (1898). 12°. XVI, 372 pag. frcs. 4.

Der Herausgeber dieſer zeitgemäßen und ſehr überſichtlich angelegten Sammlung dogmatiſcher Entſcheidungen hält gegenwärtig am Institut supérieur catholique de Paris Vorleſungen über die erſte, der Lehre vom katholiſchen Glauben gewidmeten dogmatiſche Conſtitution des Vaticaniſchen Concils vom 24. April 1870. Im Intereſſe ſeiner Zuhörer hat er dieſe Sammlung angelegt und veröffentlicht, welche die vornehmlichſten Entſcheidungen der Kirche in ſich vereinigt, inſofern ſie die Lehre vom Glauben betreffen. Dieſes grundlegende Gebiet der geſammten Theologie wünſcht er in erſter Linie zu behandeln, wobei er indeß ausdrücklich die Veröffentlichung weiterer Theile dieſes Libellus fidei für die übrigen Tractate der dogmatiſchen Theologie ſich vorbehält. Der Geſammtheit dieſer Einzelglieder gibt er die Bezeichnung Manuale theologiae positivae. Dem Leſer drängt ſich ſofort ein Vergleich mit dem weltbekannten Enchiridion von Denzinger auf, das ſich

Digitized by Google

heute seit beinahe einem Menschenalter in den Händen der Theologen befindet. Gaudeau hat sich eine umfassendere Aufgabe gestellt. Auf das Gebiet der Dogmatik sich einschränkend, möchte er dieses erschöpfend behandeln. Schon der erste vorliegende Band enthält nicht weniger als 1034 Nummern. Recht dankenswerth ist die eingehende Behandlung des allgemeinen Concils vom Vatican, weil der Herausgeber in der „kurzen Darlegung der Art und Weise der Vorbereitung und Abfassung der Constitution über den katholischen Glauben" dem Leser einen Einblick in die Werkstätte der Väter der Kirchenversammlung gestattet und so das Verständniß ihrer Decrete erleichtert. Den Schluß bilden die am 14. Dezember 1887 vom hl. Stuhl verworfenen vierzig Sätze Antonio Rosmini's. Wenn dem letztern heute der Name eines großen Philosophen zuerkannt wird, wie das jüngst Herr Professor Kraus in seinem verdienstvollen Dantebuch gethan (385), so glauben wir dieses Verfahren mißbilligen zu sollen. In einer kurzen Einleitung mit dem Titel „De psychologia fidei catholicae et de ratione hujus libelli" verbreitet Gaudeau sich über die zeitgenössischen Geistesrichtungen, welche die Natur und Bedeutung des Glaubensactes verkennen, und die nicht etwa bloß in nichtkatholischen Kreisen, sondern auch nicht selten bei wenig unterrichteten Katholiken anzutreffen sind. A. Bellesheim.

Geschichte des Bisthums Hildesheim. Von Dr. Adolf Bertram, Domcapitular. Erster Band. Mit 5 Tafeln und 133 Abbildungen im Texte. Hildesheim, Aug. Lax 1899. XVI, 524 S. Lex.-8°. ℳ 8.

Erst vor wenigen Jahren, 1896, beschenkte der hochw. Verf. seine Heimathsdiöcese zum bischöfl. Jubiläum ihres Oberhirten mit dem auf gründlichen Forschungen ruhenden Prachtwerke „Die Bischöfe von Hildesheim". Bereits ein Jahr später ließ er eine kaum minder interessante kunstgeschichtliche Arbeit folgen: „Hildesheims Domgruft und die fundatio Ecclesiae Hildensemensis". In diesen beiden schönen Werken, so voll Verständniß für die heimische Kunst und so voll Liebe für die vaterländische Geschichte, hatte der Mann sich verrathen, der wie nicht leicht ein anderer geeigenschaftet erschien, der Historiograph seines Heimaths-Bisthums

Digitized by Google

zu werden. Es ist in hohem Maße erfreulich, daß er den mannigfachen an ihn ergangenen Aufforderungen, dieses große Werk auf sich zu nehmen, Folge gegeben hat.

Der vorliegende prachtvolle Band mit seinen zahlreichen Abbildungen und seiner glänzenden Ausstattung behandelt die Geschichte des Stiftes Hildesheim von den ältesten Zeiten bis unmittelbar vor Ausbruch der sog. Reformation. Der Verf. begnügt sich hier nicht, wie in jenem früheren Werke, von den einzelnen Bischöfen eine knappe Lebensskizze zu entwerfen, sondern das ganze bis jetzt zugängliche historische Material über jeden einzelnen wird sorglich zusammengeordnet und, anknüpfend an ihre persönlichen Begegnisse und Leistungen, werden die verschiedenen Seiten des kirchlichen Lebens, wie die Schicksale des Hochstiftes und der Bischofsstadt Hildesheim eingehend dargelegt.

Des Verf. Quellen sind dabei jedoch nicht nur gelehrte Druckwerke und staubige Pergamente, sondern auch die monumentalen Ueberreste der kirchlichen Kunst, die Gotteshäuser, Grabdenkmäler, Reliquienschreine, Schnitzwerke u. s. w., aus welchen er mit dem Blicke des Kenners die verwitterten Spuren einer fernen Zeit zu enträthseln versteht. Es ist dies von um so größerer Bedeutung, als Hildesheim im frühen Mittelalter ein weithin erstrahlender Leuchtpunkt ächt deutscher und ächt kirchlicher Kunstthätigkeit gewesen ist, und von den Erzeugnissen derselben, zumal auf dem Gebiete der Architectur, Sculptur und Metallbearbeitung, trotz aller Stürme und Verwüstungen, hier noch überraschend Vieles und Herrliches gerettet ist.

Je mehr in unseren Tagen ein reges Interesse für die alte kirchliche Kunst auch bei den Jüngern der Geschichtswissenschaft sich Bahn zu brechen begonnen hat, um so willkommener muß ein solches Werk sein, bei welchem die Geschichte der politischen Kämpfe und Wandlungen, die Entwickelungsphasen im kirchlichen Leben und die fortschreitende Entfaltung der christlichen Kunst zu einem einzigen, majestätisch ruhig dahinziehenden Strome der Darstellung zusammenlaufen.

Man würde sich täuschen, wollte man von einer Geschichte des Bisthums Hildesheim nichts anderes erwarten als eine Reihe von

Digitized by Google

Nachrichten über gottesdienstliche Einrichtungen, Klostergründungen, Kirchenbauten u. dgl. innerhalb der engen Grenzen eines abgelegenen, an Seelenzahl heute nicht mehr bedeutenden bischöflichen Sprengels. Innerhalb der Marken des alten Bisthums Hildesheim hat ein reicher Wechsel ächt deutschen Lebens, ein gewaltiges Stück kerndeutscher Geschichte sich abgespielt. Mehr als einer der Hildesheimer Bischöfe hat auf die Geschicke des Reiches und der in demselben sich folgenden Herrscherhäuser mächtig eingewirkt, mehr als einmal hat ein Sproß des übermächtigen Hauses der Welfen Hildesheims Bischofsstuhl bestiegen. An den Familienzwisten und Bruderkämpfen des Karolingerhauses, an dem blutigen Ringen der Frankenkaiser mit den Sachsen, an den langwierigen Kriegen zwischen den Welfen und Staufern hat kaum ein anderes Bisthum in Deutschland so regen und unmittelbaren Antheil gehabt, als diese Stiftung Ludwigs des Frommen auf altsächsischem Boden. Dabei waren es fast durchwegs Männer von Bedeutung, die den bischöflichen Stuhl von Hildesheim inne hatten: zwei hochgefeierte Heilige, wie Bernward und Godehard, aber auch tapfere Soldaten und Heerführer, Staatsmänner und Regenten ersten Ranges, wie ein Siegfried II., Graf von Querfurt, oder der große Gerhard von dem Berge. Selbst da einmal die Umstände dazu führten, daß ein vierzehnjähriger Knabe zum Inhaber des altehrwürdigen Stiftes erwählt wurde, fügte es sich, daß aus diesem Knaben ein umsichtiger und thatkräftiger Fürst und Regent geworden ist: Otto I. aus dem herzoglichen Hause von Braunschweig.

Wie die alte deutsche Kunst, so ist die alte kirchliche Domschule in Hildesheim zu hoher Blüthe gediehen; das Schulwesen überhaupt hat in diesem Bisthum reich und kräftig sich entfaltet, und das in verhältnißmäßig früher Zeit. Das Ordenswesen, die christliche Charitas, Vereine und Bruderschaften standen jene Jahrhunderte hindurch im schönsten Flor. Wallfahrten, Prozessionen, Ablaßspenden zu gemeinnützigen oder heilfördernden Zwecken, Predigtthätigkeit und kirchliche Dichtkunst, Geschichtschreibung und katholische Mystik: alles athmet ein gesundes, kraftvolles christliches Leben. Ganz hervorragende Momente, Züge von einziger Schönheit bietet diese Bisthumsgeschichte insbesondere für die Geschichte der Marien-

Digitized by Google

verehrung in Deutschland; war doch der Dom von Hildesheim von Anfang an ein Marienheiligthum, und das ganze Stift der Himmelskönigin geweiht.

Es ist die besondere Kunst und ein besonderes Verdienst des Verf., allen diesen Seiten des kirchlichen Lebens liebevoll nachgegangen zu sein, so daß unter all den Wirrnissen stets sich erneuernder Fehden und Streitigkeiten, Gütererwerbungen und Schuldverschreibungen doch die tiefer liegenden kirchlichen Interessen und die anziehenderen Seiten des kirchlichen Lebens immer wieder zur Geltung kommen. Kirchliche und politische Geschichtschreibung, Kunstgeschichte und Culturgeschichte sind hier einig Hand in Hand gegangen, um vom gesammten Leben und Wirken der Kirche im alten Bisthum Hildesheim ein Vollbild zu malen. So groß ist der Gehaltreichthum und die Vielseitigkeit des Werthes bei diesem Werke, daß gerade hieraus ein Einwurf gegen dasselbe gemacht werden könnte. Dies wird aber gewiß nicht von dem geschehen, der durch ein tieferes Eindringen in die christliche Vergangenheit unseres Volkes Belehrung und Erhebung sucht, sondern höchstens von solchen, die durch das glänzende sprachliche Gewand der Darstellung und die Pracht der Ausstattung sich etwa verleiten lassen, hier eine bloße Unterhaltungslectüre zum Zeitvertreib zu erwarten. Wie große und löbliche Sorgfalt auch auf die äußere Form verwendet sein mag, so handelt es sich eben doch immer um ein ernstes wissenschaftliches Werk, das, um recht genossen und richtig gewürdigt zu werden, einen gewissen Grad von Interesse an der Geschichte des heimischen Bodens und der heimischen Kunst zur Voraussetzung hat, in dieser Voraussetzung aber alles in Fülle bietet. Die früheren Arbeiten des Verf. bürgen dafür, daß es an der glücklichen Vollendung des Werkes nicht fehlen und daß der Schlußband mit dem versprochenen Register diesem I. Bande schon recht bald folgen werde. Es wird dieses Werk eine Ehre für das Bisthum Hildesheim und eine neue Zierde für die Geschichtsliteratur des katholischen Deutschland sein.

Luxemburg. Otto Pfülf S.J.

Digitized by Google

Die socialen Zustände und das Gymnasium. Ein Beitrag zur Socialreform von M. Petschar. Freiburg i. Br., Herder 1899. 8°. 83 S. *M.* 1.20.

Das Gymnasium will die Pflanzstätte einer geistig-sittlichen Bildung sein und damit auch veredelnd auf die höheren Gesellschaftsklassen einwirken. Nun verschwindet aber an Gymnasien und Universitäten seit den letzten Jahrzehnten vielfach das ideale Streben mehr und mehr und macht der Genußsucht und einem rücksichtslosen Haschen nach Aemtern und Würden Platz. Für sittliche Grundsätze, Recht und Gerechtigkeit bei Gefährdung eigener Interessen einzustehen, betrachtet man als unverzeihlichen Unverstand, helden- und opfermüthig ist man nur beim schäumenden Becher.

Woher dieser Abstand zwischen dem, was die Schule verspricht, und dem, was sie erzielt? Die Beantwortung der Frage ist der Inhalt vorliegender Schrift; und die Antwort lautet etwa so:

Nicht die Schule allein trifft die Schuld, aber doch zu einem guten Theil. Der Mißerfolg der Erziehungsarbeit aber beruht 1) in der Art und Weise des klassischen Sprachunterrichtes, sie geht zu wenig auf inhaltliche Zusammenfassung und Vertiefung aus und verliert sich zu viel in bruchstückartiger Erklärung; sie ist fein im Großen und groß im Kleinen. Es fehlt dazu die Verwerthung des Gelernten im sprachtechnischen Betriebe, in der Handhabung der mündlichen Sprache. — Hier dürfte der Verf. Widerspruch begegnen. Der mündliche Gebrauch der lateinischen Sprache würde dem Unterricht einen erwünschten Abschluß verleihen, wird sich aber kaum mehr durchführen lassen, mit dem inhaltlichen Verständniß der Schriftsteller dürfte dem klassischen Bildungsbedürfniß der Gegenwart Genüge geschehen; auf die Erfassung des gesammten Inhaltes, auf die Erzielung eines Totaleindruckes wird in Instructionen, wie in der Praxis eifrig hingearbeitet, und in letzterer würde es noch mehr geschehen, wenn man die Prüfungen entsprechend ändern wollte. Aber daran hängt's! Alles recht schön, man soll auf's Ganze hinarbeiten, auf die Erfassung des Gesammtinhaltes, aber bei Prüfungen examinirt man wieder auf Einzelsätze und Grammatik statt auf Kapitel- und Schriftstellerinhalt. Daß der Canon unserer Schulschriftsteller eine Aenderung erfahren

Digitized by Google

müßte, wenn man wirklich das Hauptgewicht auf den Inhalt legt, ist eine sehr begründete Forderung. Denn das ist auch einer der mancherlei Widersprüche der „modernen Pädagogik“: früher, heißt es, las man die Schriftsteller der Grammatik wegen, wir lesen sie des Inhaltes wegen; dabei behält man aber genau dieselben Schriftsteller bei, deren Auswahl doch aus ganz anderen Gesichtspunkten erfolgt war.

Der Mißerfolg beruht 2) — und hier berührt der Verf. einen gar wunden, aber auch recht schwierigen Punkt — in der falschen Stellung zur Familie, Gemeinde, zu Volksthum und Kirche, in die man das Gymnasium gedrängt hat. Familie und Heimath, Volk und Vaterland, Gemeinde, Staat und Kirche sind die Durchgangspforten, durch die sich der Charakter der Jugend zu einer sittlichen Gestaltung emporarbeitet. Wenn daher das Gymnasium wirklich erziehlichen Einfluß ausüben will, muß es auch in enger Fühlung mit diesen organischen Verbänden bleiben. Wo Lehrer und Lernende nach Heimath, Volksthum und Confession sich einig oder doch verwandt wissen, da ist der Unterricht durchweht vom Geiste der Liebe, da bringen die Schüler, noch bevor sie den Lehrer näher kennen, ihm im voraus schon ein gewisses Vertrauen entgegen, die social-ethische Gleichartigkeit erleichtert die geistige Wechselwirkung und verbürgt im voraus den guten Erfolg. Wie handelt man aber in Wirklichkeit? Allzu häufig versetzt man die Lehrer bald an diese, bald an jene Anstalt, ohne Rücksicht auf heimathliche und confessionelle Gleichartigkeit mit ihren Schülern, ja vielfach in ausgesprochenem Widerspruch zu derselben. Dadurch geht dem Unterricht die Stätigkeit, die Einheit, den Lehrkörpern auch die Einigkeit verloren. Eine völlige Harmonie läßt sich ja in confessionell und heimathlich stark gemischten Bevölkerungsschichten nicht durchführen, aber eine größere Berücksichtigung wäre schon möglich und im Interesse der Erziehung geboten.

Das Haupterforderniß aber, das Alpha und Omega für eine wirklich charaktervolle Erziehung, ist dem Verf. die religiöse Weihe, die den Unterricht durchdringen muß, der Zug nach oben, nach jenem Geist, den das Pfingstlied anruft, und seine Zurückdrängung ist das dritte Grundübel, das dem Gymnasium

Digitized by Google

anhaftet. Ohne diesen weihevollen religiösen Zug „gewinnen persönliche Interessen der Selbstsucht die Oberhand, unlautere Elemente mit ihrem Terrorismus nach unten und gleichem, eventuell auch mit Terrorismus gepaartem Ersterben nach oben gelangen an die Oberfläche und vergiften mit ihrem alles zersetzenden Geiste die schwellenden Keime der Naturanlagen und die gebildete Welt, führen aber dafür um so mehr die Phrase von Gerechtigkeit und Liebe zur Jugend und zur Wissenschaft im Munde". „Da man bloß die irdische Controlle, der vieles unentdeckt bleibt, zu fürchten hat, so wäre es kein Wunder, wenn der Mächtige seine Gewalt mißbraucht und für denselben nicht das höhere Recht, sondern Rücksichten des eigenen Interesses und der Opportunität maßgebend sind."

Ich brauche bloß auf diese Stelle zu verweisen, um anzudeuten, daß die Schrift nicht nur eine wissenschaftliche, sondern auch eine sehr praktische, zeitgemäße Bedeutung hat und gewisse Ereignisse in tieferem Zusammenhang verstehen läßt. Als Verf. nennt sich M. Petschar. Ich finde den Namen weder in Kürschner's, noch in Keiter's Literatur-Kalender. Verschiedene Stellen der Schrift weisen deutlich nach Oesterreich. Nach Inhalt und Stil möchte ich auf den Prager Professor O. Willmann als Verf. wetten; ist er's nicht selbst, dann sicherlich Einer, der ihm geistig überaus ähnlich und in seinen Gedankengängen durchaus heimisch ist. Auf alle Fälle ist die Arbeit ein bedeutsames Zeichen dafür, daß die in den großen Willmann'schen Werken geprägten Gedanken nun auch als Kleingeld in Umlauf kommen.

Dr. Seidenberger.

Louis Veuillot par *Eugène Veuillot* (1813—1845). Cinqième édition. Paris, Victor Retaux. (1899) XI, 552 pag.

Der Verf. behandelt im ersten Bande die ersten 32 Jahre seines berühmten Bruders Louis Veuillot, welcher seine Jugendzeit und das erste Auftreten als Schriftsteller darlegt, während dem zweiten Bande die Schilderung seiner vollen Entwickelung und seines Einflusses auf das moderne katholische Frankreich vorbehalten bleibt. Es konnten Louis Veuillot's hinterlassene Aufzeichnungen,

Digitized by Google

welche sich allerdings vorwiegend mit seinem Privatleben befassen, daneben aber auch Abschriften von bedeutenden Arbeiten für den Minister Guizot aus den vierziger Jahren benutzt werden. Ferner hat derselbe in zahlreichen Werken, von denen seine Correspondance sieben Bände, seine Mélanges achtzehn Bände umfassen, zu denen noch achtzehn andere Werke hinzukommen, nicht selten Mittheilungen über seinen Geistesgang eingeflochten. Sein Bruder dagegen liefert nunmehr ein abgerundetes Bild von dessen Entwickelung.

Von armen Eltern zu Boynes im Gâtinais am 11. October 1813 geboren, empfing Veuillot nur oberflächliche religiöse Eindrücke. Die Feier der ersten hl. Communion war für die in der Revolution aufgewachsenen Eltern eine reine Formalität. Indeß bei aller religiösen Gleichgiltigkeit „sandte unsere Mutter uns Sonntags zur Messe; sie selbst kam dahin an den großen Festtagen und sie empfahl uns am Abend, vor dem Schlafengehen, ein Ave Maria zu beten" (13). Im Frühjahr 1827 in das Bureau des Advokaten Fortuné Delavigne zu Paris als letzter Schreiber eingetreten, entwickelte der hochtalentirte, aber nur mit Elementarbildung ausgerüstete Knabe durch erstaunlichen Fleiß in der Lectüre der Klassiker sein Talent. Von 1831—1832 leitete er das Écho de Rouen in der letzteren Stadt, wo er durch seine Kritiken an den Helden der Bühne, die ihn zweimal in ein Duell verwickelten, das größte Aufsehen erregte. Wer sich einen Begriff von der erstaunlichen Beherrschung der französischen Sprache durch Veuillot in jener Zeit machen will, der lese Veuillot's Appel aux riches (60). Noch höher stieg sein Ruhm 1833—1836 zu Périgueux, wo er das Mémorial de la Dordogne redigirte, welches zu den glänzendsten Blättern der conservativen Presse gehörte. Veuillot war damals Orleanist, womit auch seine Vertheidigung des Generals, nachmaligen Marschalls Bugeaud zusammenhing, dessen Liebling er fortan war. Sieht man sich die Klassiker etwas näher an, an denen der unermüdliche Mann sich damals bildete, dann begreift man die Bemerkung des Biographen, daß die Raillerie zu seinen Lieblingswaffen in Périgueux gehörte. Weiterhin zog Guizot ihn nach Paris, wo er 1838 die Leitung der Charte de 1830 über-

Digitized by Google

nahm, des vornehmsten Organs der doctrinären Schule. Zu den interessantesten Theilen gehört die Beschreibung der Reise, die Veuillot 1838 nach Rom machte, wo er, der religiösen Gleichgiltigkeit entrissen, Christ wurde und seine ganze künftige Thätigkeit in den Dienst der Kirche stellte. Eingehend berichtet der Verf. über die reichen schriftstellerischen Leistungen seines Bruders, in denen der Umschwung seiner neuen Geistesrichtung sich kundgab und die ihn damals in die erste Reihe der katholischen Publicisten emportrugen. Dagegen erfahren wir kaum etwas über seine amtliche Stellung als Unterchef im Ministerium des Innern, wo er die Abtheilung der Anstalten der Wohlthätigkeit leitete. Sein erster Artikel im ‚Univers' mit dem Lob der christlichen Erziehung und die Behandlung der socialen Fragen im Roman Pierre Saintive erfüllten ganz Frankreich mit seinem Ruhm. Daß Guizot das staatsmännische Talent dieses Autodidacten richtig beurtheilte, dafür zeugen die Auszüge aus jenen hochinteressanten Berichten, die Veuillot aus Algier 1841, wohin ihn sein hoher Gönner, der Gouverneur und Marschall Bugeaud mitgenommen, an das Ministerium gesandt hat. Der Inhalt derselben berührt sich mit der Kirchen- und Staatspolitik des nachmaligen Erzbischofs Lavigerie, welcher die Schäden der französischen Politik gegenüber den heidnischen Arabern klarlegte. Wie Lavigerie in diesem Punkte mit dem Gouverneur Mac Mahon sich entzweite, so würden auch Veuillot, wäre er länger in der Umgebung Bugeaud's verblieben, Schwierigkeiten nicht erspart geblieben sein. Nach einem halben Jahre kehrte er nach Frankreich zurück (1841), gab seine Stelle im Ministerium vorläufig noch nicht auf, widmete sich aber vorwiegend der Publicistik als Leiter des Univers.

Die Kapitel 12—21 schildern uns neben der eigentlich literarischen Thätigkeit Veuillot's dessen Wirksamkeit im Univers und seine Betheiligung am Kampf um Erlangung der Freiheit des Unterrichts. Die Verurtheilung zu einem Monat Gefängniß und dreitausend Francs Geldbuße wegen eines Artikels im Univers in der Unterrichtsfrage diente lediglich dazu, seinen Namen in alle Kreise Frankreichs zu tragen und sein Ansehen bei den Bischöfen zu steigern. Da geistige Strömungen mit materiellen Machtmitteln

Digitized by Google

sich nicht niederdrücken lassen, benützte er die Gefängnißruhe zu weiteren literarischen Arbeiten und verließ die unfreiwillige Einsamkeit neugestärkt und befestigt in seinen Idealen.

Dem Verf. gebührt insbesondere warmer Dank für Kap. 14 mit der lesenswerthen geschichtlichen Skizze über „den Ursprung und das erste Auftreten der katholischen Partei". Es läßt sich nicht verkennen, daß die letztere von Anfang an zwei Richtungen in sich schloß, eine strengere und eine mehr national angehauchte. Wie innig auch Veuillot mit Montalembert verbunden sein mochte, der ihn am 17. Februar 1844 aus Madeira als „cher et vaillant guerrier" bezeichnete (491), so traten doch schon in dieser Periode die zarten Keime jener Gegensätze hervor, die nachmals beide Männer trennten. Veuillot stellte schon jetzt Sätze auf, die mehr als paradox sind, und machte sich dadurch weite Kreise abgeneigt. Versöhnend wirken auf den Leser so viele ächt christliche Gedanken, die in hinreißend schönen Stil gekleidet sind, ferner seine Frömmigkeit und unbegrenzte Freigebigkeit. A. Bellesheim.

Kunstlehre in fünf Theilen von Gerhard Gietmann S. J. und Johannes Sörensen S. J. Erster Theil: Allgemeine Aesthetik von Gerhard Gietmann S. J. Mit 11 Abbildungen. Freiburg. Herder 1899. 8°. 340 S. *M.* 4.20, geb. *M.* 6.

Des gelehrten und emsigen Verf. „Grundriß der Stilistik, Poetik und Aesthetik" ist in dieser Zeitschrift 1897 II, 471 gewürdigt worden. Nunmehr hat Gietmann mit seinem Ordensbruder Sörensen eine größere Aufgabe sich vorgesteckt. Es handelt sich um eine umfassende Kunstlehre, welche sämmtliche hier einschlagende Gebiete in Behandlung zu nehmen gedenkt. Von Gietmann haben wir noch zu erwarten die Poetik, die Musik-Aesthetik und die Aesthetik der Baukunst, während Sörensen die Malerei, Bildnerei und schmückende Kunst vorbehalten ist. Wird das Unternehmen, woran zu zweifeln kein Grund vorliegt, in demselben Geiste weitergeführt und vollendet, in welchem Gietmann es begonnen hat, dann dürfen die deutschen Katholiken sich rühmen, eine Kunstlehre zu besitzen, an die außerkatholische Kreise auch nicht im entferntesten zu reichen vermögen. Der unvergleichliche Werth

Digitized by Google

dieses Unternehmens, welches zwei in derselben geistigen Schule gebildete und von den nämlichen Grundsätzen geleitete Männer in die Hand genommen, besteht darin, daß die hier in Betracht kommenden Principien auf Grund der christlichen Weltanschauung vorgetragen werden. Diese zeichnen sich aus durch Wahrheit und Klarheit und lösen die Nebelgebilde der außerchristlichen oder widerchristlichen Aesthetik in ihr Nichts auf.

P. Gietmann behandelt: 1. Wesen und Bedeutung, 2. Geschichte und System der Aesthetik, 3. Physiologische und psychologische Grundlage der Kunst, 4. Stellung der Kunst im Leben, die künstlerische Idee, Wesen der Kunst, 5. Das Schöne und die Schönheit, 6. Unterarten der Schönheit, 7. Elemente und Gegensatz der Schönheit, 8. Den ästhetischen Schein, 9. Die schöne Kunst und ihre Aufgabe, 10. Gesetze der schönen Kunst, 11. Bedingungen der Kunstthätigkeit, 12. Eintheilung der schönen Kunst unseres Gebietes. Indem wir diese Inhaltsangabe unverkürzt wiedergeben, können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß der Verf. dieselbe viel zu knapp gehalten hat, daß sie von dem außerordentlichen Reichthum des Buches kaum einen Begriff gewährt und demzufolge das Studium desselben erschwert. Diese Bemerkung gilt auch von den Columnenüberschriften. So zieht sich von S. 126—169 endlos die Ueberschrift dahin: Unterarten der Schönheit, was die Uebersicht durchaus nicht erleichtert und ermüdend wirkt. Hoffentlich wird der Verf. in der zweiten Auflage hier Wandel schaffen.

Was den Inhalt betrifft, so besitzt die neue Arbeit Gietmann's einen unvergänglichen Werth. Der Verf. beherrscht nicht bloß die hier einschlägige Literatur, bewegt sich nicht bloß in einer seit Jahren bebauten Domäne, er ist mit den leitenden ästhetischen Principien der Philosophie wie wenig andere bekannt. Diese Vorzüge führten selbstverständlich zu einer polemischen Behandlung vieler Fragen. Nichtkatholische Philosophen können sich über Mangel an Beachtung ihrer Werke nicht beklagen. Gietmann hat ihnen reichliche Ehre angethan. Und doch werden mit mir viele Leser froh sein, wenn sie diese Herren mit all ihren Unklarheiten hinter sich haben, um sich mit dem reinen Gold eines Aristoteles und

Digitized by Google

Thomas von Aquin zu begnügen. Was diese beiden Heroen vorgetragen, das befriedigt, erhebt, erquickt den Geist. Als unabhängiger Denker prüft Gietmann aber auch die Theorien seiner eigenen Ordensbrüder. So wendet er sich, in vielleicht zu breiter Darstellung, gegen Jungmann's von der platonischen Ideenlehre beherrschte Auffassung vom Wesen der Schönheit und ihrer Beziehung zum Strebevermögen des Menschen. Im Lichte der Principien werden auch moderne verkehrte Richtungen innerhalb der einzelnen Kunstgattungen geprüft und abgewiesen. Zu besserer Veranschaulichung einzelner Lehren sind elf Abbildungen von berühmten Gemälden oder Zeichnungen alter und neuer Meister beigegeben, darunter drei von Edward von Steinle und zwei von unserem Aachener Landsmann Alfred Rethel.

Ein feingebildeter Aesthetiker muß auch ästhetisch zu schreiben verstehen. Auch nach dieser Richtung hat Gietmann eine treffliche Leistung hervorgebracht. Insbesondere empfehlen wir dem Leser die formvollendete Uebersetzung des großartigen Canticum Habacuc (S. 135 f.). Gietmann selbst verdanken wir sie. Er hat ihm jenes allerdings etwas knappe Versmas verliehen, welches er für die Urschrift und die meisten hebräischen Gedichte vorausgesetzt oder vielmehr nachgewiesen hat. Macte virtute! rufen wir dem Herrn Verfasser zu. A. Bellesheim.

Allgemeine Bücherei, Wien und Leipzig, Wilh. Braumüller. 1—26 Bändchen à 20 ₰

Aus Vergangenheit und Gegenwart. Erzählungen, Novellen und Romane. Herausgegeben von Stanislaus Aenstoots. Kevelaer, Butzon & Bercker. 1—10 Bändchen à 30 ₰.

1. Unter dem Titel „Allgemeine Bücherei" gibt die äußerst thätige Leogesellschaft in Wien eine billige Familienbibliothek heraus. Bis jetzt sind 26 Bändchen erschienen, theils Neudrucke älterer Classiker, theils Werke lebender Schriftsteller. In großer Mannigfaltigkeit wechseln Poesie und Prosa, einheimische Dichter und Schriftsteller mit ausländischen in Uebersetzungen miteinander ab. In den bereits erschienenen Bändchen sind vertreten: Sophokles, Shakespeare, Calderon, Tirso de Molina, Almeida Garrett, Pierre

Digitized by Google

Corneille, Heinrich Kleist, Clemens Brentano, Adalbert Stifter, Annette von Droste Hülshoff, Ludwig Gall, Joseph Hyrtl, W. O. Noltsch, Alois Prinz von Liechtenstein, P. Desid. Lenz O.S.B., Guido Görres' Uebersetzung der Nachfolge Christi, endlich Richard Kralik mit sechs Festspielen. Selbstverständlich ist das Unternehmen, welchem wir den besten Erfolg wünschen, von den Grundsätzen des katholischen Christenthums geleitet.

2. Aehnliche Zwecke verfolgt die an zweiter Stelle notirte Sammlung ausgewählter Unterhaltungsliteratur, welche sich durch Tendenz und Billigkeit bei sorgfältiger Ausstattung gleichfalls für Volksbibliotheken empfiehlt.

Regensburg in seiner Vergangenheit und Gegenwart. Bearbeitet von Hugo Graf von Walderdorff. Vierte, vollkommen umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage. Mit 193 Abbildungen und Stadtplan. Regensburg, Fr. Pustet 1896. XVI, 696 S. geb. *M.* 5.

Dieser auf wissenschaftlicher Grundlage beruhende und mit Bienenfleiß ausgeführte Führer durch die altehrwürdige Stadt Regensburg kann geradezu als Muster dienen, wie historische Erinnerungen einer Stadt zu erhalten und ihre Denkmäler darzustellen und zu beschreiben sind, um conservativen Sinn, Kunstverständniß und Liebe zur Heimath zu populariſiren. Möchte der verehrte Verf. auch in anderen deutschen Städten gleichwerthige Nachahmung finden!

Em. Huch, Was hält den Sieg des Kreuzes auf? Missionsdruckerei Steyl. 272 S. geb. *M.* 1.50.

Im Stile und Geiste eines Wetzel führt Verf., der bereits durch ähnliche volksthümliche Schriften, betitelt: „Gehet hin in alle Welt", „Unser Glaube ist ein vernünftiger Glaube" und „Im Schatten der Kirche", bekannt ist, eine Reihe von inneren und äußeren Ursachen vor, welche zu allen Zeiten den Siegeslauf des Kreuzes hemmen. Besonders betont Huch selbst die Kapitel: „Schleichende Uebel unter frommen Christen" und „Die Eifersucht, eine Achillesferse der Guten". Es ist da viel belehrendes und erbauliches Material geschickt zusammengetragen, das auch eine Fundgrube für Vorträge darstellt. M. R.

Digitized by Google

Johann Philipp Roothaan, 21. General der Gesellschaft Jesu. Nach dem Holländischen des P. J. A. Thym S. J. von Jos. Martin, Priester derselben Gesellschaft. Mit Erlaubniß der geistlichen Obern. Ravensburg, Dorn'sche Buchhandlung 1898. 160 S. ℳ 1.60.

Das Leben des P. Roothaan ist fast ausschließlich nach dessen Briefen geschildert und dieser Umstand verleiht ihm ein besonderes Interesse. Wir hätten freilich gewünscht, noch mehr Einzelheiten über diesen tugendhaften Mann zu erfahren. Dazu wäre in seinen täglichen Aufzeichnungen, in den Früchten seiner Betrachtungen, die gedruckt vorliegen, manches geboten. Wir erkennen jedoch schon aus dem, was P. Martin geboten, zur Genüge die hohe Vollkommenheit des vielgeprüften Ordensobern, der es verstand, in schwerer Zeit seine zahlreichen Söhne mit Ruhe und Kraft durch Wort und Beispiel zu ermuthigen, zu trösten und im guten Geiste zu erhalten. Wollten die Feinde der Gesellschaft Jesu sich dazu verstehen, vorurtheilsfrei das Leben des P. Roothaan zu lesen, so müßte ihnen doch der Geist des vielgeschmähten Ordens, den dieser Mann so vollkommen in sich ausprägte, anders sich darstellen, als sie ihn nach den Schilderungen von gewissen Romanschreibern sich einbilden.

C. H.

XXIII.
Miscelle.

Hat Stephan von Landskron den Ablaß als einen Erlaß der Höllenstrafe betrachtet? — Als „eines der wichtigsten Bücher für die Sitten- und Bildungsgeschichte des 15. Jahrhunderts" bezeichnet Janssen [1]) mit Recht die sog. „Himmelsstraße". Verfasser dieses Werkes ist Stephan von Landskron, der am 29. November 1477 als Propst des Chorherrenstiftes St. Dorothea in Wien das Zeitliche gesegnet hat [2]).

In der „Himmelsstraße", die nach des Verfassers Tode zuerst 1484 zu Augsburg gedruckt wurde [3]), spricht Stephan auch einmal,

1) Geschichte des deutschen Volkes. Bd. 1. 18. Ausg. 1897. S. 35.

2) Vgl. über ihn F. Falk in den „Histor.-Polit. Blättern". Bd. 108. 1891. S. 207 ff.

3) Hie hebt sich an das buch genannt die hymel straß. Augsburg, Anton

Digitized by Google

aber bloß im Vorübergehen, vom Ablaß. In dem neunten Kapitel, das von der Liebe Gottes handelt, wird gezeigt, wie der Mensch in allen seinen Handlungen von der reinen Liebe zu Gott sich leiten lassen soll. Nicht unsern eigenen Nutzen, sondern die Ehre Gottes sollen wir vor allem im Auge haben. Wenn wir z. B. den Himmel zu erlangen, der Hölle zu entgehen suchen, so sollen wir „nicht allein und zuvorderst" darnach streben, daß es uns „wohl" sei, sondern wir sollen die Hölle fliehen und nach dem Himmel verlangen, um im Reiche der Seligen Gott in vollkommener Weise loben und lieben zu können. „Also versteht auch in allen anderen Dingen, die der Mensch lieb hat oder begehrt, flieht oder fürchtet, thut oder läßt, auch von dem Antlaß" (Ablaß)[1]), das (daß) so denn (den) der Mensch sucht, daß er das mehr thue darum, daß er nach seinem Tode sicher komme zu dem klaren Anschauen der heiligen und göttlichen Dreifaltigkeit und zu vollkommener Liebe und Lob seiner Majestät, denn daß er erledigt werde von der Pein der Hölle"[2]).

In letzterer Stelle erblickt Brieger einen „argen Mißverstand des Ablasses"[3]).

Die Behauptung, daß man durch den Ablaß von der Strafe der Hölle befreit werde, setzt allerdings eine arge Verkennung der

---

Sorg 1484. Spätere Ausgaben: Augsburg 1501. 1510. Alle drei Ausgaben finden sich auf der Münchener Staatsbibliothek.

1) Während Stephan den eigentlichen Ablaß „Antlaß" nennt (noch heute werden in einigen Gegenden Süddeutschlands gewisse mit Abläßen verbundene Feste als „Antlaßtage" bezeichnet), gebraucht er wiederholt das Wort „Ablaß" von dem Sacramente der Buße oder von der priesterlichen Lossprechung. Vgl. Bl. 19b: „Das Sacrament des heiligen Ablasses". „Dieweil ihm der Priester den Ablaß spricht." Bl. 143b: „Das vierte Sacrament ist die Buße und ist der Ablaß, den der Priester spricht nach der Beicht über die Sünden." Bl. 207a: „Hätte der Kranke noch nicht empfangen die Sacramente, als den heiligen Ablaß, den heiligen Frohnleichnam und die heilige Oelung . . . ." Hieraus ersieht man, daß in mittelalterlichen Schriften unter „Ablaß der Sünden" oft etwas ganz anderes als der eigentliche Ablaß zu verstehen ist.

2) Himmelsstraße 1484. Blatt 36a.

3) Th. Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters, untersucht mit Rücksicht auf Luther's Thesen. Leipzig 1897. S. 77. Brieger citirt die Ausgabe der Himmelsstraße vom Jahre 1510 im Auszuge bei

Digitized by Google

hergebrachten katholischen Ablaßlehre voraus. Aber kann man wohl annehmen, daß ein gelehrter Theologe, wie Propst Stephan von Landskron es war, einen so großen Irrthum sich habe zu Schulden kommen lassen? Von vornherein darf man diese Frage unbedenklich verneinen. Ich sagte mir denn auch, daß hier wohl ein Druckfehler vorliegen müsse. Glücklicher Weise verwahrt die Münchener Staatsbibliothek unter ihren handschriftlichen Schätzen eine Abschrift der „Himmelsstraße“ [1]). Auf Grund dieser Handschrift kann endlich nach mehr als vierhundert Jahren der alte Druckfehler berichtigt werden. Auf Blatt 76 der Handschrift lautet die betreffende Stelle: „Also verstehe auch in allen andern Dingen, die der Mensch lieb hat oder begert, fleucht oder furcht, thuet oder let, auch von dem Antlas, das so den der Mensch sucht, das er das mer thue darumb, das er nach seinem Tod schîr kom zu dem klarn Anschawn Gots und der heiligen Gothait und zu volkomener Lieb und Lob seiner Majestat, denn das er erledigt werd von der Pen der Weiczen.“

Die „Weize“ bedeutete im Mittelalter die Strafe der abgeschiedenen Seelen, sowohl die Höllen- als die Fegfeuerstrafe; meistens wurde dies Wort von der Strafe des Fegfeuers gebraucht, hie und da sogar in ausdrücklichem Gegensatze zur Hölle [2]).

Daß aber der Verfasser der „Himmelsstraße“ unter „Weize“ das Fegfeuer versteht, kann keinem Zweifel unterliegen. In dem neunten Kapitel hat Propst Stephan das viel ältere, von einem Karthäuser verfaßte „Büchlein von der Liebe Gottes“ benutzt [3]).

Hasak, Herbstblumen oder alte, ernste Wahrheiten. Regensburg 1885. S. 225. Da letztere Schrift zur Zeit, wo ich die vorliegende Miscelle verfaßt habe, auf der Münchener Staatsbibliothek ausgeliehen war, so kann ich nicht sagen, ob Hasak dem ungenauen Texte eine Erläuterung beigefügt hat.

1) Cod. germ. 788. Am Ende heißt es: „Das Büchlein ist geendet worden am Samstag vor der heiligen Dreifaltigkeit Anno 72.“ Dies Datum ist auf die Abschrift des Werkes zu beziehen, da Stephan die Himmelsstraße im Jahre 1465 verfaßt hat. Vgl. R. Duellius, Miscellanea. Lib. I. Aug. Vind. 1723. Praefatio. § XV.

2) Vgl. zahlreiche Belege bei Schmeller, Bayerisches Wörterbuch. München 1872—77. II, 1059 f.

3) Ein büchlin von der liebe gottes mit sampt dem spiegel des kranken und sterbenden Menschen. Augsburg, Anton Sorg 1483. In der Vorrede

Digitized by Google

In dem 16. und 17. Kapitel letzterer Schrift finden sich nicht nur dieselben Gedanken wie im 9. Kapitel der „Himmelsstraße", diese Gedanken sind auch in dieselbe Form gekleidet und mit denselben Beispielen erläutert; man vergleiche nur das Beispiel vom Vater, der aus Liebe zu seinen Kindern sich allerhand mühevollen Arbeiten unterzieht. Im 16. Kapitel schreibt nun aber der alte Karthäuser bezüglich der Meinung, „in welcher man Ablaß suchen soll":

„So ein Mensch sucht Antlaß bei einer Kirche, so soll er das endlich (d. h. in der Endabsicht) und mehr darum thun, daß er nach seinem Tode schier (d. h. bald) zu dem Lob und zu der vollkommenen Liebhabung Gottes, die da Gott dem Herrn erboten wird in dem Himmel, komme, denn daß er es darum thue, daß er nicht so sehr oder lang gepeinigt werde in der Weize. Und da ist zu merken, daß durch den Antlaß, der von dem Papst oder von den Bischöfen ordentlich und redlich gegeben wird und dessen sich ein Mensch ordentlich theilhaftig macht, abgeledigt werde einem Menschen ein Theil der Pein oder die ganze Pein, die er sollte leiden in der Weize um seine Sünden, die ihm hier in der Zeit sind vergeben und die er doch hier nicht gänzlich hat abgebüßet mit guten Werken. Dieweil aber eine Seele in der Weize ist, so wird sie gehindert von dem klaren Anschauen der heiligen Gottheit und von dem vollkommenen Lob und auch von der vollkommenen Liebe Gottes. Und darum soll ein Mensch durch den Antlaß endlich und mehr suchen das Lob und die Ehre Gottes, denn die Erledigung von der empfindlichen Pein der Weize. Aber man findet Menschen, die das Verdienen unsers lieben Herrn Jesu Christi und der Heiligen, aus dem Antlaß genommen wird, also brauchen und ziehen auf ihren eigenen Nutzen, daß sie der Ehre Gottes ganz vergessen. Unter denen sind merkliche, die da größlich wider Gott gesündigt haben, darnach ihre Sünden beichten und meinen, sie haben eine rechte Reue gehabt, und heben nun an, zu fürchten die leibliche Pein der Weize, die da größer ist, als das größte Leiden, das je

erklärt ein Ungenannter, Nicolaus von Dinkelsbühl († 1433), den er als Student in Wien gut gekannt, habe ein Vorwort zu dem Büchlein geschrieben. Dies Büchlein ist demnach viel älter als die „Himmelsstraße".

Digitized by Google

ein Märtyrer litt hier auf Erden, und darum laufen sie gen Rom oder senden zu dem Papst um Vergebung von Pein und von Schuld[1] . . . Es ist zu fürchten, daß solche Menschen werden absteigen in die ewige Pein der Hölle, die also türrend (d. h. thöricht) gedenken, wie sie ohne die zeitliche Pein der Weize möchten aufsteigen gen Himmel. Und es geschieht nicht darum, daß der Antlaß betrüglich oder nicht gerecht sei; er ist gerecht an sich selbst; aber es geschieht darum, daß sie das hochwürdige Verdienen unsers lieben Herrn und den Schatz der Christenheit, aus dem Antlaß genommen wird, also biegen und leiten in ihren eigenen Nutzen, daß sie der Ehre und des Lobes Gottes nicht gedenken, ja ganz vergessen . . . Die Menschen, die da hören predigen das Kreuz wider die Ungläubigen und hören, daß die Menschen, die da in eigener Person ausziehen wider die Ketzer, oder die nach ihrem Vermögen dahin senden, daß die werden ganz ledig gesagt von allen Schulden und von aller Pein, heben dann an zu beichten und ziehen aus oder senden dahin ihre Söldner, und so sie das endlich thun darum, daß sie mögen entrinnen der Pein der Fegung und daß ihnen da nichts geschehe, die suchen ihren eigenen Nutzen und suchen nicht die Ehre Gottes und haben Gott nicht lieb über alle Dinge." Diese Menschen handeln unweise. „Und darum durch den Antlaß, den also der Papst gibt, soll ein Mensch mehr suchen, daß er dadurch schneller und schier (bald) komme zu der vollkommenen Liebe Gottes, zu seinem Lobe und seiner Ehre, denn daß er dadurch entrinne der Pein des Fegfeuers, die er gar wohl verschuldet hat. Und so ein Mensch das also thut, so bekommt ihm davon viel mehr größerer Nutzen, denn er mag gedenken."

Es liegt demnach klar am Tage, daß unter der Pein der „Weize" nichts anderes zu verstehen ist, als die Pein des Feg-

1) Man beachte wohl diesen Ausdruck: „Vergebung von Pein und von Schuld." Da es sich um Leute handelt, die ihre Sünden bereits gebeichtet haben und nun noch vom Papste Vergebung von Pein und Schuld zu erlangen suchen, so kann hier, wie in so manchen anderen mittelalterlichen Schriften, unter dieser Formel nichts anderes als Erlaß der Sündenstrafen gemeint sein.

Digitized by Google

feuers. Von einem „argen Mißverstand des Ablasses" kann also bei Stephan von Landskrön keine Rede sein.

Wie erklärt sich aber das Vorhandensein des Wortes „Hölle" in den gedruckten Ausgaben? Zunächst kann man sagen, daß ein gewöhnlicher Druckfehler vorliegt. Daß derselbe Druckfehler in allen drei Ausgaben vorkommt, verschlägt nichts, da die zwei späteren Ausgaben bloß ein Abdruck der ersten Auflage sind. Man könnte indessen auch annehmen, daß der Veranstalter des ersten Druckes den gegen Ende des Mittelalters selten gewordenen Ausdruck „Weize" absichtlich durch „Hölle" ersetzt hat. Daß er dabei das Fegfeuer verstanden habe, ist kaum glaublich, obschon der Ausdruck „Hölle" hie und da auf das Fegfeuer angewandt wurde[1]). Wahrscheinlicher ist es, daß er die letzten Sätze in der oben angeführten Stelle nicht ausschließlich auf den Ablaß, sondern überhaupt auf alle anderen vorher erwähnten „Dinge" bezogen hat; und da unmittelbar vorher von der Vermeidung der Hölle die Rede gewesen, so konnte er meinen, daß es sich auch im letzten Satze um die Hölle handle. Auf diese Weise erklärt sich besser, warum in dem Satze: „Daß so den der Mensch sucht", das demonstrative Fürwort „den", das in der Handschrift richtig mit einem N geschrieben ist, in der gedruckten Ausgabe zwei N hat. Der Herausgeber hat wohl das Wörtchen „den" als Bindewort aufgefaßt, ebenso wie er das Wörtchen „das" nicht als eine Conjunction, sondern als ein demonstratives Fürwort betrachtet haben wird; als ob der Verfasser der „Himmelsstraße" hätte sagen wollen: „So denn der Mensch das (d. h. diese Dinge) sucht, daß er das thue u. s. w."

Wie dem auch sei, sicher ist, daß Stephan von Landskron unter Antlaß (Ablaß) nichts anderes als einen Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen verstanden hat. N. Paulus.

---

1) Vgl. Schmeller I, 1080: „Hölle = Unterwelt, also auch Purgatorium."

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

XXIV.

Thomas Bridgett;
Convertit, Redemptorist und Schriftsteller.

(1829—1899)

(Von Prälat Dr. A. Bellesheim.)

Am Freitag den 17. Februar 1899 entschlief im Hauptkloster der Väter von der Congregation des allerheiligsten Erlösers zu London ein Mann, welcher in mehr als einem Betracht unsere Beachtung beansprucht. Mag man auf seinen Werdegang im Schooße der anglikanischen Kirche blicken oder die Art seiner Conversion prüfen, welche er John Henry Newman's bezauberndem Worte verdankte, oder seine Thätigkeit als Ordensmann in der Veranstaltung von Missionen für die breiten Schichten der ärmeren Bevölkerung, von geistlichen Uebungen für den Clerus und der Bildung von Vereinen für die vom Unglauben bedrohten Massen der Arbeiter in Erwägung ziehen, so bietet seine Entwickelung und seine vielverzweigte Thätigkeit das Bild eines kraftvoll angelegten Geistes, welcher, einmal in den Dienst der Wahrheit in der katholischen Kirche getreten, unermüdlich seinen Weg gelaufen ist, bis er glücklich sein Ziel erreicht hat. Als theologischer Schriftsteller hat Bridgett sich mit unvergänglichem Ruhm bedeckt durch eine lange Reihe literarischer Arbeiten. Zwar wurden einige derselben auch in dieser Zeitschrift von mir zur Anzeige gebracht. Doch möchte es sich der Mühe lohnen, eine Gesammtskizze seiner literarischen Arbeiten zu entwerfen und in dieselbe neben seinen Büchern und Flugschriften, auch Artikel, welche von allgemein giltiger Bedeutung sind, einzubeziehen. Eine solche Skizze, wenngleich sie auf volle Bewältigung des Materials keinen Anspruch erheben kann, dürfte doch geeignet sein, die Aufmerksamkeit des Lesers einem Manne zuzuwenden, dessen Verlust alle katholischen Kreise Englands mit tiefer Trauer erfüllt hat.

Digitized by Google

Umfassende biographische Notizen über Bridgett sind zur Stunde nicht vorhanden. Aber die abgerissenen Mittheilungen, auf die man heute sich stützen kann, besitzen den Werth *authentischen Materials*, welches aus der Feder des Verblichenen stammt und im Londoner Tablet als eine Art Nekrolog an's Licht getreten ist[1]). Um diesen körnigen Mittheilungen ihren Werth nicht zu benehmen, sollen dieselben im Folgenden möglichst wortgetreu in Uebersetzung dargeboten werden. Sie stammen aus dem Jahre 1886 und wurden durch Bridgett aus zwei Gründen zu Papier gebracht. In der Congregation des allerheiligsten Erlösers besteht die löbliche Sitte, im Interesse der Geschichte der Genossenschaft über jedes verstorbene Mitglied eine den Annalen einzureihende Lebensbeschreibung zu verfassen. Seinen künftigen Biographen wollte Bridgett durch Zusammenstellung objectiver Thatsachen einen Dienst erweisen und die Arbeit erleichtern. Der zweite Beweggrund, der Bridgett leitete, war rein persönlicher Art. Diese Gelegenheit wollte er benützen, „um das Andenken an meine Sünden und Thorheiten und die Erweise der Barmherzigkeit Gottes wachzurufen. Diese Reflexionen werde ich zwar anstellen im Fortgange meines Berichtes, aber nicht niederschreiben"[2]).

Bridgett erblickte das Licht der Welt zu *Derby*[3]), wo sein Vater eine Seidenfabrik besaß, am 20. Januar 1829. Mit Befriedigung meldet er, daß seine Eltern die christlichen Vornamen Joseph und Maria trugen. Seine beiden älteren Brüder wurden ebenfalls katholisch. Dazu kamen drei jüngere Brüder und seine Schwester Maria, die ihn heute allein noch überlebt, nachdem sein Bruder Ronald, der zeitweilig britischer Consul in Buenos Ayres war, am 16. Februar 1899 heimgegangen ist. In den ersten Jahren Bridgett's stand das Gesetz der Emancipation vom 13. April 1829 noch auf dem Papier, im Leben kannte man es kaum. Ueber Derby, im Bereiche der mittleren Grafschaften Englands, lagerte noch tiefes *anglikanisches Dunkel*.

1) Tablet 93 (1899) 283–285.

2) Tablet 93 (1899) 283.

3) Daniel, Kleines Handbuch der Geographie. 5. Aufl. Leipzig 1892. S. 709: Derby, Industrie in Seide und Porzellan.

Digitized by Google

In der Geschichte seiner Kindheit fortfahrend, schreibt Bridgett: „Als Kind wurde ich ebenso wenig getauft wie meine Brüder. Mein Vater war in der Secte der Baptisten erzogen worden, und wenngleich er, so viel ich weiß, ihr niemals folgte, bewahrte er doch einige ihrer negativen Anschauungen. Meine Mutter war im Bekenntniß der Unitarier aufgewachsen. Wenngleich sie deren Kapellen zu meines Vaters Lebzeiten nicht besuchte, so kam sie doch mit ihm überein in der Leugnung der Nothwendigkeit der Kindertaufe“ [1]). Nach dem Hinscheiden des Großvaters, der als Seidenfabrikant zu bedeutendem Vermögen gelangt war, bezogen die Eltern dessen Haus und besuchten von da an den Gottesdienst in der anglikanischen Staatskirche in Derby. Bridgett's früheste religiöse Erinnerungen bewegen sich im Bereiche der Staatskirche. Im Jahre 1839 bezog er eine Schule in Nottinghamshire, welche ein Schweizer nach dem System Pestalozzi's leitete [2]). Dieses System nennt er „eine Täuschung und eine Schlinge, eines jener Systeme, durch welches Ausländer den Engländern Sand in die Augen streuen“. Es wurde hier ein Eklekticismus getrieben, der alle Religion zu vernichten geeignet schien. Denn „der Vorsteher war Rationalist, und wenn wir ihm Fragen über Religion vorlegten, dann ertheilte er keine positive Antwort. Ich spreizte mich mit der Thatsache, die Taufe nicht empfangen zu haben, um mich so vor anderen hervorzuthun, und vertheidigte auch diesen Nichtempfang. Als andere Knaben mir die Worte des Heilandes ‚Wer nicht wiedergeboren wird‘ entgegenhielten, wandten wir uns an den Vorsteher, welcher erwiederte: ‚Ueber diese Dinge sind die Leute verschiedener Ansicht; nachdem Sie älter geworden, können Sie selbst entscheiden.‘ Ich erinnere mich nicht, daß ich während des Besuches dieser Schule auch nur einen guten Gedanken hatte und habe nie ein Gebet verrichtet, welches diesen Namen verdient hätte“ [3]).

1) Tablet 283.

2) Ueber Pestalozzi vgl. den Artikel von H. Kellner in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon 9² (1895) 1827, sowie: Bibliothek der katholischen Pädagogik. Bd. 4: Johann Michael Sailer's pädagogisches Erstlingswerk, herausgegeben von L. Kellner. Freiburg 1891. S. 70.

3) Tablet 283.

Digitized by Google

Eines der bedeutungsvollsten Jahre, in welche sein Schulbesuch fiel, war für Bridgett 1843. Jetzt wurde der vierzehnjährige Knabe dem Bereiche des Heidenthums entrückt und dem Einfluß der Taufgnade unterstellt. Seine Eltern überwiesen ihn der Schule zu Tunbridge in der Grafschaft Kent. Hier wehte der strenge Geist der Staatskirche. „Der Vorsteher Dr. Weldon," schreibt Bridgett, „war ein würdiger Mann, welchem ich viel verdanke. Er bemühte sich, seine Schule nach dem in Rugby unter Dr. Arnold herrschenden System zu leiten[1]. Aber wie alle protestantischen Systeme war auch dieses ohnmächtig zur Erreichung eines wirklichen moralischen Gutes." Die von Bridgett gegebene Schilderung der sittlichen Lage der Schule ist sehr betrübend. Die Treue, welche der noch ungetaufte Bridgett in der Mitwirkung mit der ihm dargebotenen Heilsgnade an den Tag legte, muß angesichts der Zaubermacht des verderblichen Beispiels, welches er stündlich vor Augen hatte, unsere Bewunderung erregen. „Dennoch," so fährt er fort, „übte der Vorsteher in etwa einen guten Einfluß aus, denn während des Besuches dieser Schule empfand ich zum ersten Mal religiöse Eindrücke und kam dazu, an Gott und an meine Seele zu denken. Eines Tages begab ich mich zu ihm und sagte ihm, ich sei noch nicht getauft und wünschte die Taufe zu empfangen. Er ertheilte mir Unterricht und gab mir Muße zur Vorbereitung. Es war eine sonderbare Vorbereitung." Bridgett las Tomline's Abhandlung über die 39 Artikel der anglikanischen Kirche, wurde stutzig beim Artikel über Prädestination und überdachte wiederholt die Verse, welche Milton mit Bezug auf diesen Punkt Gott in den Mund legt, „der ihn (Gott) sprechend einführt nach Art eines Theologen auf der Synode von Dortrecht". Glücklich überwand Bridgett seine Bedenken und empfing in Gegenwart seiner Eltern die hl. Taufe, wobei Dr. Weldon und seine Gemahlin Gevatter standen. Von da an dachte und lebte er wie ein strenger Anglikaner und bewies an religiösen Fragen ein steigendes Interesse.

1) Ueber Thomas Arnold (1795—1842) vgl. meinen Artikel Tractarianismus im Kirchenlexikon Bd. 11 (1899) 1920, sowie Dictionary of National Biography 2 (London 1885) 113.

Digitized by Google

Im Jahre 1846 begab er sich auf Reisen in's Ausland, während deren eine Bemerkung seines Vaters ihm in das Gedächtniß trat: „Die Katholiken legen weit mehr Werth auf Jesus Christus als wir“ [1]).

Das 1848 erfolgte Hinscheiden seines Vaters brachte eine tiefe Veränderung für Bridgett mit sich. Das Geschäft desselben war zurückgegangen, doch standen der Mutter noch Mittel genug zur Verfügung, um ihren Sohn Thomas der Universität Cambridge zu weiterer Ausbildung zu übergeben. Im October 1847 bezog Bridgett die Hochschule mit der Absicht, sich dem geistlichen Stande zu widmen und wurde im Laufe der Zeit Fellow im St. John's-College, welches durch Lady Margaret, Herzogin von Richmond und Derby, und Mutter Heinrichs VII. (1485—1509) geplant und begonnen, dann aber nach ihrem Hintritt durch ihren Seelenführer, den seligen Cardinal und Bischof von Rochester, John Fisher, 1516 vollendet wurde. In diesem bedeutenden College lebten als Fellows Thomas Watson, der letzte katholische Bischof von Lincoln, und Sir John Cheke, der berühmte Gräkologe. Hier studirte William Cecil, der nachmalige verschmitzte Staatsminister der Königin Elisabeth, den man als die eigentliche Seele ihrer Kirchenpolitik und als geschworenen Feind der katholischen Kirche bezeichnen muß. Hier hat auch William Laud, der Vater des Anglo-Katholicismus im 16. Jahrhundert, der nachmalige unglückliche Primas von Canterbury, den Studien obgelegen. Auch Bridgett ist zur Würde eines Fellow in diesem College emporgestiegen, wo die Pflege der Studien des klassischen Alterthums bis heute eine hervorragende Stelle stets eingenommen hat. Innerhalb der altersgrauen Mauern dieser Anstalt schien noch der Geist des Blutzeugen John Fisher umzugehen. Stets hat Bridgett für diesen zweiten Begründer der Anstalt eine innige Pietät empfunden. Im Laufe der Zeit sollte er dessen ausgezeichneter Biograph werden. Liegt etwa Verwegenheit in der Annahme, daß dieser große Bischof, welchem Leo XIII. gebührender Weise die Ehren der Seligen zuerkannt hat, dem Fellow Bridgett die Gnade der Heimkehr zur

1) Tablet 283.

Digitized by Google

wahren Kirche durch seine Fürbitte am weißen Throne des Lammes erwirkt hat?

Auch die Hochschule von Cambridge wurde von den Wellen des Streites zwischen Hochkirchlichen und Niederkirchlichen damals berührt, der in erster Linie in Oxford zum Austrag gebracht wurde. „Ich las," schreibt Bridgett, „alle möglichen Bücher und war ziemlich verwirrt. Newman's gedruckte Predigten [1]) machten einen tiefen Eindruck auf mich, in noch höherem Grade die Anreden Manning's [2]), wenngleich sie nichts aufklärten" [3]). Zufällig, wenn man so reden darf, stieß Bridgett eines Tages auf Kenelm Digby's großes Werk „Die Zeitalter des Glaubens", welches auch heute noch wegen seines apologetischen Werthes höchst beachtenswerth ist und in unseren Tagen eine verdienstvolle zeitgemäße Uebertragung in unsere Muttersprache empfangen hat [4]). „Von diesem Tage an," bemerkt Bridgett, „war mein Herz mit der Kirche der Heiligen. Ich haßte die isolirte, insulare Stellung der anglikanischen Kirche, ich empfand sie als wesenlosen Schemen." Im dritten Studienjahre war seine religiöse Entwickelung dahin gediehen, daß sich in ihm die Ueberzeugung befestigt, er könne nicht „in Uebereinstimmung mit seinem Gewissen den Suprematseid mit seiner Ableugnung der höchsten geistlichen Gewalt des Papstes leisten" [5]). In den Ferien las er Newman's Rede über den Glauben, welche der große Oratorianer in seinen eben veröffentlichten „Discourses to mixed Congregations" mitgetheilt hatte, und wurde tief ergriffen durch die Erklärung, der Glaube „sei eine uneingeschränkte Hingabe der Seele an eine lebendige, als göttlich anerkannte Autorität und keine Beschäftigung mit Urkunden,

---

1) Eine kurze Charakteristik derselben enthält der eben angeführte Artikel: Tractarianismus.

2) Ueber Manning's Predigten vgl. meine Schrift: Henry Edward Manning. Mainz 1892. S. 33—37.

3) Tablet 283.

4) Katholisches Leben im Mittelalter. Ein Auszug aus Kenelm Henry Digby's ‚Mores catholici or Ages of Faith'. Von Andreas Kobler S. J. 4 Bde. Innsbruck 1887.

5) Tablet 283.

Digitized by Google

die vom Zweifel über deren richtige Dolmetschung begleitet ist. Von den schriftstellerischen Werken des Meisters zu dessen Person und dem Genuß seines gesprochenen Wortes fortschreitend, trat Bridgett in den Zauberkreis, den Newman damals in der kleinen Kapelle seines Ordenshauses in King William Street zu London, am Themsestrand, allsonntäglich zu beschreiben verstand. Er hörte dessen Vorträge über die „Schwierigkeiten, welche die Anglikaner empfinden“ [1]). Meines Erachtens gehören die „Difficulties felt by Anglicans“ nicht zu den bedeutendsten Arbeiten des Cardinals. Die hier beleuchteten Schwierigkeiten kommen uns heute kleinlich, um nicht zu sagen unbegreiflich vor. Damals lagerten sie aber wie tiefes Dunkel über weiten Kreisen von Anglikanern, zur Lichtung dieser Nacht hat Newman durch seine Difficulties erfolgreich mitgewirkt.

Ein Strahl göttlicher Gnade erreichte auch Bridgett's Herz, der sich zum Oratorium vom hl. Philipp Neri begab und hier durch den heute noch lebenden P. Stanton in die katholische Kirche aufgenommen wurde. Nach Vollziehung der heiligen Ceremonie, welche mit bedingungsweiser Wiederholung der Taufe verbunden war, kam es, wie Bridgett schreibt, ihm vor, als müsse er den Leuten sagen: „Jetzt bin ich nicht mehr Mitglied eurer beschränkten anglikanischen Religion. Ich gehöre zur Kirche der Apostel, der Kirchenväter und der Heiligen. St. Franziskus und St. Dominikus würden mich nicht verleugnen, und wenn ich überseeische Länder besuche, werde ich in der Christenheit kein Fremdling sein“ [2]). Dann fährt Bridgett fort: „Ich mache durchaus nicht den Versuch, irgendwie einen genauen Bericht über mein inneres Leben zu schreiben. Ueber die Geschichte meiner Conversion bemerke ich nur, daß der Hauptgedanke, welcher zu meiner Heimkehr zur Kirche führte, in meiner Schrift Ritual of the New Testament im Kapitel über die wirkliche Gegenwart Christi entwickelt worden ist. Er lautet dahin: Gibt es einen lebendigen Gott, wie ihn

1) Vgl. darüber meinen Artikel Newman im Kirchenlexikon 2. Auflage 9 (1895) S. 219.

2) Tablet 283.

Digitized by Google

die Bibel uns beschreibt, dann ist die katholische Kirche Gottes Wohnstätte und Gottes Organ auf Erden. Oder umgekehrt: Wird die katholische Kirche verworfen, dann muß a fortiori die Bibel abgelehnt werden. In zwei Fragen stimmen beide nach meiner Ueberzeugung überein: in ihrer Auffassung über Gott, den lebendigen Gott, und zweitens in ihren Anschauungen über das Leben des Menschen — die ascetische Betrachtung desselben, wenn ich so reden darf" [1]).

„Gott," so fährt Bridgett in der Erläuterung seiner damaligen Gedanken fort, „ist ein lebendiger Gott, keine Theorie oder eine abstracte erste Ursache oder Gesetz oder Ordnung, sondern vielmehr ein Gott, der seinen Willen kundgemacht. Sein Wille ist das Gesetz des Lebens und der Mensch ist verbunden, seinen Willen abzutödten, um Gottes Willen zu erfüllen. Oft las ich die Nachfolge Christi und den geistlichen Kampf. Ich war überzeugt, daß beide den nämlichen Standpunkt behaupteten, wie das Neue Testament. Ich war auch überzeugt, daß diese Uebereinstimmung bei dem Protestantismus, dem englischen Zeitungswesen und dem englischen Volke in seiner Allgemeinheit nicht zutreffe" [2]). Am 12. Juni 1850, als Manning noch heftige innere Kämpfe zu bestehen hatte, empfing Bridgett die Taufe als Katholik. Zweiundzwanzigjährig begann er, die Bedeutung des menschlichen Lebens mit einem Ernst zu überdenken, der ihn nicht etwa bloß in die Reihen der Priester, sondern sofort in das höhere Leben eines Ordensmannes einführte. „Zur katholischen Kirche heimgekehrt," bemerkt Bridgett, „empfand ich sofort, ich könne das Ziel meines Lebens in höchst directer und wirksamer Weise durch den Eintritt in einen geistlichen Orden erreichen" [3]). Auf Anrathen des P. Stanton unterzog er sich geistlichen Uebungen bei den Redemptoristen zu Hanley Castle und schloß sich darauf den Söhnen des hl. Alphonsus an. Das Noviziat machte er zu St. Trond in Belgien durch, während er sich den theologischen Studien im Ordenshause zu Wittem in holländisch Limburg fünf Jahre lang widmete. Nachdem er hier am 4. August 1856 durch den in seiner

1) Tablet 284. — 2) Tablet 284. — 3) Tablet 284.

Digitized by Google

Heimath Aachen lebenden Bischof Laurent[1]) die heilige Priesterweihe empfangen, kehrte er in das Ordenshaus nach London zurück und hat dann dreiundvierzig Jahre als Redemptorist ein Leben voll von schweren Arbeiten und glänzenden Erfolgen in England durchgemacht. Allerdings waren seiner Thätigkeit als Missionär engere Schranken gezogen, als derjenigen seiner Mitbrüder. Diese Erscheinung wird durch die Thatsache erklärt, daß ihm das Haus zu Clapham (Süd-London) fast immer als Residenz angewiesen war, mit dem die Leitung einer Pfarrei sich verband, in welchem der Charakter einer Missionsanstalt zurückgedrängt erschien. Dazu kam, daß Bridgett's Verwaltungstalent in Verbindung mit seinen theologischen Kenntnissen durchweg seine Berufung als Rector in den verschiedensten Niederlassungen des Ordens herbeiführte. Endlich war er ein stets gern begehrter Leiter von geistlichen Uebungen für die Weltgeistlichkeit und Ordensleute beiderlei Geschlechts. Schon vor Jahren begann seine Gesundheit zu wanken und stellte sich der Uebernahme beschwerlicher Missionsarbeiten hemmend entgegen.

Dennoch darf Bridgett's Thätigkeit als Missionär keineswegs gering angeschlagen werden. An verschiedenen Orten von England und Irland ertheilte er achtzig Missionen und 140 geistliche Uebungen. Ein besonders glänzendes Denkmal hat er sich als Rector des Hauses in Limerick (Irland) durch die Errichtung einer fünftausend Mann zählenden Congregation erworben.

Als Prediger genoß Bridgett einen bedeutenden Ruf. Unentwegt hielt er an dem Grundsatze fest, sämmtliche Predigten, auch solche, die bei den gewöhnlichsten Gelegenheiten von ihm gehalten wurden, aufzuschreiben. Diese Anreden bilden heute handschriftlich nicht weniger als zwanzig Bände. Von diesen sind nur wenige im Drucke veröffentlicht worden, denn dazu bedurfte es bei ihm stets eines besondern Grundes. Die geistlichen Uebungen, die er den Mitgliedern der Bruderschaft von der heiligen Familie gehalten, wurden zweimal in Druck gegeben und fanden reichlichen

1) Laurent glänzt in der Kirchengeschichte unserer Zeit als einer der bedeutendsten Bischöfe. Vgl. Leben und Briefe von Johannes Theodor Laurent, Titularbischof von Chersones ꝛc. Von Karl Möller. 3 Bde. Trier 1887.

Digitized by Google

Absatz. Eine Predigt, die er in dem kirchengeschichtlich merkwürdigen, durch die Munificenz des Lord Dunraven wiederhergestellten Gotteshause von Adare im Südwesten von Irland hielt, wurde ebenfalls gedruckt. Dazu kommen die beiden tiefempfundenen Leichenreden auf Pius IX. im Dome von Nottingham und auf Bridgett's alten Freund Sir John Lambert in Salisbury.

Zwei Anreden desselben sind mit einer der denkwürdigsten Thatsachen in der modernen Geschichte der katholischen Kirche in England verknüpft. Als der Episcopat, auf die Ueberlieferungen der katholischen Vorzeit zurückgreifend, die Kirche des Inselreiches der ὑπεραγία θεοτόκος und dem Apostelfürsten Petrus feierlich widmete, hatte Bridgett die Ehre, vor sämmtlichen Bischöfen und einer die weiten Hallen der Kirche der Oratorianer füllenden Volksmenge am 29. Juni 1893 die Festpredigt zu halten[1]). Von einer andern Seite beleuchtete er den nämlichen Gegenstand am 2. Juli 1893 im Dome zu Southwark (Süd-London)[2]).

Ein Werk der Dankbarkeit und der Liebe bildete für ihn am Abend seines Lebens der Gruß des Willkommens, welchen er den im Monat Juli 1897 in London angesiedelten Redemptoristinnen widmete. Die damals von ihm gehaltene Ansprache entfaltete sich zu einer vollständigen Abhandlung über das geistliche Leben und den besondern Beruf des weiblichen Zweiges seiner Congregation. Allbereits von todbringendem Siechthum erfaßt, raffte er noch einmal seine ganze Kraft zusammen, um in herzlicher Ansprache von der Marien-Pfarre in Clapham, die seinem begeisterten Wort so viele Jahre lang gelauscht, feierlich Abschied zu nehmen[3]).

Aber noch weiter bekannt, als durch seine pastorale Thätigkeit, ist Bridgett durch seine Leistungen als theologischer Schriftsteller. In dieser Hinsicht hat er sich um das katholische England unvergeßliche Dienste erworben. Im Bereiche der Geschichte der sog. Reformation besaß er derart ungewöhnlich umfassende

1) England for Our Lady.

2) Honour to Our Lady. Beide Predigten im Druck bei Burns und Oates. London 1893.

3) Tablet 93 (1899) 324.

Digitized by Google

und gründliche Kenntnisse, daß wenige Gelehrte ihn nach dieser Richtung überflügelt haben. Was ihn sowohl im Streben nach der Auffindung und Ergreifung der wahren Religion, wie bei allen wissenschaftlichen Untersuchungen auszeichnete und leitete, war seine „wundervolle Aufrichtigkeit und Liebe zur Wahrheit". Wenngleich in erster Linie Controversist, glänzt Bridgett zugleich als eine durchaus friedliche Natur, welche religiösen Streitigkeiten jeglicher Art sich abhold erwies. Wenn er gegen Männer, wie Mr. Gladstone, der neben seinen politischen Beschäftigungen als Minister oder Parlamentarier dann und wann mit sehr ungenügenden theologischen und geschichtlichen Waffen in die Arena hinabstieg, in wissenschaftlichen Arbeiten sich erhob, dann geschah es stets in den feinsten Formen und in der denkbar edelsten Absicht: Vertheidigung der religiösen Wahrheit und ihrer gottbestellten Hüterin, der katholischen Kirche. Nur ein einziger Historiker hat den traurigen Muth gehabt, gegen Bridgett die Anklage einer suppressio veri zu schleudern, aber gerade dieser Ankläger muß stillschweigend in den Augen aller Freunde der Wahrheit für Bridgett, nicht gegen ihn zeugen. Es ist James Anthony Froude, dessen oberflächlicher und tendenziöser Geschichtschreibung jüngst ein nichtkatholischer Gelehrter den coup de grâce versetzt hat[1]). Sämmtliche Arbeiten Bridgett's, mögen sie dem Gebiet der Geschichte oder der Dogmatik angehören, zeichnen sich aus durch ernstes, ruhiges Urtheil, durch umfassende und zuverlässige Angaben der Literatur, die er regelmäßig mit Bienenfleiß im Britischen Museum zu London zusammenstellte, endlich durch eine sehr edle Darstellung. Nicht selten erinnert seine Prosa den Leser an den Umstand, daß der Verfasser auch mit poetischer Ader begabt war, welche ihn in gesunden und namentlich in kranken Tagen zu tiefempfundenen Leistungen in gebundener Sprache begeistert hat. Hier möge ein Verzeichniß der wissenschaftlichen Arbeiten Bridgett's sammt kurzer Begutachtung derselben folgen.

---

1) Im Septemberheft des Nineteenth Century 1898 schrieb Frederick Harrison über Froude: „Jetzt müssen wir ihn als Historiker betrachten; es ist einzuräumen, daß er kaum mehr als ein Charlatan war."

Digitized by Google

1. „Das Rituale des Neuen Teſtaments[1]). Beleuchtung der Principien und des Urſprungs des katholiſchen Rituals“[2]). Das letztere iſt der treue Spiegel der Thatſachen und Lehren, welche in den heiligen Schriften des Neuen Teſtaments enthalten ſind. Iſt die Bibel Gottes Wort, dann empfängt die katholiſche Kirche namentlich da, wo es ſich um die im Ritus verkörperte Tugend der Gottesverehrung handelt, durch die Bibel ihre mächtigſte Unterſtützung.

2. „Unſerer lieben Frau Mitgift.“ Dieſes mit ſeltenen dogmatiſchen, ſowie kirchen- und culturgeſchichtlichen Notizen angefüllte und ſorgfältig gearbeitete Werk liefert eine Darlegung der Mariologie, nebſt Geſchichte des Mariencultus im vorreformatoriſchen katholiſchen England, und darf zu Specialſchriften ähnlicher Art als Muſter aufgeſtellt werden[3]).

3. „Die Disciplin der Kirche mit Bezug auf den Genuß des Trinkens.“ Der Verfaſſer unterſucht „die Grundſätze und die Uebung der Kirche mit Bezug auf den Gebrauch, Mißbrauch und Unterdrückung alkoholiſcher Getränke namentlich in England, Irland und Schottland vom 6. bis 16. Jahrhundert“[4]). Die Schrift bewegt ſich in dem bekannten Gedankenkreis des hochſeligen Cardinals Manning, der nicht müde wurde, das im Vereinigten Königreich wüthende Laſter der Trunkenheit zu bekämpfen. Insbeſondere anſprechend ſind Bridgett's fleißige Zuſammenſtellungen aus den Gebieten des bürgerlichen und des canoniſchen Rechts, ſowie aus dem

1) In der erſten Auflage unter dem Titel In Spirit and in Truth erſchienen.

2) Ritual of the New Testament. An Essay on the Principles and Origin of catholic Ritual. Third Edition. London, Burns and Oates.

3) Our Lady's Dowry; How England gained that Title. Third Edition. London 1890. Vgl. über die erſte Ausgabe meinen Artikel in den Hiſtor.-Pol. Blättern 77 (1876) 839—858. Deutſche Ueberſetzung von H. Thom. Paderborn 1895, und deren Beſprechung im Katholik 1896. I, 92.

4) The Discipline of Drink. An historical Inquiry into the Principles and Practice of the catholic Church regarding the Use, Abuse and Disuse of alcoholic Liquors. With an introductory Letter by H. E. Cardinal Manning. London 1876.

Digitized by Google

Bereiche der mittelalterlichen Bußdisciplin der englischen Kirche hinsichtlich des Genusses geistiger Getränke. Zeitgenössische Philanthropen, Staatsmänner und Theologen, welche die Trunksucht bekämpfen, finden hier eine feste geschichtliche Grundlage, auf welcher sie fußen können.

4. „Reden über die sieben Sacramente. Von Thomas Watson, letztem katholischen Bischof von Lincoln“ [1]). Die Herausgabe dieser Reden war für Bridgett vor allen Dingen ein Act der Pietät. Watson gehörte als Vorsteher dem St. Johannes-Colleg zu Cambridge an, in welchem Bridgett seine Bildung empfangen, wurde Domdechant in Durham und 1556 letzter Bischof von Lincoln. Einer der angesehensten Prediger in den Reihen der katholischen Geistlichkeit, wurde er am 26. Juli 1559 durch Königin Elisabeth seines Bisthums entsetzt und 1560 bis zu seinem 1584 erfolgten Tode theils im Tower zu London, theils im Gefängniß zu Wisbech bei Ely eingekerkert. Den Reden hat Bridgett verständnißvoll eine gehaltreiche Lebensskizze des Bischofs vorausgesandt, welche für die Kenntniß der englischen Kirchengeschichte, insbesondere für die Geschichte der Predigt von bleibendem Werthe ist.

5. Als eine sehr angesehene Leistung ist Bridgett's zweibändige „Geschichte der heiligen Eucharistie in Großbritannien“ zu bezeichnen, welche im ersten Bande den Glauben an dieses Geheimniß bei den Bretonen, Picten, Scoten und Angelsachsen, im zweiten bei den Anglo-Normannen und den späteren Engländern und Schotten darlegt. In erster Linie auf Grund der Quellen das dogmatische Material behandelnd, welches tiefe Schatten auf die vom Calvinismus getragene Theologie der Anglikaner wirft, beschreibt Bridgett auch den Einfluß der katholischen Lehre von der hl. Eucharistie im feierlichen Gottesdienst der Kirche. Die eucharistische Liturgie im engern und weitern Sinne des Wortes, Kirchen,

1) Sermons on the Sacraments. By Thomas Watson, Master of St. John's College, Cambridge, Dean of Durham and the last catholic Bishop of Lincoln. First printed in 1558 and now reprinted in modern Spelling. London 1876. Vgl. meine Besprechung in den Histor.-Pol. Blättern 80 (1877) 863—877.

Digitized by Google

Altäre, Gebetsformulare, insbesondere die Bemühungen der Bischöfe, dem Volke das Verständniß der hl. Messe und ihrer tiefsinnigen Ceremonien zu erschließen, hat Bridgett mit einer so erschöpfenden Ausführlichkeit behandelt, wie kein anderer englischer Landsmann unserer Tage [1]).

6. Eine höchst willkommene Beigabe zu der vom Oratorianer Knox veranstalteten Sammlung der Briefe des Cardinals William Allen [2]) veröffentlichte Bridgett 1886 durch Allen's gediegene Abhandlung über die katholische Lehre vom Fegfeuer [3]).

7. Die in der ganzen Kirche freudig begrüßte Seligsprechung der englischen Blutzeugen des 16. Jahrhunderts, in deren langer Reihe der Cardinal John Fisher und der Lordkanzler Sir Thomas More den ersten Rang behaupten, veranlaßte Bridgett, deren Leben wissenschaftlich zu beschreiben. Diese beiden Werke bezeichnen den Höhepunkt der literarischen Thätigkeit Bridgett's. Sie sind das Ergebniß reichhaltiger Untersuchungen, verbreiten über viele dunkle Punkte neues Licht und dürfen als abschließende Leistungen bezeichnet werden. In diesem Punkte stimmt die anglikanische Wissenschaft uns völlig bei. Fisher's Biographie erschien 1888 [4]) und wurde alsbald als werthvolle Leistung bezeichnet, insbesondere wegen der fleißigen Benützung der State Papers König Heinrichs VIII., welche unter Gairdner's unermüdlicher Leitung heute bis 1541 fortgeschritten sind. Belehrend ist besonders das Kapitel „Prediger und Schriftsteller", nebst der Darlegung der Beziehungen Fisher's zu Erasmus, aus dessen Feder der

1) History of the Holy Eucharist in England. 2 vols. London 1881. Ausführlich von mir besprochen im Katholik 1881. I, 582—592.

2) Vgl. meine Schrift: Wilhelm Cardinal Allen und die englischen Seminare auf dem Festlande. Mainz 1885.

3) Souls departed. Being a Defence of the catholic Church's Doctrine touching Purgatory. By Card. Allen, New Edition by T. E. Bridgett. London 1886. Vgl. meine Besprechung in der Literar. Rundschau 1887, Sp. 24.

4) Life of Blessed John Fisher, Bishop of Rochester, Cardinal of the holy Roman Church and Martyr under Henry VIII. London 1888. Second edit. London 1890. Die erste Auflage habe ich im Literar. Handweiser Nr. 456, die zweite in Nr. 522 besprochen.

Digitized by Google

Cardinal-Blutzeuge das Lob empfängt: Quo non alius in ea gente vel eruditior vir, vel praesul sanctior. Aus Anlaß dieſes Werkes entſpann ſich zwiſchen Bridgett und dem Miniſterpräſidenten Gladſtone eine lebhafte literariſche Fehde, welche zwei Fragen betraf: Hat Biſchof Fiſher den Suprematseid geleiſtet? Darf die in Nikolaus Sander's Werk ‚De origine schismatis anglicani' gegebene Mittheilung als ächt angeſehen werden? Beide ſind zu verneinen auf Grund reichen geſchichtlichen Materials, welches ich früher in dieſer Zeitſchrift genau zu verzeichnen mich bemühte [1]).

8. Im Anſchluß an die Biographie Fiſher's behandelte Bridgett nach den nämlichen Grundſätzen und mit derſelben wiſſenſchaftlichen Akribie das Leben des ſeligen Thomas More, welches heute ebenfalls in zweiter Auflage vorliegt [2]). Des Biographen Aufgabe war hier weit ſchwieriger, als beim ſeligen Fiſher. Es galt die ſorgfältige Prüfung und Benützung von zahlreichen gedruckten und handſchriftlichen Biographien des edlen Lordkanzlers, es galt die Würdigung der literariſchen Arbeiten More's, es galt die Verwerthung der verſchiedenen Abtheilungen der State Papers, der Domestic, der Foreign und der Venetian, um ein treues Bild vom Chriſten, Diplomaten, Richter und Humaniſten zu zeichnen. Nach all dieſen Richtungen hat Bridgett Großes geleiſtet. An den langen Auszügen aus More's Werken in engliſcher Sprache kann nur derjenige Anſtoß nehmen, welcher nicht bedenkt, daß dieſe für das große Publikum ein mit ſieben Siegeln verſchloſſenes Buch ſind. Nur mit Wehmuth kann man heute der Worte gedenken, welche S. XII der Vorrede enthält: „Wird im Laufe der nächſten Jahre eine vollſtändige und ſorgfältige Ausgabe aller Werke More's in lateiniſcher und engliſcher Sprache nicht an's Licht geſtellt, dann trifft die engliſchen Katholiken gerechter Tadel." Bis zur Stunde verlautet von der Inangriffnahme oder Ausführung dieſes Unter-

1) Katholik 1890. II, 71—88.

2) Life and Writings of Sir Thomas More, Lord Chancellor of England and Martyr under Henry VIII. London 1891. Vgl. meine Beſprechung im Literar. Handweiſer Nr. 525.

Digitized by Google

nehmens keine Silbe. Das schon seit Jahren sich dahinziehende Siechthum hat es P. Bridgett unmöglich gemacht, der Ausführung des großen und mit bedeutenden Geldopfern verbundenen Planes nahezutreten. Vielleicht wird diesem Unternehmen dasselbe Schicksal bereitet werden, wie der von Bridgett begründeten Forderung einer Gesammtausgabe sämmtlicher gedruckten und handschriftlichen Werke des großen Cardinals Wiseman. Der Kern und Stern der ausgezeichneten More-Biographie des P. Bridgett liegt in der Würdigung seines Humanismus, seiner Kirchenpolitik und Theologie. Die Utopia, ein social-politischer Roman, beschäftigt bis heute die Vertreter der Moralphilosophie und der Geschichtschreibung der Philosophie. Aber nur ein tüchtig geschulter Theologe, wie Bridgett, befand sich in der Lage, die ascetischen und theologischen Arbeiten More's eingehend und richtig zu beurtheilen. Insbesondere ist hervorzuheben, daß es ihm gelungen, die manchmal befremdlich klingenden Aeußerungen More's über die Vollgewalt des apostolischen Stuhles auf ihre richtige Bedeutung zurückzuführen. Wenn Mr. Gairdner, der gelehrte Herausgeber des Calendar of Letters and Papers of King Henry VIII., sich die Bemerkung gestattet hat, die vom Papst vollzogene Canonisation einer Person entziehe dieselbe der geschichtlichen Kritik, dann hat Bridgett die Wahrheit des Satzes erwiesen, daß More's Rechtgläubigkeit in diesem Punkte die strengste Probe besteht. Denn während die Lehre vom Primat damals im Bewußtsein der englischen Katholiken in den Hintergrund trat — offenbar eine Folge der Irrlehren Wiclif's —, besitzt sie in More einen sehr kräftigen Zeugen. Nach ihm ist „der wahre Glaube ohne Irrthum beim apostolischen Stuhl, der Mutter aller Kirchen, der Kirche Roms, bewahrt worden" (105).

Neben den Lehren der Kirche kommen aber auch Cultur- und Sprachgeschichte hier in Betracht. Zahlreich sind die feinsinnigen, bald ernsten bald schalkhaften Bemerkungen More's über die einzelnen Stände und die verschiedenen Erscheinungen des Volkslebens. Das alles wird im Spiegel der Ewigkeit aufgefaßt und bekundet den scharfen Beobachter und erleuchteten Chronisten. More's englische Schriften haben bei den Vertretern der Literaturgeschichte, offenbar aus Gründen religiöser Voreingenommenheit,

Digitized by Google

die ihnen gebührende Anerkennung nicht gefunden. Auch hier hat sich ein Wandel zum Bessern vollzogen. „Endlich," bemerkt Bridgett, „beginnen auch die großen philologischen Wörterbücher den (englischen) Schriften des Sir Thomas More die ihnen gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Wer sich mit der Geschichte unserer Sprache befaßt, dem gewährt die Lectüre derselben reiche Belehrung" (p. VI).

9. Eine Art von Ergänzung zum großen Lebensbilde des seligen Thomas More lieferte Bridgett in „Weisheit und Witz des seligen Sir Thomas More. Auszüge aus solchen Werken desselben, die in englischer Sprache verfaßt sind" [1]). Bridgett erörtert die Begriffe von Weisheit und Witz im Geiste der Theologie und untersucht deren Verwendung in More's Schriften. More war kein Spaßmacher im gewöhnlichen Sinne des Wortes. In seinem Witz erscheint jene heitere Lebensanschauung verkörpert, welche in vorreformatorischen Zeiten dem englischen Volke den Namen „Merry England" eintrug. In zweifacher Richtung hat der Humor dem Seligen außerordentliche Dienste geleistet. Vorab schützte er in Verbindung mit Gebet, Betrachtung und göttlicher Gnade More vor den Verführungen des Hoflebens, sodann kam er ihm trefflich zu Statten im Kampfe mit der religiösen Neuerung. Aber nie verletzte er die Gebote der Nächstenliebe oder die Gesetze des Anstandes. Bridgett hat die mühsam zusammengelesenen Auszüge unter fünf Abtheilungen gebracht: Ascese, Dogmatik, Zeitgeschichte, Volksleben, Sinnsprüche. In dem Bereich „Ascese" muthen uns namentlich freundlich an die herrlichen Bemerkungen More's über das Fegfeuer, den Werth der um Gotteswillen übernommenen Leiden, die Freude am Martyrium, endlich das nach der Verkündigung des Todesurtheils im Kerker des Tower verfaßte Gebet. Nicht selten hat man More's Auffassung der Bedeutung des apostolischen Stuhles bemängeln zu sollen geglaubt. Die Abtheilung „Dogmatik" bezeugt aber voll und klar, „daß Sympathie weder Blind-

1) The Wisdom and Wit of Blessed Thomas More. Being Extracts of such of his Works as were written in English. London 1892. Vgl. meine Besprechung im Literar. Handweiser Nr. 551.

Digitized by Google

heit noch Parteilichkeit bedeutet". Der Munificenz Ihrer Majestät der Königin-Kaiserin Victoria hatte der bescheidene Ordensmann es zu verdanken, daß er seinem Buche das Brustbild des seligen More beigeben konnte, welches nach einer in der Windsor-Gallerie befindlichen Crayon-Skizze angefertigt ist, in der Holbein der Jüngere More in seinem fünfzigsten Lebensjahre 1528 gezeichnet hat.

10. In der Periode der Glaubensspaltung seine Untersuchungen fortsetzend, prüfte Bridgett in einer sehr gelehrten Schrift 1889 das von Königin Elisabeth den treu gebliebenen katholischen Bischöfen bereitete Schicksal[1]). Auf dem zum Theil neuentdeckten Quellenmaterial des Britischen Museums in London sich aufbauend, wirft das Buch erwünschtes Licht in ein weites, dunkles Chaos von Entstellungen und Irrthümern. Die erhebende Thatsache, daß der katholische Episcopat die Kirchenpolitik Elisabeths 1559 wie ein Mann ablehnte und seine Treue gegen den apostolischen Stuhl durch Verwerfung der Gesetze über die Suprematie der Krone in Sachen der Religion, sowie über die zwangsweise eingeführte neue anglikanische Liturgie bewies, war den damaligen Staatsmännern und neugläubigen Theologen viel zu unbequem, als daß man den Versuch nicht gewagt hätte, die Bischöfe und ihr Verhalten in schiefes Licht zu stellen. Der unten noch anzuführende Fälscher Ware hat auch die treu gebliebenen Bischöfe berührt. Sehr wichtige Materialien hat Bridgett auf Schloß Hatfield, dem Edelsitz des Ministerpräsidenten Marquis von Salisbury, unter den Papieren des Lord Burghley, des verschmitzten Ministers der Königin Elisabeth, entdeckt. Dahin gehört namentlich der denkwürdige Brief des letzten katholischen Bekenner-Bischofs Thomas Watson von Lincoln über seine Leiden im Gefängniß, die man nicht ohne Rührung lesen kann. Man hat Elisabeth eine nachsichtige Behandlung der gefangenen Bischöfe nachgerühmt. Aus

1) The true Story of the catholic Hierarchy deposed by Queen Elizabeth. With fuller Memoirs of its last two Survivors. London 1889. Vgl. meinen Bericht in den Histor.-Polit. Blättern 105 (1890) 278–299.

Digitized by Google

Bridgett kennen wir jetzt das officielle Reglement, nach dem die Biſchöfe in den Wohnungen der neuen anglikaniſchen Prälaten leben mußten. Es athmet puritaniſche Strenge und verſchärfte die Beſchränkung der Vortheile des geſellſchaftlichen Lebens durch Verweigerung der Tröſtungen der Religion, der Darbringung des hl. Opfers, der Perſolvirung der kirchlichen Tageszeiten im Brevier, des Studiums der Theologie und des Verkehrs mit katholiſchen Glaubensbrüdern. Zwar durfte der Erzbiſchof Heath von York nach ſeiner Entlaſſung aus dem Tower in London 1563, wo er in „enger und ſtrenger“ Haft, wie der Commandant des Tower meldet, gehalten worden, ein Landhaus beziehen. Wiederholt hat ihn die Königin hier beſucht. Aber auch der Prediger und Spion Davy Jones, welcher heuchleriſch beichtete, um auf dieſem Wege den Katholiken ihre Geheimniſſe zu entlocken, hat den Erzbiſchof hier beſucht und belauſcht.

11. „Irrthümer und Fälſchungen“ enthält eine Sammlung von Aufſätzen verſchiedenen Inhalts, die Bridgett für eine Reihe von katholiſchen und proteſtantiſchen Zeitſchriften im Laufe der Zeit geliefert und jetzt hier vereinigt hat[1]). Insgeſammt bewegen ſie ſich in der Aufdeckung und Beleuchtung jener zahlreichen Geſchichtsfälſchungen, welche heute noch einen großen Theil des proteſtantiſchen Englands beherrſchen. Eine catilinariſche Geſtalt iſt „Robert Ware, oder ein Schurke und ſeine Düpirten“. Mit durchdringendem Scharfſinn wird dargeſtellt, daß Robert, der Sohn des iriſchen Archäologen Ware, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Fabrication geſchichtlicher Lügen wider die Katholiken geſchäftsmäßig betrieben hat. Und dennoch werden offenkundige Fälſchungen dieſes Mannes bis zur Stunde von Froude, Hook, Brewer, Shirley und Ranke als ächt angeſehen. „Blunders and Forgeries“ bezeichnen eine That im edelſten Sinne des Wortes.

12. Neben dieſen größeren Arbeiten hat Bridgett eine lange Reihe von gelehrten und ſcharfſinnigen Artikeln in der Dublin Review, im Month und im Irish ecclesiastical Record ver-

1) Blunders and Forgeries. Historical Essays by T. E. Bridgett. London 1890. Von mir beſprochen im Literar. Handweiſer Nr. 503.

Digitized by Google

öffentlicht, die sämmtlich hohen wissenschaftlichen Werth besitzen und zum Theil in besonderen Abdrücken erschienen sind. Dahin gehört seine Abhandlung über den Titel „Vertheidiger des Glaubens", worin die Bedeutung dieses Titels, sowie die Veranlassung zur Erlangung desselben erwogen wird[1]). Die Autorschaft der „Vertheidigung der sieben Sacramente" wird für den König in Anspruch genommen, dagegen in Abrede gestellt, daß der Titel „Vertheidiger des Glaubens" erblich dem Monarchen durch Leo X. gegeben worden sei. Wichtiger sind Bridgett's mustergiltige Abhandlungen über die Testacte und den englischen Krönungseid. Beide erschienen im Month[2]), während die Abhandlung über den Krönungseid im 5. Bande der geschichtlichen Abhandlungen der Gesellschaft zur Vertheidigung der katholischen Wahrheit in besonderm Abdrucke geliefert wurde[3]). Die Testacte wird von Bridgett in ihrer geschichtlichen Entwickelung mit großer Sorgfalt dargestellt und ihr skandalöser Mißbrauch nicht bloß gegen die Katholiken, sondern auch innerhalb des anglikanischen Bekenntnisses mit Schärfe erläutert. Vom Krönungseid mit seinen erschrecklichen Blasphemien gegen den katholischen Glauben ist zu sagen, daß Königin Victoria denselben am 20. November 1837 geleistet und daß derselbe heute noch zu Recht besteht. Der nachmalige Cardinal Wiseman hat denselben als ein nationales Verbrechen bezeichnet. In einer Zeit, in welcher die Staaten als solche religionslos sind, in welcher den Einwürfen gegen Christenthum und Kirche der weiteste Spielraum gewährt wird, in welcher die anglikanische Staatskirche, auf die der Monarch bei der Krönung sich einschwören muß, Comprehensiveness, Duldung aller Geistesrichtungen auf ihr Panier geschrieben — verlieren die Ausfälle gegen die katholische Religion im englischen Krönungseide ihre Bedeutung. An der Controverse über die Un-

1) The Defender of the Faith, the Royal Title, its History and Value. Reprinted with Additions, from the Dublin Review. London s. a.

2) Month 84—86 (1895—86) 58 ff.

3) Historical Papers. Edited by the Rev. Sydney Smith S. J. London, Catholic Truth Society. vol. V, p. 1—44: The Coronation Vath. By the Rev. T. E. Bridgett. Vgl. meinen Artikel Testacte im Kirchenlexikon 11 (1899) 1427.

Digitized by Google

giltigkeit der anglikaniſchen Weihe hat Bridgett ſich betheiligt anfangs 1896 durch einen höchſt werthvollen Beitrag „Aeltere katholiſche Zeugniſſe über die anglikaniſchen Weihen“ [1]). Die Werke der in den erſten fünfzig Jahren nach der ſog. Conſecration (1559) des Vaters der anglikaniſchen Hierarchie, Matthias Parker, aufgetretenen katholiſchen Theologen werden mit Bezug auf dieſe Frage geprüft. Wohl waren dieſen Männern die Grundſätze der alten Kirche über die Giltigkeit der in dem Schisma und der Häreſie empfangenen Weihen durchaus bekannt. Dennoch ſtellten ſie die Giltigkeit der anglikaniſchen Weihen in Abrede. Keine apoſtoliſche Succeſſion anerkannten ſie im Anglikanismus und außerdem betonten ſie die Ungiltigkeit des Ordinals Eduards VI. Die neugläubigen Biſchöfe waren für ſie keine rechtmäßigen katholiſchen, ſondern lediglich durch den Souverän eingeſetzte Prälaten. Nicht wenige dieſer Argumente ſind dann in die Bulle Apostolicae curae vom 13. September 1896 über die Ungiltigkeit der anglikaniſchen Weihen übergegangen.

Gegen George Eliot, die berühmte, aber peſſimiſtiſch angelegte Schriftſtellerin, wandte ſich Bridgett in dem Aufſatze: „Dürfen Chriſten lachen oder lächeln?“ Als Muſter eines Mannes, in welchem Ernſt und Humor gepaart war, wird der ſelige Thomas More vorgeführt [2]). In „Richard Rolle, der Eremit“ richtet er ſich wider die übertriebene Werthſchätzung dieſes Einſiedlers durch Horſtman. Für die Geſellſchaft zur Vertheidigung der katholiſchen Religion zeichnet er ein Convertitenbild aus der Kirche Amerika's. Die Schickſale des Rev. Thayer führen uns in die Zeit des amerikaniſchen Krieges gegen England, in die Stadt Rom unter Pius VI., nach Paris unter Ludwig XVI. [3]). Unvergeſſen bleibt auch ſein Aufſatz in der den Vertretern aller Geiſtesrichtungen geöffneten Contemporary Review mit einer ſehr gediegenen Vertheidigung des von Pius IX. canoniſirten Bettlers Benedict Joſeph Labre. Die letzte Schrift Bridgett's war die feinſinnige Zuſammen-

1) Dublin Review 118 (1896) 1—39.

2) Dublin Review 120 (1897) 56—69: Can christians consistently laugh or smile? Ibidem 294: Richard Rolle, the Hermit.

3) A New-England Convert, or the Story of the Rev. John Thayer. London 1897.

Digitized by Google

stellung charakteristischer Stellen aus den Werken des hochseligen Cardinals Nikolaus Wiseman. Aehnliche Blüthenlesen hatte W. S. Lilly aus den Werken der Cardinäle Newman und Manning, und Glancey aus den Schriften des Bischofs Ullathorne zusammengestellt [1]). Im Anschluß an die denkwürdige Biographie Wiseman's von Wilfrid Ward widmete sich Bridgett der Herstellung einer ähnlichen Arbeit mit Bezug auf den ersten Erzbischof von Westminster, dessen voller Vorname nach den Katalogen des Britischen Museums lautet: Nikolaus Patrick Stephan, worin die beiden als Firmnamen dem Rufnamen Nikolaus beigefügt sind [2]). Aus den genannten Katalogen hat Bridgett ein fünf und eine halbe Druckseiten umfassendes genaues Verzeichniß aller und jeder schriftstellerischen Arbeiten Wiseman's geliefert, welches um so größeres Erstaunen zu erregen geeignet ist, wenn man bedenkt, daß das Leben des Kirchenfürsten nicht besonders lang gefristet war (1802 bis 1865) und seine Hauptthätigkeit in der Verwaltung seines weitausgedehnten Sprengels lag. Um die zarten Linien des zu zeichnenden Bildes nicht durch erdrückende Fülle des Materials zu verwischen, mußte Bridgett sich starke Beschränkungen auflegen. Geschickt hat er seinen Stoff unter die Rubriken vertheilt: 1) Polemisches, 2) Doctrinelles, 3) Moralisches, 4) Devotionelles, 5) Vermischtes. Jedem Auszug ist seine Quelle beigefügt. Die sehr verständnißvoll zusammengetragene Schrift gibt dem Leser ein Bild von dem geistigen Fortschritte Wiseman's, sodann aber auch einen Begriff von der Lage der katholischen Kirche im Inselreich. Nicht wenige Stellen hat der Herausgeber Aufsätzen entnommen, die heute beinahe als verschollen gelten. Aber ohne Ausnahme enthalten sie alle wahre Perlen ächt katholischer Weisheit. Möchte die göttliche Vorsehung bald denjenigen Mann erwecken, welcher den von Bridgett angeregten Plan der Herstellung einer Ausgabe der Gesammtwerke Wiseman's zur Ausführung brächte, was Bridgett nicht mehr beschieden war.

1) Sämmtlich von mir besprochen im Literar. Handweiser Nr. 479.

2) Characteristics from the Writings of Nicholas Cardinal Wiseman. Selected by T. E. Bridgett. London 1898. Vgl. meine Besprechung im Literar. Handweiser 688.

Digitized by Google

Unausgeführt blieb ſein Leben des heiligen Kirchenlehrers und Biſchofs Alphons Maria von Liguori, des Stifters der Congregation, zu welcher Bridgett gehörte und welcher er ſeine ganze gottgeſegnete Geiſtesrichtung verdankte. Es war ein Unternehmen des Gehorſams, für welches er ſchon viele Vorarbeiten gemacht und zu dem er ſich durch den Beſuch der Stätten des Heiligen, ſowie durch Sammlung von ſeltenen Druckwerken und Bildern, insbeſondere durch jahrzehntelanges Studium der Werke deſſelben gerüſtet hatte. Aber der Lebensfaden wurde ihm abgeſchnitten. Doch auch ſein Wollen wird ihm zum Verdienſt angerechnet werden. Wie die wiſſenſchaftliche Förderung der Kirchengeſchichte in unſeren Tagen bei den Jeſuiten durch die Namen Joſeph Stevenſon und John Morris[1]), bei den Oratorianern durch Francis Knox[2]) vertreten wurde, ſo dürfen die Redemptoriſten ſich billig des P. Bridgett rühmen, welcher in der nämlichen Richtung der Wahrheit ſeltene Dienſte geleiſtet hat.

Was endlich die poetiſchen Leiſtungen Bridgett's anlangt, ſo wird es genügen, die Aufmerkſamkeit des Leſers darauf zu lenken[3]).

Wohl mochte der Cardinal-Erzbiſchof von Weſtminſter, Herbert Vaughan, den ſchweren Verluſt empfinden, welcher ſeinen Sprengel durch den Heimgang Bridgett's betroffen hat. Um den ſeltenen Mann zu ehren, hat er Dienſtag den 21. Februar der feierlichen Todtenmeſſe von ſeinem Throne aus beigewohnt und die Abſolution an der Tumba vollzogen.

---

1) Ueber Stevenſon und Morris vgl. meine Lebensbilder im Katholik 1895 I, 289 ff.; 1897 I, 440 ff.

2) Ueber Knox vgl. meine Schrift: Wilhelm Cardinal Allen. Mainz 1885.

3) Sonnets and Epigrams on sacred Subjects und Lyra hieratica: Poëms on the Priesthood. Collected from many Sources by T. E. Bridgett. London.

Digitized by Google

XXV.

Das Cömeterium des heiligen Hermes.

Das Cömeterium des hl. Hermes gehört weder zu den größten, noch zu den bedeutendsten Nekropolen des christlichen Rom, bietet aber immerhin des Interessanten genug, so daß eine kurze Beschreibung desselben gerechtfertigt ist.

Unsere Katakombe breitet sich auf der linken Seite der Via Salaria vecchia unter einer dem Collegium germanicum gehörenden Vigne aus[1]). Die ersten Anfänge des Cömeteriums fallen spätestens in den Anfang des 2. Jahrhunderts: denn die neuesten Ausgrabungen in den Ambulacren in der Nähe der Hermesbasilika haben dort eine Anzahl nach den Consuln datirter Inschriften zum Vorschein gebracht, welche die Jahre 110, 126, 134, 159 ergeben[2]).

Neben dem unterirdischen Cömeterium bestand gleichzeitig ein christlicher oberirdischer Friedhof, oder besser, eine Gruppe oberirdischer christlicher Gräber. Zum Beweise dieser Annahme werden namentlich zwei christliche Grabstelen angeführt Die eine, 1831 gefunden und heute im Museo Kircheriano in Rom aufbewahrt, wurde von Alexander, „servus duorum Augustorum", seinem Sohne „Marco caputafricesi, qui deputabatur inter bestitores" (= vestitores) errichtet. Der Verstorbene war also in dem sog. „caput Africae"[3]) erzogen worden und dann kaiserlicher

1) Ueber die alte Richtung der Via salaria vecchia und die christlichen Cömeterien an derselben cf. de Rossi im „Bullettino di archeologia christiana" 1894 p. 6—14.

2) cf. „Bullettino di archeologia christiana" 1896 p. 99 ff.

3) Das „caput Africae" war ein in der Nähe des Colosseums gelegenes kaiserliches Pädagogium. Der Name kommt wahrscheinlich von einem Bilde oder Aushängeschild mit einer Afrikanerin; vgl. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I, 172.

Digitized by Google

Kleiderbewahrer: es zeigt also auch diese Stele wiederum, daß unter den im kaiserlichen Pädagogium auf dem Palatin weilenden Jünglingen sich Christen befinden, von deren Leiden uns das dort gefundene sog. „Spottcrucifix" erzählt. Die andere, zum Beweise einer vorconstantinischen oberirdischen Gräbergruppe über den Hermeskatakomben angeführte Stele zeigt das Reliefbild des guten Hirten zwischen zwei Lämmern, darunter den Namen der Verstorbenen Τολλια Ασκληπιακη. Der Stil der Hirtenfigur, der epigraphische Charakter der Inschrift weisen die Stele der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts zu. De Rossi möchte gegen eine Zurückdatirung derselben selbst in das 2. Jahrhundert nichts einwenden, wie er auch zu der Annahme neigt, daß die zuerst erwähnte Stele aus der Zeit Marc Aurels stammt, die dort genannten duo Augusti also Marc Aurel und Lucius Verus sind [1]).

Die hervorragendsten Martyrer des Cömeteriums des hl. Hermes sind außer dem hl. Hermes die hl. Basilla und die hl. Brüder Protus und Hyacinthus [2]). Leider sind wir über die Geschichte dieser Martyrer in zuverlässiger Weise nicht unterrichtet.

Ueber den hl. Hermes geben uns die apokryphen „Acten" des Papstes und Martyrers Alexanders I. Nachricht [3]), wonach Hermes Präfect von Rom gewesen wäre, der, mit seiner Familie von Alexander bekehrt, den Tod durch Enthauptung gefunden hätte. Wir wissen nicht, ob und wie weit diese Angaben mit der historischen Wahrheit übereinstimmen, doch dürfte daran festzuhalten sein,

---

1) cf. Bull. 1894 p. 17 ff.; 1895 p. 11 f.

2) Die alten Pilgerbücher und Topographien Roms erwähnen in unserem Cömeterium noch die Gräber der Martyrer Maximus (Maximilianus), Victor, Crispus, Herculanus, eines hl. Leopardus „cum multis martyribus". Ueber die Zuverlässigkeit dieser Topographien cf. de Rossi, Roma sotterranea christiana Tom. I p. 144 ff. Die Angaben sind wohl sehr schätzenswerth, aber keineswegs immer kritisch, da die Verfasser dieser Topographien „non furono uomini eruditi nell' istoria e nell' antichità" (de Rossi, l. c. p. 156). Abt Johannes (zur Zeit Gregors d. Gr.) nimmt aus unserem Cömeterium Oel von den Lampen vor den Gräbern des Hermes, Protus, Hyacinthus, Maximilianus, Crispus, Herculanus, Bauso und der Basilla.

3) cf. Bolland. „Maius" tom. I p. 371 ff.

Digitized by Google

daß das Martyrium des hl. Hermes in die Zeit des Kaisers Hadrian fällt [1]).

Von Basilla, Protus und Hyacinthus berichten die „Acten" der hl. Eugenia [2]). Darnach wären Protus und Hyacinth Eunuchen in der Familie Eugenia's gewesen. Basilla, aus königlichem Geschlechte entsprossen, wurde durch Eugenia's Vermittlung und die Belehrungen des Protus und Hyacinth zum Christenthum bekehrt. Basilla, die jetzt sich weigerte, einem heidnischen Jünglinge ihre Hand zu reichen, wurde enthauptet; die gleiche Strafe traf Protus und Hyacinth [3]). Ihr Martyrium fand nach den „Acten" unter Gallienus statt. So sicher auch die „Acten" der hl. Eugenia apokryph sind, so glaubt doch de Rossi, gestützt auf codex Bernensis und codex Wissenburgensis des Martyrologium Hieronymianum [4]), daß eine thatsächliche Beziehung unserer Martyrer zu einander angenommen werden muß, die „Acten" also hier einen historischen Kern erhalten. Wenn in den „Acten" die „Verfolgung des Gallienus" genannt wird, so ist diese Angabe zurückzuweisen, da Gallienus die Verfolgung seines Vaters Valerian nicht fortsetzte. Der Vermuthung, daß unsere Martyrer Opfer der valerianischen Verfolgung gewesen sind, ist die thatsächliche Beschaffenheit des ursprünglichen Grabes des hl. Hyacinth günstig [5]). Der Festkalender des Dionysius Philocalus (354) verzeichnet: X kl. Octob. Basillae, Salaria vetere, Diocletiano IX et Maximiano VIII consul. (= Jahr 304). Diese Jahresangabe 304 wäre demnach von einer Translation der Reliquien Basilla's von einem Theil des Cömeteriums in einen anderen zu verstehen.

---

1) cf. Bull. 1894 p. 15.

2) cf. Bolland. „September" tom. III p. 761 ff.

3) Als 1845 Pater Marchi S. J. die Reliquien des hl. Hyacinth auffand, zeigten sich an den Gebeinen die Spuren der Einwirkung durch Feuer. Ob indessen Hyacinth den Feuertod erlitt oder die Verfolger nur den Leichnam verbrannt hatten, muß unentschieden bleiben.

4) Es heißt dort von Protus und Hyacinth (III id. Sept.), „fuerunt doctores christianae legis sanctae Eugeniae et Basillae" — cf. Bull. 1894 p. 30 f.

5) Vgl. unten.

Digitized by Google

Hermes, Basilla, Protus und Hyacinth waren, wie schon bemerkt, die hervorragendsten Martyrer unseres Cömeteriums. Wie wir aus dem Festkalender des Dionysius Philocalus ersehen, feierte die römische Kirche im 4. Jahrhundert ihre Depositionstage als Festtage[1]). Um diese Zeit wurde das Cömeterium nach dem Namen der hl. Basilla genannt, in späterer Zeit wird es nach Basilla oder nach Hermes aufgeführt[2]). Das ursprüngliche Grab des hl. Hermes und die Gräber des Protus und Hyacinthus sind recognoscirt.

1. Das Grab des hl. Martyrers Hermes.

Neben Dionysius und Philocalus bezeugt die hohe Verehrung dieses Martyrers in der alten Kirche auch der Umstand, daß schon frühzeitig eine unterirdische Basilika um das Martyrergrab gebaut wurde. Im zweiten Stockwerk des Cömeteriums liegend, bildet die Basilika einen Kernpunkt in demselben. Wann die Basilika gebaut wurde, ist mit Sicherheit nicht anzugeben. Sicher fällt ihre Erbauung vor 400, da nach den Consulaten datirte Epitaphien aus den Jahren 402 und 408 im Boden der Basilika gefunden wurden[3]). Marchi's Annahme, daß der Ursprung der Basilika in vorchristliche Zeit vielleicht noch falle oder doch älter sei als das

1) cf. Dion. Phil.: V kl. Sept. Hermetis in Basillae, Salaria vetere. III idus Sept. Proti et Jacincti in Basillae. X kl. Octob. Basillae, Salaria vetere, Diocletiano IX et Maximiano VIII consul.

2) Das Salzburger Itinerar (7. Jahrh.), die auf Vorlagen aus dem 7. Jahrhundert zurückgehenden Schriften „Notitia ecclesiarum urbis Romae" und „De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatem Romae", Wilhelm von Malmesbury, der Einsiedler Topograph (8. Jahrh.) erwähnen einfach die in unserem Cömeterium bestatteten Martyrer, ohne demselben einen bestimmten Namen zu vindiciren. Der Verfasser der „Mirabilia urbis Romae" nennt ein „Coemeterium s. Hermetis", in späteren mittelalterlichen Cömeterialverzeichnissen heißt unsere Katakombe „coemeterium Basillae ad sanctum Hermetem" (cf. de Rossi, Rom. sott. I. p. 128—163; p. 176—177. Bull. 1897 p. 255 ff.).

3) De Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae. Vol. I iscr. 507, 586.

Digitized by Google

Cömeterium[1]), wurde durch die neueren Ausgrabungen widerlegt; da nämlich die rechte Mauer und die Apsis der Basilika die dahinter gelegenen Loculi durchschneidet[2]), muß die Basilika späteren Ursprungs als die betreffenden Ambulacren des Cömeteriums sein. Die Erbauung der Basilika dürfte in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts fallen, in jene Zeit, wo Damasus und so viele andere, durch sein Beispiel angeregt, ihren Stolz darin setzten, die Martyrergräber möglichst würdig auszustatten. Die Hermesbasilika nun ist ein einschiffiger Bau, der in einem sehr gestreckten Bogen abschließt. In der Mitte des letzteren ist eine viereckige Nische, einst zur Aufnahme der bischöflichen Cathedra bestimmt, oben ein großes Lucernar. Epitaphien bedeckten den Boden der Basilika und zogen sich an den Mauern derselben hin. Ausgrabungen unter dem Boden der Basilika haben die ursprüngliche Lage des Martyrergrabes erkennen lassen, das demnach vor dem Presbyterium der Basilika lag[3]). Ob in der Basilika auch die Reliquien anderer Martyrer unseres Cömeteriums, insbesondere die der hl. Basilla, verehrt wurden oder ob über dem Grabe der letzteren sich wieder eine eigene Basilika erhob, ist aus den Itinerarien nicht recht ersichtlich[4]). De Rossi entscheidet sich, daß Hermes und

---

1) cf. Bull. 1894 p. 20. Marchi glaubte, daß die Basilika einer oberirdisch gelegenen heidnischen Villa als Baderaum gedient hätte, der dann von dem Besitzer der Villa nach dessen Bekehrung zum Christenthum zur christlichen Cultstätte umgestaltet wurde.

2) cf. Bull. cit. p. 70.

3) cf. Bull. 1895 p. 121; 1896 p. 101.

4) Das Salzburger Itinerar ist hier corrupt; die betreffende Stelle lautet: „Deinde vadis ad australem via Salinaria, donec venies ad s. Ermetem, ibi primum pausabat silissa virgo et martyr, in altera et martyr Maximus et s. Ermes martyr longe sub terra. Et in altera spelunca Protus martyr et Jacintus, deinde Victor martyr.“ Wilhelm von Malmesbury („ibi iuxta viam“) und der Einsiedler Topograph („in via Pinciana extra civitatem“) zählen nach diesen einleitenden Worten die Heiligen unseres Cömeteriums auf, ohne von einer Basilika zu reden. Der „Liber de locis sanctis martyrum“ redet nur von einer Basilika, ebenso der Liber pontificalis in der Vita Hadrians I.

Digitized by Google

Basilla in derselben Basilika verehrt wurden, die Reliquien aber getrennt waren [1]).

Papst Hadrian I. unterzog nach dem liber pontificalis die Basilika, die hier „mirae magnitudinis“ genannt wird, einer umfassenden Restauration [2]). Mit der Uebertragung der Reliquien der hl. Basilla nach santa Prassede in Rom unter Paschalis I. [3]) und der Erhebung der Gebeine des hl. Hermes unter Gregor IV. [4]) mag die Basilika allmälig verlassen worden sein. In einem im 14. Jahrhundert geschriebenen Codex der Turiner Universitätsbibliothek, der die römischen Kirchen, Kapellen u. s. w. verzeichnet unter Beifügung der Zahl des an der betreffenden Kirche angestellten Clerus, heißt es von unserer Basilika, „ecclesia s. Ermetis extra muros non habet servitorem“ [5]). Bosio († 1629) hat von einigen alten Jesuitenpatres vernommen, daß sie noch Reste von Gemälden — den Heiland und einige Engel — in der Basilika gesehen hätten. Möglicher Weise waren es die letzten Spuren der unter Hadrian I. vorgenommenen Restaurationen gewesen [6]). Zur Zeit Marchi's, de Rossi's Lehrer, wurde die Basilika wieder restaurirt, ein neuer Eingang zu derselben geschaffen, zwei mächtige Pfeiler und Bögen aufgeführt zum Schutze des Oekonomiegebäudes der über dem Cömeterium liegenden Vigna. An den Wänden der Basilika sind einige in dem Cömeterium gefundene Inschriften eingemauert. Dem heutigen Eingang zur Basilika gegenüber und rechts an der Apsis eröffnen sich Eingänge zur Katakombe. Ehe wir aber auf diese Gänge unsere Aufmerksamkeit richten, wenden wir uns:

2. Zu den Gräbern der hl. Martyrer Protus und Hyacinthus.

Es wurde schon erwähnt, daß nach Ausweis des Dionysius Philocalus diese Martyrer zu den gefeiertsten der römischen Kirche

1) Bull. 1894 p. 21.
2) Lib. pontif. in vita Adriani.
3) cf. Bolland. „Junius“ Tom. II p. 464.
4) Bolland. „Augustus“ Tom. VI p. 148 ff.
5) cf. de Rossi, Rom. sott. I p. 161.
6) cf. Armellini, Le chiese di Roma p. 667.

Digitized by Google

gehörten. Gewiß sollte man nun annehmen, daß ihre Reliquien einen besonders hervorragenden und ausgezeichneten Platz in einem Cubiculum gefunden hätten — doch nichts von alledem. In dem Cubiculum, das die heiligen Gebeine umschloß, ruhten die Martyrer in einem einfachen Loculus und zwar, wenigstens Hyacinth, in der untersten Gräberreihe der betreffenden Wand. Wie ist diese Thatsache mit der Verehrung, deren sich die Martyrer erfreuten, zu vereinen? Es wurde schon bemerkt, daß die „Acten", die uns von Protus und Hyacinth Kunde geben, nach de Rossi's Annahme einen historischen Kern enthalten, resp. auf einen solchen zurückgehen. Wir sind zur Annahme berechtigt, daß auch in der Angabe der Zeit die „Acten" ungefähr Ausdruck einer historischen Ueberlieferung sind, nur kann diese Zeit nicht die gallienische Verfolgung, die nie bestanden hat, gewesen sein, es ist vielmehr die valerianische Verfolgung dafür zu substituiren. Bei dieser Annahme erklärt es sich leicht, weßhalb Protus und Hyacinth nicht an einem besonders ausgezeichneten Orte bestattet wurden. Bekannt ist, daß die valerianische Verfolgung die erste war, die auch auf die christlichen Cömeterien sich erstreckte, und daß den Christen bei Todesstrafe der Besuch derselben verboten war. So war es denn den frommen Christen, welche die Gebeine unserer Martyrer bestatteten, unmöglich gemacht, ihren Wunsch ganz auszuführen: es galt, in aller Eile am ersten besten Platze die heiligen Reliquien zu bergen[1]). Als dann der Kirche der Friede gegeben war, wollte man nicht die Martyrerreliquien übertragen, man beließ sie in ihrem ursprünglichen Loculus. Bekannt ist ja, daß die alten Christen im Allgemeinen eine heilige Scheu hatten, die Gebeine der Martyrer zu transferiren; daß oft große Theile eines Cömeteriums zerstört wurden, um über oder um das Martyrergrab eine Basilika anlegen zu können[2]). Bei Hyacinth mag noch speciell die Furcht, daß die heiligen Gebeine, die durch Feuer gelitten hatten, bei einer Translation Schaden nehmen könnten, diese verhindert haben.

---

1) cf. Bull. 1894 p. 28 ff.

2) Beweise hierfür bieten eben die Hermesbasilika, die Basilika der Petronilla in den Domitillakatakomben, Sant' Agnese fuori le mure.

Digitized by Google

Da die Katakomben von S. Ermete in einem sehr leicht zerbröckelnden Tuf angelegt sind, war das Cubiculum, in dem Protus und Hyacinth bestattet wurden, schon bald darnach in einen ruinenartigen Verfall gerathen und die genaue Kenntniß der Beisetzungsstätte der Martyrer geschwunden. Damasus, bemüht überall die Gräber der Martyrer zu schmücken und durch seine Poesie die Blutzeugen Christi zu verherrlichen, stellte auch Nachforschungen nach den Gräbern unserer Martyrer an. Es wurde dann ein bequemer Zugang zur Krypte geschaffen, dieselbe zur Kapelle eingerichtet oder aber eine kleine oberirdische Basilika zu Ehren der beiden Martyrer erbaut. Damasus selbst ließ dann zu Ehren unserer Martyrer eine Inschrift folgenden Wortlautes anbringen:

„Extremo tumulus latuit sub aggere montis:
Hunc Damasus monstrat servat quod membra piorum.
Te Protum retinet melior sibi regia coeli,
Sanguine purpureo sequeris Jacinthe probatus.
Germani fratres, animis ingentibus ambo:
Hic victor meruit palmam prior ille coronam."

Der Originaltext der Inschriftplatte findet sich zur Hälfte seit dem Mittelalter in der Kirche der „vier Gekrönten" in Rom, drei spärliche Fragmente der anderen Hälfte wurden bei den jüngsten Ausgrabungen in der Krypte gefunden [1]).

Während in den beiden ersten Versen unserer Inschrift Damasus seine Bemühungen um das Grab der Martyrer erzählt, gibt er in den folgenden Versen uns kurze Nachricht von deren Martyrium. Sicherlich waren nicht die „Acten" der hl. Eugenia, die eine spätere fromme Legende sind [2]), die Quelle des Damasus. Der gerade um die Erforschung der Hermeskatakomben hochverdiente Pater Bonavenia S. J. glaubt in der Damasusinschrift eine Bestätigung der Angabe der „Acten" von dem Range Basilla's erblicken zu dürfen. Die „Acten" nennen Basilla „aus königlichem Blute entsprossen" und Eugenia soll ihre Eunuchen [3]) Protus und

1) cf. Bull. 1894 p. 107, 111 f., 119, 122; Bull. 1898 p. 87 ff.

2) cf. Bolland. „September" Tom. III p. 762.

3) Der Ausdruck Eunuchen ist hier wohl in derselben Bedeutung zu fassen, wie Nereus und Achilleus „Eunuchen" der Domitilla genannt werden.

Digitized by Google

Hyacinth der Basilla in der Absicht geschenkt haben, daß diese durch ihre Belehrungen jene Jungfrau für Christus gewännen. Vers 3 der Damasusinschrift dürfte als eine Anspielung auf ein Verweilen der Martyrerbrüder in einem „königlichen" (= hochadeligen) Hause aufgefaßt werden.

Aus dem „sequeris" in Vers 4 und dem „prior" in Vers 6 ersehen wir, daß nicht gleichzeitig beide Brüder den Martyrertod erlitten, und wenn es in Vers 6 weiter heißt, daß Hyacinth die „Palme", Protus die „Krone" erlangt habe, liegt vielleicht darin ein Hinweis, daß auch die Art des Martyriums beider Brüder verschieden war [1]).

Zu dem Cubiculum der Martyrerbrüder führte von oben eine schmale, sehr unbequeme Treppe, die offenbar einem großen Andrang von Gläubigen zu der Krypte nicht genügen konnte. Ein Presbyter Theodor ließ deßhalb eine neue bequeme Treppe zu der Krypte anlegen, von deren Absatz man zu letzterer herabschauen konnte, zugleich ließ er in der Krypte noch andere Arbeiten vornehmen und sie durch ein großes Lucernar erhellen. Von diesen Arbeiten gibt uns eine Inschrift Kunde, die im Wesentlichen ganz die charakteristischen Merkmale der damasianischen Epigraphie zeigt, sich aber davon hauptsächlich dadurch unterscheidet, daß am Ende des ersten und letzten Verses eine crux monogrammatica (☧) beigefügt wird, was der damasianischen Epigraphie fremd ist [2]). Der epigraphische Charakter der Inschrift des Theodor beweist, daß dieser gleichzeitig mit, jedenfalls nicht viel später als Damasus Arbeiten in der Krypte vornehmen ließ. Größere Fragmente, im Ganzen sechzehn Bruchstücke, der Inschrift des Theodor kamen bei

---

Der Ausdruck will nur besagen, daß die „Eunuchen" genannter Personen in einem gewissen Dienstverhältniß zu denjenigen standen, deren „Eunuchen" sie gewesen sein sollen.

1) cf. Bonavenia im Bull. 1898 p. 80 f.

2) Das augenfälligste Merkmal der damasianischen Epigraphie ist die große, schöne Buchstabenform; cf. Bull. 1884—85 p. 20—23; 1894 p. 32—35; 1895 p. 14 f.

Digitized by Google

den jüngsten Ausgrabungen in der Krypte zum Vorschein. Die Inschrift hat folgenden Wortlaut:

„Aspice descensum, cernes mirabile factum.
Sanctorum monumenta vides patefacta sepulchris
Martyris hic Proti tumulus iacet atque Jachinti,
Quem cum iam dudum tegeret mons, terra, caligo
Hoc Theodorus opus construxit presbyter instans
Ut domini plebem opera maiora tenerent.“

Von späteren Restaurationsarbeiten in der Krypte berichtet uns eine nach den Consuln datirte Inschrift aus dem Jahre 400: Es ist ein Epitaph eines gewissen Felix, das bei den Arbeiten in der Krypte in zwei Bruchstücken gefunden wurde und auf dem es von Felix heißt:

„Laetificum renovans prima ab origine tempus“ (Fehler des Steinhauers = templum)[1]). Ob diese „renovatio templi“ von der eigentlichen Krypte der Martyrer zu verstehen oder auf eine zu ihrer Ehre erbaute oberirdische Basilika zu deuten ist, muß unentschieden bleiben.

Noch von einem anderen, einem Presbyter Leopardus, wissen wir, daß er an der Verschönerung der Krypte unserer Martyrer arbeitete. Man hat Anhaltspunkte, daß Leopardus unter den nächsten Nachfolgern des Damasus lebte und vielleicht mit dem Leopardus identisch ist, der an der Ausschmückung von santa Pudentiana unter Siricius und von St. Gervasius und Protasius (heute s. Vitale) unter Innocenz I. betheiligt war[2]). Der Einsiedlensis hat uns aufbewahrt, daß in der Krypte am Grabe Hyacinths stand: „sepulcrū sci martyris Jiacinthi leopardus prb. ornavit depos. III. id. sep.“ Worin im Einzelnen diese Ausschmückung des Grabes bestand, ist unbekannt. Jedenfalls waren es Schutzwerke gewesen, um ein Einstürzen der Krypte zu

1) cf. Bull. 1894 p. 23 ff., 64, 106. 122. Ueber die Bezeichnung „laetificum templum“ cf. Bull. cit. p. 25; eine altchristliche spanische Inschrift mag die Bedeutung dieser und ähnlicher Bezeichnungen erklären: „Quisquis hic tristis ingreditur reus, a praece laetior inde redeat.“

2) cf. Bull. 1894 p. 27; 1898 p. 87.

Digitized by Google

verhüten. Da Hyacinth zu ebener Erde bestattet, der Boden der Krypte aber etwas erhöht worden war, so lag das Grab des Heiligen zum Theile unter der Erde und über der eigentlichen Grabplatte des Martyrers war die Inschrifttafel des Leopardus angebracht. Marucchi vermuthet, daß die Worte: „depos. III. id. sep.“ nicht zur Inschrift des Leopardus gehörten, vielmehr zur Grabplatte Hyacinths, deren erste Inschriftreihe thatsächlich diese Worte bildeten und die nur so weit aus dem Boden herausragte [1]).

Aus dem Umstande, daß das Grab Hyacinths zum Theil unter dem Boden lag, wird es auch einigermaßen erklärlich, wie dieses Grab bei den Translationen von den Reliquien der Martyrer aus den Katakomben unversehrt blieb. Man hatte, durch die über dem eigentlichen Martyrergrab angebrachte Inschrift des Leopardus getäuscht, in dem hinter ihr liegenden Grab das Martyrergrab und in dem Inhalte dieses Grabes die Martyrerreliquien erblickt. Ein dürftiges Inschriftenfragment, das bei der Wiederherstellung der Krypte gefunden wurde, glaubt man von der Inschrift des Leopardus herrührend [2]).

Als zeitlichen Lohn seiner Verdienste um die Krypte verdiente vielleicht Leopardus in der Nähe des Martyrergrabes beigesetzt zu werden. Auffallend ist wenigstens in dem „liber de locis sanctis martyrum“ die Erwähnung eines „hl. Leopardus“ nach Protus und Hyacinth [3]) Ein mit Mosaiken geschmücktes Arcosolgrab, ganz in der Nähe der Martyrerkrypte, könnte vielleicht das Grab des „hl. Leopardus“ gewesen sein.

Bei den Translationen der Martyrerreliquien aus den Cömeterien Roms in die Kirchen der Stadt wurden auch die Reliquien des hl. Protus und die vermeintlichen Reliquien Hyacinths er-

1) cf. Bull. 1894 p. 112 f.

2) cf. Bull. 1898 p. 86 f.

3) Lib. de loc. s. martyrum (bei de Rossi, Rom. sott. I p. 176): „ibi“ (dort bei s. Ermete) „sunt s. Crispus et s. Herculanus et s. Maximilianus et s. Basilessa et s. Jacintus et s. Protus et *s. Leopardus* cum multis martyribus sepulti“. Die anderen Itinerarien und Topographien erwähnen keinen hl. Leopardus.

Digitized by Google

hoben. Verschiedene Kirchen wurden mit Theilen der Reliquien beschenkt; was in Rom von den Reliquien der Martyrerbrüder noch vorhanden war, schenkte zuletzt Clemens VIII. der Kirche S. Giovanni de Fiorentini [1]). So fest war man überzeugt, daß sowohl Protus wie Hyacinth längst aus dem Cömeterium erhoben worden seien, und doch — die Reliquien Hyacinths ruhten noch immer in ihrem ursprünglichen Loculus. Es war im Jahre 1845, als einer der in den Hermeskatakomben beschäftigten Arbeiter, Zinobili, den Pater Marchi S.J., der damals die Ausgrabungen in den Cömeterien leitete, von einem dort gefundenen, noch verschlossenen Grabe benachrichtigte, das die Inschrift habe:

„Dp. III Idus Septebr
Jacinthus
martyr."

Marchi begab sich an Ort und Stelle, er fand die Angaben des Arbeiters bestätigt und, als er in dem Schutte, der den Boden des betreffenden Cubiculums bedeckte, wühlte, fand er eine Inschriftplatte:

Sepulcrum Proti m . . . .,

also auch die ursprüngliche Grabplatte des h. Protus. Man schritt bald zur Oeffnung des Grabes. Ihrer Form und Größe nach unterschied sich die Grabplatte nicht von anderen, die bestimmt sind, Gräber Erwachsener zu verschließen. Als nun aber die Grabplatte abgehoben war, zeigte sich, daß der eigentliche Loculus eine schmälere Nische bildete: er diente ja nicht zur Aufnahme eines ganzen Skelettes, sondern weniger verkohlten Gebeine. Wie eine ausführliche und gründliche Untersuchung derselben ergab, waren die Gebeine in kostbaren Goldstoff eingehüllt gewesen, unter Beigabe wohlriechender Essenzen, deren Duft die bei der Eröffnung des Grabes Anwesenden noch wahrnehmen konnten.

In der ganzen Art und Weise, wie die Reliquien geborgen waren, zeigte sich ein wesentlicher Unterschied zwischen der christlichen und heidnischen Bestattungsweise: von Außen glich Hyacinths Grab ganz dem Aussehen der anderen Cömeteriengräber, war also

1) cf. Boll. „September" Tom. III p. 751—761.

Digitized by Google

ganz verschieden von der Form der Columbarien, wie sie die Heiden bei Bestattung Verbrannter beliebten. Auch waren nicht wie bei jenen die Ueberbleibsel in einer Urne oder Kiste aufbewahrt, vielmehr eingehüllt in kostbaren Goldstoff. Man kann auch hieraus ersehen, wie sehr das Verbrennen der Leichen bei den alten Christen perhorrescirt war und wie sie ängstlich alles vermieden, was irgendwie an eine stattgehabte Leichenverbrennung erinnern konnte [1]).

Die Frage, wie das Grab unversehrt geblieben und Hyacinths Reliquien auch nach den Translationen im 8. und 9. Jahrhundert noch im Cömeterium verblieben waren, hat bereits ihre Beantwortung gefunden.

Bald nach der Erhebung der Reliquien Hyacinths stürzte die Krypte vollends ein und blieb nun wiederum fast fünfzig Jahre verschüttet, bis sie in den Jahren 1893—95 wieder hergestellt und auf's neue zugänglich gemacht wurde. Hierbei waren sowohl in der Krypte selbst, wie in ihrer nächsten Umgebung umfassende Maurerarbeiten nothwendig und ist dadurch auch der antike Eindruck der Krypte geschwunden, so wird man doch der „commissione di sacra archeologia" Dank wissen, daß sie mit großem Kostenaufwand ein so altehrwürdiges Heiligthum wieder zugänglich gemacht hat.

In den Jahren 1895—96 wurden auch die alten Communicationswege zwischen der Hermesbasilika und der Krypte der Martyrer Protus und Hyacinth wiederhergestellt [2]), so daß man heute auch von ersterer aus zu der Krypte gelangen kann. In der alten Zeit, in den Tagen des Friedens, war die Krypte isolirt [3]) und nur von Außen durch eigene Zugänge zugänglich, von denen einer auch jetzt wieder hergestellt ist. Man benutzte zu demselben theilweise die alte schmale Treppe, auf der man in das Cubiculum hinabstieg, ehe der Presbyter Theodor seine neue, bequeme Treppe anlegte.

---

1) cf. zum Vorstehenden Bull. 1880 p. 123 f.; 1894 p. 28 f.; 1898 p. 85 f., 90.

2) cf. Bull. 1897 p. 116.

3) Bull. 1898 p. 92 f.

Digitized by Google

Steigen wir nun zu dem Cubiculum der Martyrer hinab. Die Wände zwischen der Treppe weisen viele Loculi und einige Arcosolgräber auf. Wir ersehen hieraus, wie gesucht ein Grab in der Nähe der Martyrerkrypte war [1]). Unter diesen Gräbern fällt namentlich das schon erwähnte, mit Mosaiken geschmückte Arcosolgrab auf. Die musivische Arbeit ist zwar zum größten Theile zerstört, doch haben sich in der Lünette des Arcosols noch Reste eines männlichen Kopfes und in der Arcosolleibung solche monumentalen Schmuckes erhalten, ebenso Fragmente eines Daniel zwischen zwei Löwen.

Vollends hinabgestiegen, sehen wir unter einem Bogen noch ein Stück der Anlage der Treppe Theodors. Wie schon bemerkt, führte Theodors Treppe zu einem Absatze, von dem man in die Martyrerkrypte hinabschaute, um sich dann links wendend, zur Krypte selbst hinabzuführen. Dieser zweite Theil der Treppe endigte unter einem Bogen, in dessen Lünette ein Gemälde war. Von diesem Gemälde sieht man heute nur noch die allerdürftigsten Spuren: dargestellt war einst Christus zwischen Protus und Hyacinth. Schwach sichtbar sind noch die Buchstaben QVI (= ci in Hyacinthus erhalten [2]).

Die Krypte der Martyrer selbst, ganz durch modernes Mauerwerk gestützt, bietet weiter nichts Bemerkenswerthes mehr: einzig aus der Erinnerung empfängt sie ihre Weihe. In der Nähe der Krypte sind die Fragmente der Inschrift Theodors, mit Ergänzung der fehlenden Theile, in die Wand eingemauert.

3. Kurze Beschreibung des übrigen Cömeteriums.

Die einzelnen Gänge nun in dem Cömeterium bieten zum Theil den Anblick großer Verwüstung. Das Cömeterium ist ja in einem sehr leicht zerbröckelnden Tuf angelegt, und theilweise wurden

1) Nach Anlegung der neuen Treppe durch Theodor war vermuthlich die alte, jetzt theilweise wiederhergestellte Treppe nicht mehr im Gebrauch; cf. Bull. 1898 p. 92 gegen Marchi, der vermuthete, daß die eine Treppe zum Hinab-, die andere zum Wiederhinaufsteigen gedient hätte.

2) cf. Bull. 1894 p. 23. 106.

Digitized by Google

auch Sandgruben bei seiner Anlage benutzt. Doch fehlt es nicht an einigen bemalten Arcosolien und bemaltem Cubiculum. Von den ersteren sei hier nur ein Lünettengemälde angeführt [1]), das, sehr verblaßt, verschiedene Auslegung gefunden hat. Man sieht eine sitzende Person zwischen zwei anderen stehenden Personen, davor eine weitere, knieende Gestalt. Man glaubte in diesem Gemälde vielleicht die Priesterweihe erkennen zu dürfen, Wilpert hat aber erkannt, daß das Haupt der sitzenden Person von einem Nimbus umgeben wird, wodurch dieselbe als Bild Christi charakterisirt ist. Wilpert erklärt das Gemälde deßhalb von einem Gerichtsbilde, d. h. einer Seele, personificirt in der knieenden Gestalt, vor dem göttlichen Richterstuhle. Zwei Heilige, vielleicht Protus und Hyacinth, legen Fürbitte für die Seele ein [2]).

Einen schönen Cyklus dogmatischer Gemälde haben wir, wenigstens nach Bonavenia's Erklärung, in einem Cubiculum zu erblicken, zu dem man durch den Eingang rechts von der Apsis der Hermesbasilika gelangt. Das betreffende Cubiculum hat in der dem Eingang gegenüberliegenden Wand, sowie in den zwei Seitenwänden je ein Arcosolgrab, und die Gemälde vertheilen sich auf die Decke und das dem Eingang gegenüberliegende Arcosol. Die Ausführung der Gemälde ist sehr mangelhaft; Wilpert glaubt, auf Grund stilistischer Eigenthümlichkeiten in der Ornamentik, das Ende des 3. Jahrhunderts ungefähr als Entstehungszeit unserer Gemälde annehmen zu müssen [3]).

Die Decke des Cubiculums zeigt zunächst einen Blattkranz, von dem vier Halbkreise ausgehen, die decorative Bilder umrahmen. In der Mitte der Decke erscheint ein doppelumrahmtes Viereck innerhalb eines Blätterkranzes, den wiederum Guirlanden umgeben. Das Viereck umschließt eine sehr beschädigte Darstellung des guten

1) Das betreffende Arcosol findet sich in einem Gange, in den man links von der Hermesbasilika gelangt.

2) cf. Bull. 1888–89 p. 79 f., 96. Diese Gerichtsbilder sind ein nicht häufiges Object im Cyklus der Cömeterialgemälde; immer ist der Heiland hierbei sitzend abgebildet, von einer Gruppe Heiliger umgeben, die für den Verstorbenen Fürbitte einlegen.

3) cf. Bull. 1894 p. 73 f.

Digitized by Google

Hirten zwischen zwei Lämmern. In den vier Feldern zwischen den vier Halbkreisen ist dargestellt a) eine Oraute, mit Tunika und Schleier bekleidet, b) die drei Jünglinge im Feuerofen, c) Isaaks Opferung — Abraham und Isaak stehen; Isaak hält über den Schultern das Holzbündel mit zwei Händen, Abraham in der erhobenen Rechten das Opfermesser; beigegeben ist der Altar, auf dem ein Feuer brennt, und der Widder —, d) Daniel zwischen zwei Löwen. Die decorativen, von den Halbkreisen umrahmte Bilder zeigen in je zwei correspondirenden Feldern Bäume zwischen zwei Tauben und Bäume zwischen Fischen, die einmal kreuzweise übereinandergelegt sind, so daß sie die Form $\times$ bilden. Mögen diese Bilder zunächst auch decorativen Charakter haben, so ist doch vielleicht eine symbolische Bedeutung nicht ganz von ihnen auszuschließen.

Das Lünettenbild des dem Eingang gegenüberliegenden Arcosols zeigt die Brotvermehrung. Sieben Körbe stehen vor dem bartlos abgebildeten Christus, der mit kurzer Tunika und dem Pallium bekleidet ist. Wie immer bei der Darstellung von Wundern Christi der Heiland das Object, an dem das Wunder geschieht, mit einem Stabe berührt, so auch hier; die Rechte berührt mit einem Stabe den einen Korb. Auffallend ist, daß auf unserem Bilde Christus auch in der linken Hand einen Stab hält, was auf keinem anderen Katakombenbilde eine Analogie findet[1]). Neben Christus erscheint, auf einem Pfeiler sitzend und dem Wunder gleichsam zuschauend, eine Taube.

Wie man sieht, sind unsere Bilder dem gewöhnlichen Cyklus der Katakombenbilder entnommen. Doch will Bonavenia in unseren Bildern nicht bloße Sepulcargemälde[2]) erblicken; es sind zugleich

---

1) cf. Bull. cit. De Rossi glaubt, daß der Maler unserer Bilder nur aus Unkenntniß der Bedeutung des Stabes — Symbol der Herrschermacht, hier insbesondere der Herrschaft über die Natur — diesen in jeder Hand Christi gebildet habe.

2) Bei den Sepulcargemälden ist die commendatio animae zur Vergleichung heranzuziehen. Gott möge seinen Diener retten, wie er Noe aus der Fluth, Job aus seinem Leiden, Isaak vom Opfertode, Daniel aus der Löwengrube, die drei Jünglinge aus dem Feuerofen, Susanna aus den

Digitized by Google

dogmatische Bilder, es ist ein Compendium des „Credo", was hier zur Darstellung gekommen ist.

Jesus Christus, der „gute Hirte", ist vom Himmel gestiegen und Mensch geworden aus Maria der Jungfrau. Die allerseligste Jungfrau und reinste Gottesmutter Maria ist nach Bonavenia in dem Bilde der Orante dargestellt. Für uns hat Christus gelitten und ist am Kreuze gestorben — Jesu Kreuzopfer wird typisch dargestellt unter dem Bilde des Opfers Abrahams [1]). Doch der Tod war für Christus der Uebergang zur Verherrlichung: glorreich ist Christus aus dem Grabe erstanden. Der Sieg Christi über den Tod, die Auferstehung, ist symbolisirt in den zwei Bildern: „Daniel zwischen den Löwen" und den „drei Jünglingen im Feuerofen". Wie aber Christus den Tod überwunden und der Tod für Christus nur der Anfang der Verherrlichung war, so ist auch der Tod für den Menschen nur der Uebergang zum besseren Leben, wenn er mit Christus verbunden und vereint ist, verbunden und vereint vor allem durch den Genuß der hl. Eucharistie. Dieses große Geheimniß der Liebe ist dargestellt in dem Arcosolgemälde: das Vorbild für die Erfüllung. Die wunderbare Brodvermehrung ist ja der Typus des allerheiligsten Sacramentes des Altars.

Noch eine Reihe anderer Gemälde weist unser Cömeterium auf; es würde hier jedoch zu weit führen, sie alle im Einzelnen anzuführen. Mannigfaltig sind die Funde in unserem Cömeterium, decorative Fragmente, Gegenstände der Kleinkunst, Inschriften. Von den Funden ersterer Art ist ein Marmorstück, ein Fragment eines Epistyles, anzuführen, auf dem die Buchstaben HERME . . . zu lesen waren. Sicher gehörte das Fragment zu einem größeren decorativen Werke, das einst die Hermesbasilika schmückte [2]).

Die Funde von Gegenständen der Kleinkunst sind nicht von

Händen ihrer Verleumder errettet hat. So beten wir in der commendatio animae und in diesem Sinne sind auch die entsprechenden Cömeterialgemälde zunächst zu erklären.

1) Ueber die Darstellung des Opfers Abrahams als Typus des Versöhnungsopfers auf Golgatha vergl. Wilpert in „Römische Quartalschrift" 1887 S. 126 ff.

2) cf. Bull. 1894 p. 14.

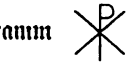
Digitized by Google

besonderer Bedeutung und können hier übergangen werden [1]); dagegen seien zum Schlusse einige Inschriften, die zum Theil bei früheren, zum Theil bei den jüngsten Ausgrabungen gefunden wurden, hier angeführt.

Auf den Inschriften kommt der Glaube der alten Christen an die communio sanctorum, insbesondere an die Wirksamkeit des Gebetes der Heiligen, für uns sehr instructiv zum Ausdruck. Auf einem, schon von Bosio gefundenen Inschriftfragment heißt es:

„Serenus flens deprecor ipse (deum . . .) et *beata*(m) *Basilla*(m) ut vobis pro m(eritis)“ . . . „*Domina Basilla,*“ heißt es auf einer andern Inschrift, „*commandamus tibi* Crescentinus et Micina *filia*(m) *nostra*(m) Crescen . . .“ „Commando Basilla,“ sagt eine weitere Inschrift, innocentia(m tibi) Gemelli“ [2]).

Andere Inschriften beten, daß dem Verstorbenen „pax et refrigerium“ zu Theil werde [3]), gedenken der liebenden Sorgfalt der Hinterbliebenen für die Bestattung des Verstorbenen [4]).

Eine interessante Inschrift fand Armellini 1875. Dieselbe war dem „beatissimo Silvano“ von seiner Gattin gesetzt und stammt, weil das constantinische Monogramm  fehlt, sicher noch aus den Tagen der Verfolgung. Da in der altchristlichen Epigraphik das „beatissimus“ nur solchen Personen zukommt, die vor der Welt Zeugniß für ihren Glauben abgelegt haben, so handelt es sich bei dieser Inschrift entweder um einen sonst unbekannten Martyrer oder um einen „confessor coronatus“, d. h. einen Christen, der um Christi willen die Leiden des Kerkers oder andere Qualen erduldet hatte, ohne den Glauben mit seinem Blute besiegelt zu haben, dem aber nach seinem Tode öffentliche Verehrung erwiesen wurde. Auf Grund ihres epigraphischen Charakters setzt de Rossi die erwähnte Inschrift in die Zeit Diocletians [5]).

---

1) Ueber einige diesbezügliche Funde cf. Bull. 1894 p. 115; 1895 p. 166.

2) Bull. 1875 p. 29. — 3) Bull. 1894 p. 70 ff.

4) cf. Bull. 1873 p. 133 f. Bezüglich anderer Inschriften cf. noch Bull. 1882 p. 125; 1895 p. 14 ff.; 1896 p. 154.

5) cf. Bull. 1877 p. 73 f.

Digitized by Google

Endlich sei noch eine Inschrift erwähnt, auf der die hohe Auffassung von der Heiligkeit der Ehe zum Ausdruck kommt. Die nach den Consuln datirte Inschrift (Mamertinus et Nevita — 362) lautet:

„Viscilius Niceni. costae suae
quae fuit annor. p. m. XXXI ex quibus
durabit mecum annos XV. feci in se
si eo dono sim. exibit de saeculo
VI. idus Jul. Mamertino et Nevita“ [1]).

Hochbedeutsam und ergreifend ist hier die Bezeichnung der Gattin als „costa“. Die schwer verständlichen Worte „feci in se si eo dono sim“, erklärt de Rossi [2]): „feci in se“ ist Tautologie und wiederholt das „durabit (— duravit) mecum“. Bei den Worten „si eo dono sim“ ist „dignus“ zu ergänzen und statt sim, fuerim zu substituiren. Demnach ist der Sinn des Epitaphs: . . . . „ex quibus duravit mecum annos XV. Hos annos feci insimul cum ea, si tamen eo dono dignus fuerim“ — „quo elogio“, sagt de Rossi, „non aliud aptius christianae uxori a viro christianae humilitatis studioso potuit inscribi.“

Rom. Fr. Stock.

1) cf. Bull. 1877 p. 73 f.

2) De Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae. Vol. I, in script. 151, 56; l. c. p. 85 f.

Digitized by Google

XXVI.

Die koptische Elias- und Sophonias-Apokalypse.

Die jüngst von Georg Steindorff herausgegebenen Apokalypsen in koptischer Sprache[1]), deren eine dem Propheten Elias, die zweite und — wahrscheinlich — auch die dritte dem Propheten Sophonias zugeschrieben ist, beanspruchen sowohl ihres Inhaltes, wie ihres Alters wegen hohes Interesse. Denn schon die vorliegenden Uebersetzungen dieser Visionen in zwei verschiedene Dialecte der koptischen Sprache sind ungefähr an die Grenze des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. zu setzen, deren griechische Vorlage also ohne Zweifel noch ein gutes Stück früher. Bezüglich der weiteren Fragen nach Ursprung, Ueberlieferung, Erhaltung u. s. w. sei auf die übersichtliche und gelehrte Einleitung des Herausgebers verwiesen und hier nur noch erwähnt, daß diese apokryphen Schriftstücke außer auf das Alte Testament und die Evangelien hauptsächlich auf die Offenbarung Johannis, dazu auf 1 Joh., 2 Petr., 2 Thess., Röm. und Acta Bezug nehmen, sowie auch deutliche Anklänge an einige andere schon länger bekannte Apokryphen aufweisen.

Ihrem schriftstellerischen Charakter nach sind diese Visionen wohl als christliche Ueberarbeitungen ursprünglich jüdischer Texte zu bezeichnen, wenigstens ist eine starke alttestamentliche und nomistische Grundstimmung unverkennbar. Dies hat nichts Auffälliges an sich, wenn man sich erinnert, daß die Predigt des Evangeliums auch in nachapostolischer Zeit sich vielfach zuerst an die Synagogen der Diaspora wendete, und daß dementsprechend gerade die Lehrer und Schriftsteller solcher Gemeinden ursprünglich die Bildung des Judenthums sich angeeignet hatten. Daher rührt die Vertrautheit und Vorliebe für alttestamentliche Bilder und Deductionen, sowie die Berücksichtigung zahlreicher Probleme der jüdischen Ueberlieferung,

1) Die Apokalypse des Elias ꝛc. Koptische Texte, Uebersetzung, Glossar von G. Steindorff. Leipzig, Hinrichs 1899.

Digitized by Google

die sich auch bei solchen christlichen Autoren findet, die in den entscheidenden Fragen das Judenthum energisch bekämpfen.

Derartige Züge jüdischer Anschauungsweise sind in den drei koptischen Stücken so zahlreich und hervorstechend, daß Steindorff sogar glaubt, das erste direct als ein jüdisches Werk bezeichnen zu können[1]), da sich Spuren einer christlichen Bearbeitung darin nicht finden. Doch sind als solche wohl zu erkennen die Erwähnung von „Katechumenen" und die starke Hervorhebung der ἐλασσώματα = „Unterlassungssünden", die dem ethischen Standpunkt des Christenthums entspricht; auch sind das erste und das dritte Stück sehr wahrscheinlich Theile eines Ganzen, möglicher Weise sogar, worauf Schürer hingewiesen[2]), der „Eliasapokalypse" selbst.

Die theologischen Fragen, die den Abhandlungen zu Grunde liegen, sind in der Hauptsache eschatologisch, andere werden nur nebenher behandelt. Sie verbreiten sich über den Zustand der Seele im Jenseits, über Lohn und Strafe, über die letzten Zeiten, den Antichrist, das allgemeine Gericht und die Apokatastasis. Der Zweck ernster Mahnung und Warnung tritt deutlich hervor, die Sprache ist würdig, fast herb, und nur bisweilen, z. B. bei Beschreibung des Antichrists und der Strafe der Bösen wird die Schilderung grotesk. Da es sich um Visionen über das Jenseits und die Zukunft handelt, ist die Form der Apokalypse in vielfacher, oft wörtlicher Anlehnung an Daniel und Johannes gewählt.

Schon der Herausgeber hat im Anschluß an Stern, Bousset und Harnack auf zahlreiche Fäden hingewiesen, welche diese koptischen Apokalypsen mit ähnlichen, schon bekannten Schriftstücken verknüpfen. Im Folgenden soll nun die Verwandtschaft derselben mit einigen ungefähr gleichzeitigen Schriften beleuchtet werden, die zwar äußerlich durchaus nicht mit ihnen in Verbindung zu bringen sind, aber doch eine ziemliche Anzahl charakteristischer Züge offenbar der gleichen, gemeinsamen Ueberlieferung der alten syrisch-ägyptischen Kirche verdanken; es sind dies:

---

1) l. cit. S. 18.

2) Theol. Lit.-Zeitung 1899, Sp. 4 ff.

Digitized by Google

Das Synaxarium der koptischen Christen[1]) (= S),
Die syrische Didaskalie[2]) um 250 (= D),
Die Homilien Aphrahats[3]), des persischen Weisen" † 345 (= A).

S ist eine Sammlung von Heiligen-Legenden auf die einzelnen Monatstage, geschrieben um 1090 von dem Vater Amba Michael, Bischof von Atrib und Malidsch in Unterägypten, ursprünglich wohl ebenfalls in koptischer Sprache verfaßt und wenigstens theilweise aus der ältesten Ueberlieferung der ägyptischen Kirche geschöpft.

Ein Vergleich der koptischen Apokalypsen mit den hier genannten Ueberlieferungen zeigt zunächst im Allgemeinen, daß der Gedanke an Gericht, Vergeltung und Endzeit im 3. und 4. Jahrhundert im Glaubensleben der Christen eine ganz hervorragende Stelle einnahm. Unter dem Drucke blutiger Verfolgungen, besonders der letzten Periode, beim Anblick der grauenhaften Martern und des immer wieder sich erneuernden Blutvergießens sank die Hoffnung der Gläubigen auf die Möglichkeit eines Friedens mit dieser Welt. Die Augen der standhaften Bekenner richteten sich auf die Verheißungen einer bessern Zukunft; sie erwarteten und forderten von Gottes Richterspruch das, was ihnen der weltliche so lange versagte: Anerkennung ihrer Unschuld und gerechte Sühne. Wenn die Zustände der Gegenwart unerträglich wurden, tröstete noch die Hoffnung, gerade hierin die Zeichen der schon beginnenden Zeit der Vergeltung zu erkennen. Das ist die Stimmung, die aus den Apokalypsen, aber auch aus vielen anderen Denkmälern jener Zeit zu uns redet.

1. So gibt D gewissermaßen das Motiv solcher Erzählungen an, wenn es heißt: „Deine Pflicht ist es also, o Bischof, wenn du predigst, Zeugniß zu geben und zu bestärken den Glauben vom

---

1) F. Wüstenfeld: Synaxarium, das ist Heiligen-Kalender der koptischen Christen. Gotha 1879.

2) P. de Lagarde: Didascalia Apostolorum syriace. Lipsiae 1854.

3) *D.J. Parisot*, Aphraatis Demonstrationes. Parisiis 1894 (Patrologia Syriaca Pars I, tom. I). — Dazu: S. Bardenhewer, Patrologie S. 27 u. 359; sowie: C. Holzhey, Die Abhängigkeit der syr. Didaskalie von der Didache. Freiburg 1898, und der ‚Katholik' 1897 II. S. 251—268. — Tüb. Quartalschr. 1898. S. 380—390.

Digitized by Google

Gerichte, gemäß dem Evangelium" (13. 21). Aphrahat sieht die Zeichen des Endes sich erfüllen: „Siehe, dies alles erfüllt sich in unseren Tagen" (312).

2. Die Einleitung der Apokalypsen ist nicht erhalten, aber die Situation ist klar: eine Menschenseele durchwandert unter Führung eines Engels das Jenseits. S schildert sie folgenderweise: „Amba Schanuda [1]) berührte ihn (= den Gestorbenen) mit seinem Stabe und sprach: Stehe auf, o Schläfer, um uns zu erzählen, was du gesehen hast. Da befahl der Herr der Seele des Todten, daß sie zu ihm zurückkehre; er stand auf, verbeugte sich vor ihnen und beschrieb ihnen den Zustand der Hölle und der Bestraften der Reihe nach und ließ sie wissen, daß er zu den Rechtgläubigen gehöre ꝛc. Da sprachen die Heiligen zu ihm: Nun schlafe wieder ein und geh' zur Ruhe; da kehrte er in seinen Zustand zurück" (172); ähnlich 242.

3. In der Apokalypse scheint zuerst auf die Wahrheit hingewiesen zu werden, daß der Gerechte, auch wenn er auf Erden noch so nahe mit Sündern zusammenlebt, doch nicht das gleiche Loos mit ihnen theilen wird. So hat hinsichtlich der zwei, die auf einem Wege gehen, der zwei Frauen, die zusammen an einer Maschine mahlen u. s. w., schon Stern auf Mt. 24, 41 verwiesen. D sagt hierüber: „Offenbar zeigt also die Schrift, daß der Gerechte, wenn er mit dem Gottlosen gefunden wird, nicht zu Grunde geht mit ihm, sondern es wird jeder durch seine Gerechtigkeit gerettet; und wird er verhindert wegen Sünden, so ist er durch sich selbst verhindert" (16)[2]).

4. Bei den Gerechten ist nicht Finsterniß, sondern sie sind im Lichte allezeit, die Bösen aber in ihren Strafen. A: „Die einen glänzen im Lichte, die anderen stöhnen in Finsterniß" (268).

---

1) Nach ihm ist das Kloster benannt, aus welchem die koptischen Handschriften stammen; vgl. Steindorff S. 1.

2) Vgl. die Ausführung bei Chrysostomus: ‚Sed ne amata plebs Judaeorum una cum illis (= Aegyptiis) periclitaretur, *quia unus locus continebat universos*, remedium discretionis inventum est.' — Homil. 84 in Joann. cap. 19.

Digitized by Google

5. Die zuerst erwähnten Seelen werden bestraft wegen Ungehorsam und Mißachtung des „Gesetzes"; auch A schreibt noch: „Denn nicht haben wir euch etwas geschrieben wider das „Gesetz" (717); vgl. Apok. 71: „Irrlehrer, die das Gesetz Gottes abschaffen." D: Ein jeder, der nicht unter dem Gesetze steht, ist ein Gottloser (111).

6. Die guten Engel schreiben alle guten Werke auf, die bösen alle Sünden. S berichtet: „(Abu Makar) sah den Herrn oben in dem Heiligthum, die Engel gaben ihm einer nach dem andern Bericht über die Handlungen der Menschen" (89). — „Ich bin Michael, der Erzengel, — ich bin der, welcher eure Opfer und guten Werke vor den Herrn bringt" (113). A: „(Der Darbringer der Gebete) wird also zu dir sagen: Ein unreines Opfer bringe ich nicht dar vor dem heiligen Throne" (170). „Wenn der Richter sitzt, werden die Bücher vor ihm geöffnet und vorgelesen die guten und die bösen Thaten" (398)[1]. So spricht der in der Apokalypse (S. 41) redende Engel: „Ich aber pflege sie (= die von den guten Engeln aufgeschriebenen guten Werke) ihnen wegzunehmen und zu bringen vor den guten Herrn." Und A sagt: „Du mußt aber wissen, Theuerster, daß Gabriel derjenige ist, welcher in Empfang nimmt die Gebete vor dem Herrn" (130).

7. Die Zahl der Strafengel beträgt: Tausend Tausend und Zehntausend Zehntausend (Apoc. 41). D: „Voll wird werden die Zahl derer, die leben, tausendmal Tausend und zehntausendmal Zehntausend, wie geschrieben steht bei David" (90).

8. Der Seher fürchtet sich, die Strafengel könnten auch an ihn herankommen (S. 43). S: „Die Jungfrau (Maria) fürchtete sich vor den Engeln der Strafe, welche in der Luft zerstreut waren, und vor dem Feuer; da belehrte er (Christus) sie, daß keiner von ihnen Gewalt über sie habe" (251).

---

1) Vgl. die Darstellung Origenes': „Denn nicht umsonst steigen die Engel Gottes hinauf und herab zum Sohne Gottes, sichtbar den Augen derer, die durch das Licht der Erkenntniß erleuchtet sind. Denn bei ihm gedenken sie zur Zeit des Gebetes des Bittenden, und was der Bittende bedarf, bringen sie, soweit sie können, in Erfüllung, da sie diese allgemeine Aufgabe übernommen haben." c. Cels. VIII, n. 34. Migne XI, 1568.

Digitized by Google

9. Als Schrecklichster erscheint ein Engel, „dessen Körper war wie der Schlangen, und er wollte mich verzehren" (S. 49). S: „Einstmals bei Nacht hatte er eine Erscheinung, als wenn eine Leiter von der Erde bis in den Himmel reichte — und unten an der Leiter sah er eine große Schlange, das war der Satan" (232).

10. Beispiele der Errettung aus höchster Noth sind Susanna und „die drei Heiligen Searak, Misak, Abdenakob" (S. 49). D: „Die Susanna nämlich befreite der Herr durch Daniel aus der Gewalt der Gottlosen" (52). A: „Gebetet haben auch Ananias, Azarias und Misaël, und ihr Gebet besiegte die Flamme" (155 u. 30).

11. Der Engel, „in dessen Hand alle Seelen versammelt werden", heißt Eremiel (S. 50). Die Todesengel heißen nach talmudischer Ueberlieferung: Erelim. Es wird nämlich Kethub. 104a Bar Kappara vom Tode des Rabbi Judas des Heiligen erzählt: „Die Erelim und die Frommen der Erde faßten die heilige Lade (= Sarg des Todten); aber die Erelim besiegten die Frommen der Erde und die heilige Lade ward weggeführt"; vgl. Is. 33, 7: „Siehe, die Arelim schreien draußen, die Boten des Friedens weinen bitterlich" [1]).

12. Als Unterlassungssünden (elassomata) liest der Seher aufgeschrieben: „Wenn ich nicht gegangen war, um einen Kranken zu besuchen oder eine Wittwe, eine Waise, — ein Tag, an dem ich mich nicht gewendet hatte zu den Kindern Israels" (S. 53—55). D: „Weißt du nicht, daß du über ein jedes dieser Dinge dem Herrn Rechenschaft geben wirst am Tage des Gerichtes? — Du siehst eine Wittwe deinesgleichen oder deine Brüder in Krankheiten und kümmerst dich nicht?" (66.) „Sei jederzeit thätig und gehe hin zu den Gläubigen und Gleichgesinnten und betrachte und lerne mit ihnen in den Worten des Lebens" (4).

13. Auch den Tag, an dem er nicht gefastet oder nicht gebetet hatte zur Zeit des Gebetes, findet er aufgeschrieben (S. 55).

---

1) Näheres über den Zusammenhang von Ariel, Erelim, Arâlû bei A. Jeremias, Die babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. L. 1887. S. 124.

Digitized by Google

Irrlehrer sind es, „die sagen: Das Fasten existirt nicht und Gott hat es nicht geschaffen". Aber es muß ein „reines Fasten" sein, denn der, „welcher fastet, indem er nicht rein ist, erzürnt den Herrn und auch die Engel" (73), ebenso ein „reines Gebet". A: „Gefordert wird aber ein reines Fasten — und gefordert wird ein reines Gebet" (11). „Kostbar ist reines Fasten vor Gott und es wird aufbewahrt wie ein Schatz im Himmel" (97). Wegen der „Leidenschaften und Begierden" empfiehlt der Apokalyptiker das Fasten (73). A sagt: „Und es gibt solche, die fasten von der Leidenschaft und treten ihre Begierden nieder, damit sie nicht überwunden werden" (100).

14. Beim gerechten Gerichte Gottes „wägt man die guten und die bösen Thaten auf einer Wage" (57). Diese Scene ist aus der Ueberlieferung nicht mehr verschwunden; S bringt sie in pointirter Ausarbeitung: „(Petrus der Sklave) sah im Traume, als wenn jemand seine Rechnung prüfte und als wenn eine Wage aufgehängt sei; eine Menge von Schwarzen von scheußlichem Anblick brachten seine Sünden und Unrechtlichkeiten mit seinen übrigen Verbrechen herbei und legten sie in die eine Wagschale zur Linken, eine Schaar von Engeln von schöner Gestalt, mit weißen Gewändern angethan, stand bei der Wage neben der Schale zur Rechten; sie suchten ängstlich nach etwas, das sie hineintragen könnten, und da sie nichts fanden, brachte einer von ihnen das Brod, womit er nach dem Armen geworfen hatte" (261).

15. Unter den Bestraften sind jene, „die Geld geben auf seinen Zins und Zins auf Zins nehmen" (61). D verbietet, Almosen anzunehmen von „Götzenverehrern oder von Unreinen oder von Empfängern von Zins und ungerechtem Gute" (75). A rechnet zu den Pflichten des Mönches: „Und er soll nicht wuchern oder Zins empfangen, noch lieben den Gewinn" (274). Und von einigen sagt er: „Habsucht hat sie besiegt; sie liehen aus auf Wucher und empfingen Zins" (578). Das Gleiche tadelt D: „Anstatt Gutes zu thun — leiht man aus um bittern Zins" (65).

16. Auch solche werden im Jenseits bestraft, die „Gold und Silber geben, bis sie die Seelen der Menschen verführen" (61). D: „Wenn ihr die Lüge für Wahrheit nehmet — wegen Annahme

Digitized by Google

von Geschenken — so werdet ihr Rechenschaft geben am Tage des Herrn" (46).

17. Ferner werden bestraft die Katechumenen, „die das Wort Gottes gehört, aber es nicht vollendet haben im Werke, das sie gehört" (60). D: „Denn nicht wegen des Namens werden sie würdig erfunden, in das Reich einzugehen, sondern wegen des Glaubens und der Werke" (68). A: „Brüder, die Namen führen weder zum Leben, noch befreien sie vom Tode — sondern außer den Namen werden noch gefordert: gute Werke" (634). „Theuerste, die Schriften Gottes kennen lernen und lesen genügt nicht, sondern man muß sie auch erfüllen" (654).

18. Der Seher warnt im Auftrage Gottes: „Weßwegen fügt ihr Sünde auf eure Sünden?" (67.) A: „Wollet nicht Sünde auf Sünde häufen" (338). „Warum vervielfachst du die Sünden?" (698). „Wollet eure Sünden nicht vervielfachen, denn dort (= im Jenseits) können sich die Sünder durch Buße nicht bekehren" (1002).

19. „Liebe nicht die Welt, noch das, was in der Welt ist." „Der Herr errette uns aus der Gefangenschaft dieser Zeit" (67). A: „Er hat uns geoffenbart, daß, wer die Welt liebt, Gott nicht gefällt" (96). „Diese Welt komme in Geringschätzung vor euern Augen, denn Ankömmlinge und Fremdlinge seid ihr auf ihr" (1003).

20. Der Teufel will Unheil stiften; „viele Male hat der Teufel gewünscht, die Sonne nicht aufgehen zu lassen über der Erde und die Erde nicht Frucht geben zu lassen" (67). S berichtet, wer ihn hindert und Gott zum Mitleid bewegt: „(Michael) Dieser ist es, welchen Gott der Allmächtige zu jeder Zeit vor sich hingestellt hat. — Durch seine Gebete erfolgt der Wechsel in der Luft, das Fallen des Regens und Taues und das Wachsen der Bäume und Saaten" (231). Der Apokalypse zufolge sind es die Heiligen, derentwillen die Erde Frucht gibt, die Sonne leuchtet und der Tau auf die Erde kommt (143).

21. Zu der merkwürdigen Stelle: „Nicht benachrichtete er einen Engel, als er zu uns kam, noch einen Erzengel, noch irgend eine Macht" (69) hat schon Harnack auf einen alten lateinischen Hymnus verwiesen; aber auch S berichtet von Gabriel, „dem Oberhaupt der Engel": „Dies ist der große Engel, welcher zu der

Digitized by Google

Jungfrau gesandt und dem vor allen anderen Engeln die erhabene Verkündigung anvertraut wurde" (191). Im Einklang hiemit sagt der hl. Bernhard: „Es wurde gesandt der Engel Gabriel von Gott. — Vielleicht heißt es deßwegen: von Gott, damit man nicht etwa meine, es habe Gott auch nur einem der seligen Geister eher, als der Jungfrau seinen Rathschluß geoffenbart, mit alleiniger Ausnahme des Erzengels Gabriel" [1]).

22. Throne und Kronen sind bereitet denen, die auf das Wort des Herrn hören (69). D: „Vermehre seine Ehre und gib ihm ebenso die Krone der Herrlichkeit am Tage der Offenbarung deiner Ankunft" (68). „(Gott) wird die Gläubigen unter den Gläubigen, das sind die Martyrer, beleben und auferwecken und sie bestätigen in großer Herrlichkeit, und er wird sie zu Söhnen des Königs machen" (84). S: „Eines Tages sah er den Himmel sich öffnen, die Martyrer trugen schöne Kronen, und eine Stimme sprach zu ihm: Wer auf den Namen Christi Leiden trägt, empfängt eine solche Krone" (117).

23. Die Irrlehrer werden zahlreich sein am Ende der Zeiten (71). D: „Und es kamen versteckte Wölfe, falsche Messiasse und lügenhafte Propheten erschienen. Es ist nämlich bekannt und offenbar, daß wenn die Zeiten nahe kommen und die Ankunft herannaht, wiederum viele und böse Dinge von dieser Art entstehen werden, wovon Gott der Herr euch befreien wird" (106).

24. Ein reines Gebet bewirkt Vergebung der Sünden (75). D: „(Christus spricht:) Euer Flehen und eure Bitte wird angenommen werden von meinem Vater im Himmel, da es aus einem Munde von allen Gläubigen kommt" (89). „Deßwegen also sollt ihr fasten und beten für sie (= die noch ungläubigen Brüder) und um so mehr an den Tagen des Pascha, damit sie durch eure Gebete gewürdigt werden der Verzeihung und sich bekehren" (91). A: „Die Kraft des Gebetes ist überaus stark, wie auch die Kraft reinen Fastens überaus stark ist" (137). „So oft du betest, gedenke deines Freundes" (182).

---

1) Homil. de Laud. Virginis super: Missus est (Brev. Rom. ad 18. Martii).

Digitized by Google

25. Die Unfruchtbare und die Jungfrau werden sprechen: „Unsere Zeit ist es, daß wir uns freuen, daß uns keine Kinder auf der Erde sind, sondern daß unsere Kinder in den Himmeln sind" (83). A: „(Die Jungfrauen) sind dem Tode nichts schuldig, denn sie liefern ihm keine Kinder aus, und anstatt einem sterblichen Manne sind sie Christo verlobt. Darum, daß sie keine Kinder geboren haben, wird ihnen gegeben werden ein Name, besser als Söhne und als Töchter" (270) [1]).

26. Wenn der Gesalbte kommt, so geschieht es, „indem der Kranz von Tauben ihn umgibt" (87). D: „Beeifert euch, als kluge Tauben die Kirche zu füllen" (56).

27. Vor dem letzten Gerichte wird ein Theil der Gerechten „schlafen wie ein Schlummernder. Der Herr wird zu sich nehmen ihren Geist und ihre Seelen, ihr Fleisch wird werden, daß es wie Stein ist" (97). A: „Die Gerechten aber schlummern und ihr Schlaf ist ihnen Süßigkeit bei Tage und bei Nacht; und daß die ganze Nacht lang sei, merken sie nicht, sondern wie eine einzige Stunde ist sie geschätzt in ihren Augen" (398).

28. Dann „werden Gabriel und Uriel eine Lichtsäule bilden, indem sie vor ihnen herziehen" (101). S erwähnt öfters die Erzengel Gabriel, Michael, sowie: „Das Andenken an den großen Engel Suriel (d. i. Uriel), genannt el-Saphori; dieser ist es, welcher bei dem gerechten Propheten Esra war und ihn die verborgenen Geheimnisse lehrte; er ist es auch, welcher beständig mit den Sündern vermittelt" (266).

29. Beim letzten Gerichte werden „die zu den Gerechten Gehörigen und die (Martyrer) die Sünder sehen in ihren Strafen, sammt denen, die sie verfolgt haben" (103). D: „Am Tage des Gerichtes wird er, weil er unschuldig verurtheilt wurde, Richter sein der ungerechten Richter". „Und es wird sich an euch (ungerechten Richtern) erfüllen das Urtheil, das ihr bei eurem eigenen Gerichte ausgesprochen habt" (51). A: „Dies alles dir, mein

1) Vgl. Isai. 65, 23. „Nicht mühen sie sich vergeblich und nicht zeugen sie Kinder für's Dahingerafftwerden, denn ein Same, gesegnet vor dem Herrn, sind sie und ihre Sprößlinge mit ihnen."

Digitized by Google

Theuerster, zu berichten, war mir nicht zu viel, damit du sicher wissest, daß die Gottlosen von den Barmherzigen gerechte Strafe empfangen werden" (427). „Sitze sind bereitet für die Gerechten, welche am Tage des Gerichtes richten werden über die Gottlosen" (663).

30. Im Besondern wird Gott auch richten „die Hirten des Volkes; er wird sie fragen nach der Schafheerde" (105). D: „Nachdem du also Rechenschaft geben wirst für viele (o Bischof!), so trage Sorge für einen jeden" (22). A: „Er wird auch jene (nachlässigen) Hirten herbeiführen und wird mit ihnen Abrechnung halten, und er wird sie verurtheilen auf Grund ihrer Werke" (451).

31. Am Ende der Zeiten kommen Elias und Enoch (105). Der Antichrist wird mit ihnen kämpfen, und sie werden drei und einen halben Tag todt auf dem Markte liegen (127). S: „Einst am Ende der Tage wird er (Elias) kommen in Begleitung von Henoch; sie werden den Antichrist mit dem Schwerte verfolgen und sie werden sie tödten; ihre Körper werden drei Tage und einen halben auf der Erde ausgestreckt bleiben, und darnach wird die Auferstehung ihren Anfang nehmen" (219). Vgl. „Die Schriftgelehrten sagen, es müsse zuerst Elias kommen" (Mark. 9, 11).

32. Der König des Himmels erscheint „und verbrennt die Erde" (107). D citirt hierüber die Weissagung der Sybille: „Wenn alles zu Staub und Asche geworden, löscht der erhabene Gott das Feuer aus, das er entflammte. Und alsdann läßt er wiederum auferstehen die Gebeine und die Asche der Menschen und bekleidet sie mit ihrer Gestalt" (83).

33. Der Antichrist mit denen, die an ihn glaubten, „werden in die Tiefe des Abgrunds geworfen und es wird über ihnen zugeschüttet werden" (169). D: „Die Frevler aber und die Gottlosen wird wiederum die Erde bedecken" (83). A: „Die Gottlosen aber werden, sobald sie auferstanden sind, zurückkehren in den Abgrund" (1026).

34. Die Heiligen aber sind auf der neuen Erde „mit den Engeln allezeit und sind mit dem Gesalbten tausend Jahre" (106). A: „Und auch unsere weisen Lehrer (Rabbone) sagen: „Gleichwie in sechs Tagen die Welt von Gott geschaffen wurde, so werde die

Digitized by Google

Welt nach Ablauf von sechstausend Jahren aufgelöst werden, und es wird dann eintreten der Sabbat Gottes", ebenfalls ein Tag von tausend Jahren, weil: „Tausend Jahre vor den Augen des Herrn sind, wie der gestrige Tag, der vorüberging" (78).

35. Im letzten Stück der Apokalypsen wird noch die Strafe einer Seele erwähnt, die von Strafengeln Geißelhiebe erhält (111). In den ebenfalls in koptischer Sprache geschriebenen: Apophthegmata patrum Aegyptiorum sieht ein Greis beim Tode eines Sünders diese Engel kommen: „Er sah schwarze Pferde, und die darauf saßen, waren ebenfalls schwarz und flößten Furcht ein, da eine Feuergeißel [1]) war in der Hand eines jeden. Sie kamen bis zum Hofe des Hauses und ließen ihre Rosse außerhalb des Hauses und gingen hinein ein jeder eilig" [2]).

36. Die Ursache ihrer Qualen wird angegeben mit den Worten: „Dies ist eine Seele, die in ihren Sünden gefunden wurde und die, bevor sie dazu gelangt war, Buße zu thun, heimgesucht und aus ihrem Körper entführt wurde" (113). D: „Woher weißt du denn, o Menschensohn, der du sündigst, wie viele die Tage deines Lebens in dieser Welt seien, um dich zu bekehren? Denn du kennst nicht deinen Weggang von der Welt, ob du etwa in deinen Sünden stirbst und es keine Buße mehr für dich gibt" (16). A: „Demüthigen wir uns also selbst — durch Fasten und Beten —, damit wir nicht, aus dieser Welt plötzlich weggerafft, nach gerechtem Urtheil Gottes verdammt werden" (614). Und die oben erwähnten Strafengel antworten dem Sünder, der sich zu spät an Gott erinnert: „Jetzt, wo die Sonne untergegangen ist weg von dir, suchst du nach Gott. Warum hast du nicht nach Gott gesucht bis heute? Jetzt nämlich wird dir kein Antheil sein, noch eine Hoffnung, noch ein Trost."

Schon aus dem bisher Vorgeführten ist deutlich genug zu ersehen, daß eine ganze Anzahl von theologischen Bildern und Problemen, die den koptischen Apokalypsen eigen sind, in der gleichen und späteren Zeit im syrisch-ägyptischen Kirchengebiete sich mehr-

1) Apok., „in deren Händen flammende Geißeln sind" (43).

2) Nach G. Steindorff's Text; Kopt. Gramm. S. 13*.

Digitized by Google

fach verbreitet finden. Aber diese Verbreitung erstreckt sich noch weiter, als bis in's 3. und 4. Jahrhundert; sie reicht herab bis in's Mittelalter und bis in die Kirche des Abendlandes, wie dies Bousset, Wadstein, Harnack und Steindorff an deutlichen Spuren nachgewiesen haben. Hier sei noch kurz bemerkt, daß unter anderm zwei noch heute vielverbreitete und gebrauchte kirchliche Gebete fast wörtlichen Anklang an die Darstellung jener Apokalypsen — oder ihrer Quellen — bewahrt haben, nämlich das „Oeffentliche Bekenntniß der Schuld" und das Gebet für Sterbende: Suscipe [1]). Die zu Grunde liegende einheitliche Vorstellung ist auch hier die Vergegenwärtigung des Gerichtes. In der Apokalypse erkennt die vom Engel geleitete Seele: „Alle meine Sünden, die ich gethan — von Kindheit an bis zu dem heutigen Tage", und besonders werden alsdann aufgezählt einzelne Unterlassungs-Sünden: Nichtbesuch eines Kranken oder einer Wittwe, Waise; Nichtbeten, Nichtfasten u. s. w. (53). Vgl. „Ich gebe mich schuldig, daß ich von meinen kindlichen Tagen an bis auf diese Stunde oft und viel gesündigt habe mit Gedanken, Worten und Werken und Unterlassung vieler guter Werke." Das Gebet des in Todesangst Versetzten gedenkt als besonders auffallender Beispiele der göttlichen Barmherzigkeit, daß er „gerettet hat Israel aus der Hand des Pharao, des Königs von Aegypten; du rettetest Susanna — du rettetest die drei Heiligen — aus dem feurigen Ofen, der glühend war" (49). Mit geringer Aenderung heißt es in dem Sterbegebet: „Rette, o Herr, die Seele deines Dieners, wie du gerettet hast Moses aus der Hand des Pharao, des Königs der Aegypter" — „wie du gerettet hast die drei Jünglinge aus dem Feuerofen, dem glühenden" — „wie du gerettet hast die Susanna". Aber auch die später folgende Aufzählung der Gerechten, „welche den Herrn bitten", nämlich: „Abraham und Isaak und Jakob und Henoch und Elias und David" (59) findet sich, nur chronologisch geordnet, im gleichen Gebete: „Henoch und Elias — Abraham — Isaak — Lot — David" [2]).

1) Rituale Monaco-Frisingense minus, Rituali Romano conformatum. Monachii 1891. p. 343 u. 128.

2) l. cit. p. 129.

Digitized by Google

Sollte es aber jemand für zu unwahrscheinlich finden, daß man zwei nach Ort und Zeit so weit auseinander liegende Enden kirchlicher Ueberlieferung noch in Zusammenhang bringen könne, so verweisen wir auf den letzten Satz dieses uralten Gebetes, in dem die einzigen neutestamentlichen Zeugen hervorragender Gebetserhörung genannt sind: Petrus, Paulus und: beatissima *Thecla* virgo, de tribus atrocissimis tormentis liberata. Jenes Schriftstück aber, welches das Martyrium der heiligen Paulus und Thekla berichtete, gehört zu den allerersten Producten nachapostolischer Zeit, von welchen Hippolyt und Origenes mit Anerkennung sprechen. Aber auch hier führen die Spuren wieder nach Aegypten, denn die jüngst entdeckten Sprüche dieser „Acten" stammen aus dem Land der Pharaonen und sind, wie die „Apokalypse", in koptischer Sprache geschrieben [1]).

München. Carl Holzhey.

XXVII.

Der Rigorismus und die Zahl der Auserwählten [2]).

(Entgegnung.)

Den Artikel im Augustheste des „Katholik", worin mein im „Literar. Handweiser" Nr. 709/10, Sp. 141 f. veröffentlichtes Referat über die Schrift „*Le Rigorisme*" von P. Castelein S. J. in fast allen Theilen beanstandet wird, habe ich soeben gelesen. Ich habe jene von mir besprochene Schrift persönlich geprüft, hob aber bei deren Kennzeichnung aus den von P. Godts C. Ss. R. in seinem Buche „De paucitate salvandorum" als nicht frei von Tadel bezeichneten Anschauungen oder Sätzen C.'s mehrere heraus, und zwar nur solche, bezüglich deren meine Ansicht mit der seinigen übereinstimmte. Dieser Anlehnung brauche ich mich nicht zu schämen, da derselben meinerseits eine ruhige Nachprüfung

1) A. Harnack, Theol. Lit.-Zeitung 1897. Sp. 625—629.

2) Auf Wunsch des Herrn Prälaten Dr. Hülskamp aufgenommen.

Digitized by Google

vorausgegangen war. Daß ich irgendwo die Ausführungen C.'s mißverstanden oder entstellt habe, vermag ich auch mit Hilfe der Erklärungen meines Gegners nicht einzusehen. Ziehen wir die von Letzterem gegen mich vorgebrachten Beanstandungen der Reihe nach näher in Betracht, so wird sich bald herausstellen, ob und wie weit meine Kritik des C.'schen Buches gerechtfertigt war oder nicht.

1. Ich meine immer noch, es sei gefährlich, in einer Volksschrift hervorzuheben, Gott verzeihe leicht Unzuchtsünden, „die nicht bis zur vollständigen Umkehrung der Naturgesetze gehen" (S. 248). Allerdings hat C., indem er dies behauptet, nur Sünder im Auge, die einen „état de résistance habituelle" (ebend.) in ihrem Herzen bewahren; ich habe das gewiß nicht übersehen, mußte aber, um den mir zur Verfügung stehenden Raum nicht zu überschreiten, bei jener, wie auch bei allen weiteren Beanstandungen darauf verzichten, längere dahingehörige Stellen aus C. anzuführen, und ich hielt es auch nicht für nöthig, weil ich fest überzeugt war, daß man, von gewissen Pastoralfällen abgesehen, überhaupt nicht betonen soll, daß Sünden gegen die heilige Reinheit, „qui ne vont pas au renversement complet des lois de la nature", Gott leicht verzeihe. Selbst bei Predigten über die Barmherzigkeit Gottes darf man gewisse Vorsichtsmaßregeln nicht außer Acht lassen.

2. Auch meine Bezeichnung der Sünden, „qui ne vont pas au renversement complet des lois de la nature", scheint mir die richtige zu sein. Daß C. von fornicationes mit ausdrücklichen Worten gar nicht redet, gebe ich zu, obschon S. 249 die Ausdrucksweise „les relations naturelles des sexes" auf solche hindeutet. Aber deßungeachtet kommt es mir nicht „sehr wahrscheinlich" (Kath. S. 103) vor, „daß er an die unter der Jugend leider viel verbreitete Sünde der mollities gedacht habe" (ebend.); denn diese „va au renversement complet des lois de la nature", und schwerlich würde C. von ihr behauptet haben, daß sie „nur deßhalb absolut verboten sei, weil sie ohne dieses Verbot instinktmäßig zur zweiten Art von Ausschweifungen führen würde" (S. 248), nämlich zu jenen aus größerer Bosheit hervorgehenden widernatürlichen, welche ebend. f. näher bezeichnet werden. (Weiteres bei Godts 3. Aufl. S. 458 ff.)

Digitized by Google

Daß eine bestimmte, durchschlagende Klarstellung diesbezüglicher Aeußerungen C.'s von meinem Gegner nicht gegeben wurde, erhellt aus mehreren S. 102 gebrauchten Redeweisen. Sollte C. sich je, was ich indeß kaum für möglich halte, mit der Auslegung meines Opponenten einverstanden erklären, so sei die meinige hiermit von vornherein zurückgenommen.

Durch meine Bezugnahme auf den vierzigsten von Alexander VII. verworfenen Satz wollte ich nur andeuten, daß, wenn man Gott in Bezug auf gröbere Sünden gegen die Reinheit als überaus geneigt zum Verzeihen darstellt, zunächst jugendliche Personen leicht daraus folgern würden, mit osculis u. dgl. brauche man es nicht streng zu nehmen. In der Seelsorge erfahrene Priester werden das nicht bestreiten. „Daß solche Acte keine oder nur läßliche Sünden seien", hat C. nirgendwo behauptet; aber ebenso wenig habe ich irgendwo behauptet, daß C. diese Lehre ausgesprochen oder auch nur angedeutet habe.

3. Bezüglich der Leidenschaft, welche S. 254 „la concupiscence de la chair" und „une immense faiblesse" genannt wird, weiß ich in der That nicht, wie sie *(elle)* Gott zu einer überaus großen Barmherzigkeit geneigt machen sollte, quand cette passion n'est pas poussée aux extrêmes désordres par la malice réfléchie et persistante de la volonté" (S. 255). Es ist nicht schwer, herauszufinden, daß ich hier hauptsächlich die für theologische Fragen zu rhetorischen oder populären und insofern ungenauen und der Mißdeutung leicht zugänglichen Ausdrucksweisen C.'s beanstanden wollte. Daß C. das Wörtchen elle hier nicht im engen Sinne versteht und daß Gott Sünden, die nicht aus überlegter und beharrlicher Bosheit hervorgehen, (culpa remissa) durch eine zeitliche Strafe zu sühnen „weiß" (ebend.), das sind freilich „Binsenwahrheiten" (Kath. S. 104), zu deren Feststellung nur ein geringer Grad von Bildung und Aufmerksamkeit gehört. Sobald man aber durch starke Betonung und rhetorische Ausschmückung derselben nahelegt, daß jenes posse oder scire zu einer conclusio ad esse allgemein berechtige, macht man einen praktischen Fehlgriff; man gibt nämlich Anlaß zu jener dissolutio morum, auf welche ich in meinem Referate hingewiesen habe, und begünstigt die dogma-

Digitized by Google

tisch unrichtige Anschauung, daß Todsünden durch zeitliche Strafen gesühnt werden können. Daß genügend bereute und deßhalb nachgelassene (quoad reatum culpae gar nicht mehr vorhandene) Todsünden nur noch mit zeitlichen Strafen belegt werden, ist eine Katechismuswahrheit, die C. voraussetzt; aber in seiner diesbezüglichen Darstellung treten doch die wesentlichen Erfordernisse zu wenig hervor, obschon vorher (S. 248 z. B.) von aufrichtiger Bußgesinnung die Rede war. Im „Hdw." konnte dies, wie noch so manches andere, nur in sehr knapp gehaltenen Sätzen angedeutet werden. Einer „Mißdeutung oder Entstellung" (Kath. S. 103) der Lehre C.'s glaube ich mich dabei nicht schuldig gemacht zu haben. Auf die Frage, ob ich vielleicht wolle, „daß Gott für jede schwere Sünde gleich das Richtschwert der ewigen Strafe herabfallen lasse" (S. 104), kann ich antworten, daß ich natürlich weit davon entfernt bin, so etwas zu denken und zu schreiben.

4. In Betreff der von C. hervorgehobenen salvifica vis bonae fidei „du peuple juif", wie überhaupt „des non-chrétiens" et „des chrétiens dissidents" bemerkt mein Gegner: „Man kann vielleicht die Auffassung C.'s für zu optimistisch halten, daß die von der wahren Kirche Getrennten, speciell die Heiden, mit jener Leichtigkeit und in jener Ausdehnung diese (Hebr. 11, 6 angegebenen) nöthigsten Heilsbedingungen erfassen, die ihm für die Rettung einer großen Anzahl derselben ein hohes Vertrauen einflößen" (ebend.). Mehr habe auch ich nicht behauptet; ich halte in der That jene Auffassung, wie sie im vorliegenden Wortlaute dargelegt ist, für zu optimistisch, für „zu stark betont" (Hdw.). Daß C. an der „Grundlage für die Heilsordnung irgendwie zu rütteln wage" (Kath. ebend.), habe ich weder gesagt, noch angedeutet. Wenn dann (ebend.) im letzten Satze „Prof. Dr. N." als Censor meiner theologischen Kenntnisse auftritt, so will ich ihm das nicht wehren; aber wenn alles, was in demselben behauptet wird, wahr ist, so dürfte eben dadurch die raison d'être seines gegen mein Referat gerichteten Artikels stark in den Hintergrund treten.

5. Nach einer Aussage im folgenden Passus soll ich mich einer „ungehörigen Entstellung" schuldig gemacht haben, indem ich

Digitized by Google

andeutete, es wäre zu wünschen gewesen, daß C. bei Behandlung der Frage de numero salvandorum den vielen kirchlichen Autoren, welche die communior doctrina festhalten, Gehör geschenkt hätte, da er doch in anderen Fragen eine Reihe profaner Autoren fleißig zu Rathe ziehe. Als diese anderen Fragen wurden beispielsweise (in der Klammer) die im 2. Kapitel behandelten ausdrücklich bezeichnet. Und doch frägt mein Gegner: „Hat etwa C. bei diesen heidnischen Autoren sich Raths erholt über die Frage nach der Zahl der Auserwählten und nicht vielmehr den sittlichen Zustand ihrer Zeiten kennen lernen wollen?" Gewiß ist diese Frage nicht berechtigt.

6. Im Anschluß an dieselbe wird sodann meine abfällige Bemerkung über den sittigenden Werth des Platonismus in Erwägung gezogen. Daß dieselbe nur gegen die steigernde Ausdrucksweise C.'s gerichtet ist, liegt nahe. C. sagt: „Le Platonisme constitue donc une doctrine *éminemment* moralisatrice." Ich meine, dieses Lob sei aus den im „Hdw." von mir bezeichneten Gründen übertrieben, möge man nun den Platonismus an sich oder vergleichungsweise betrachten. Damit sollen jedoch weder dem Plato, noch dem Seneca, noch dem Confucius, weder der griechischen Philosophie, noch dem türkischen Koran ihre heilsamen Sittenvorschriften bestritten werden. Mein Gegner bemerkt: „Wenn man etwas hervorragend gut und sittlich nennt, so ist damit doch keineswegs gesagt, daß es an sittlicher Güte über das Christenthum hervorragt." Das habe ich aber auch nicht behauptet. Ich leugne jedoch, daß man es in cumulo et sine addito hervorragend gut und sittlich nennen dürfe, wenn es, wie der Platonismus, in sich Elemente enthält, die zu dem geraden Gegentheil des Guten und Sittlichen führen.

7. Ferner kann ich mich nicht befreunden mit dem Satze C.'s: „Le peuple chrétien, pris dans sa masse, croit à Jésus-Christ d'une fois simple, humble, *vive*" (p. 62). Der Ausdruck *vive* paßt weder in dem von Godts erwähnten streng theologischen, noch in einem weiteren, populären Sinne. Ich habe nichts dagegen, wenn, wie mein Gegner bemerkt, aus allen Ausführungen C.'s hervorgeht, „daß er nur an einen nicht ganz ver-

Digitized by Google

blaßten, nicht ganz abgestorbenen Glauben denkt, der gegebenen Falls wieder zum eigentlichen Gnadenleben der Seele erweckt werden kann" (Kath. S. 107). Aber gerade deßhalb mußte jener Ausdruck beanstandet werden. Auch im weitesten Sinne ist es nicht statthaft, einen nicht ganz verblaßten, nicht ganz abgestorbenen Glauben einen lebendigen zu nennen. Meine „kleinlichen Betrachtungen" (S. 108) über die Zustände in Frankreich und Belgien, wo ich darauf hindeute, daß dort im peuple *pris dans sa masse* z. B. kein lebendiger Glaube zu finden ist, sind, ich gestehe es offen, nur ein geringer Bruchtheil „für die große, alles umspannende Untersuchung des sittlichen Zustandes aller christlichen Völker aller Zeiten, woraus die Bilanz der möglichen und wahrscheinlichen Rettung oder Verwerfung derselben gezogen werden soll" (ebend.). Aber auf eine solche Untersuchung konnte ich mich doch im „Hdw." nicht einlassen. Dieselbe würde ganze Bände in Anspruch nehmen. Hat schon, wie auch mein Gegner zugibt, die jetzt vorliegende Arbeit C.'s „fühlbare Lücken" (S. 116), so ist es nicht zu verwundern, wenn in einer knapp gehaltenen Besprechung des Buches Einzelnes nicht mit der wünschenswerthen Ausführlichkeit behandelt wird.

8. Hinsichtlich der zu großen Anhänglichkeit an die irdischen Güter hatte ich im „Hdw." gesagt, C. stelle (S. 259) in Abrede, daß dieselbe für die große Masse der Menschen „une cause effective de la damnation éternelle" sei. Daß C. zu diesem Schlußergebniß kommt, gibt Dr. N. zu, meint aber, ich habe durch die widersprechende Bemerkung: „Wie Viele betrachten die irdischen Güter als ihr höchstes Ziel, als ihren Gott!" den Standpunkt der Frage verlassen. Die Frage sei nur, „ob diese Verkehrtheit im Allgemeinen so verbreitet sei, daß man sagen könne, ein relativ hoher Procentsatz verfalle dadurch der ewigen Verdammniß" (Kath. S. 110). Ich muß hierauf erwiedern, daß mir dieser Standpunkt klar vor Augen stand, sehe aber wohl ein, daß ich demgemäß, negato supposito, statt „Viele" besser gesagt hätte: „ein relativ hoher Procentsatz". Die letzten Worte drücken genau meine Meinung aus; und da, ich muß es bekennen, meine eigene, obschon ziemlich ausgedehnte „Erfahrung im praktischen Leben" (ebend.) hier nicht ausreicht und die Gründe C.'s mich nicht überzeugen, so schließe

Digitized by Google

ich mich diesbezüglich lieber den Heiligen an, welche allgemein behaupten, daß in Folge zu großer Anhänglichkeit an das Irdische eine ungeheuer große Anzahl der Menschen verloren geht. Ich übersehe dabei nicht, daß C. eine Anhänglichkeit meint, die mehr aus Schwäche, als aus bösem Willen hervorgeht. Es ist nicht nöthig, gerade der von Dr. N. vertheidigten Meinung C.'s zu folgen.

9. In einer weiteren Ausführung frägt mich mein Gegner, wo denn C. in seiner S. 308 befindlichen Note gesagt habe, „daß man in der heutigen Zeit des Zweifels nicht einmal die Worte ‚Feuer der Hölle' und ‚äußerste Finsternisse' gebrauchen soll" (Kath. S. 112). Ich hatte behauptet, nach jener Note, die als praktische Anweisung für den Unterricht des Volkes dienen soll, habe man diese Ausdrücke zu vermeiden, d. h. es werde dies darin angedeutet, nahegelegt. Und in der That ist letzteres der Fall. Der erste, auch von Dr. N. angeführte Satz lautet: „Quant à la nature des peines représentées par ‚le feu de l'enfer' où les ‚ténèbres extérieures', *contentons-nous* de dire que la *principale* est la douleur et les remords causés par la privation éternelle de la félicité surnaturelle du ciel." Soll man sich beim Unterrichte damit begnügen, von der poena damni zu sprechen, so ergibt sich von selbst, daß man die mit den Worten „gehenna ignis" und „tenebrae exteriores" ausgedrückte poena sensus (Tirinus, Katschthaler) mit Stillschweigen übergehen oder wenigstens nicht stark hervorheben soll. Durch Erwähnung oder Schilderung der Feuerstrafe und der äußersten Finsternisse würde man der Forderung, welche C. in seinem *contentons-nous* stellt, nicht entsprechen. Nimmt man mit Gottfried von Graun O. Cap. an, unter den äußersten Finsternissen sei die poena damni zu verstehen, so spricht auch das nicht gegen den im „Hdw." von mir eingehaltenen Wortlaut; denn C. gibt den Modus an, mit welchem man sich beim Unterricht über die Höllenstrafen bezw. über die poena damni begnügen soll.

An das contentons-nous schließt sich dann etwas weiter unten das *évitons;* koranmäßige Beschreibungen der Höllenstrafen als der Wirklichkeit entsprechende darzustellen, soll man vermeiden. Das versteht sich von selbst; aber diese Bemerkung

Digitized by Google

hat in dem jetzigen Zusammenhange eine „fühlbare Lücke". Ohne eine von der S. 304 f. verschiedene, scharf umgrenzte, allseitig klare Kennzeichnung *korammäßiger* Unterrichtsweisen kommt man leicht auf den Gedanken, es gehöre dazu jede lebhafte Schilderung der poena sensus (bezw. auch damni). Starke Hervorhebungen dieser poena sind auch „en ces temps d'examen et de doute" recht heilsam. Freilich ist darin ein mit Umsicht auf die einzelnen Fälle anzuwendendes Maß zu halten. Nicht nur „nicht vorzugsweise und nicht immer", wie mein Gegner (S. 113) sich ausdrückt, sondern nicht einmal sehr oft soll der christliche Prediger die Höllenstrafen bezw. die darin begriffene poena sensus zum Gegenstande seiner Mahnreden machen. Auch sollen dieselben keine nach der Weise Segneri's und Martin's von Cochem ausgeschmückten Schilderungen enthalten.

Noch eine zweite hieher gehörige Frage meines Gegners habe ich zu beantworten, nämlich diese: „Hält nicht der Autor selbst an der Wahrheit des *materiellen Feuers* fest, und will er nicht, daß die Wirklichkeit dieser Feuerstrafen, wie sie aus dem Glauben sich ergibt, gut ‚auseinandergesetzt und bewiesen' werde" (S. 112)? Auf den ersten Theil dieser Frage lautet meine Antwort: Ja, ein *materielles* Feuer nimmt er „mit der Mehrzahl der Väter" und vielleicht auch mit nicht angedeuteter Bezugnahme auf die am 30. April 1890 gegebene Antwort der römischen Pönitentiarie, nach welcher der Beichtvater den trotz entsprechender Belehrung auf der entgegengesetzten Meinung hartnäckig beharrenden Beichtkindern die Lossprechung verweigern soll, *ausdrücklich* an. Aber das hatte ich doch auch nicht geleugnet. Wozu also jener erste Theil der Frage?

Beim zweiten Theile derselben darf nicht außer Acht bleiben, daß C. an der von Dr. N. bezeichneten Stelle den Ausdruck *Feuerstrafen nicht* gebraucht, sondern „peines éternelles" sagt. Zu den ewigen Strafen gehört offenbar auch die poena sensus. Aber diese soll ja nach seiner eben besprochenen Anweisung nicht ausdrücklich erwähnt werden, und er selbst befolgt nun diese Anweisung, indem er, wie gesagt, die Bezeichnung *Feuerstrafen* vermeidet und von „peines éternelles" redet. Es liegt also die

Digitized by Google

Vermuthung nahe, daß er den von ihm vorgeschlagenen Modus im Auge behalte, wenn er will, daß „die Wirklichkeit der ewigen Strafen, wie sie aus dem Glauben sich ergibt, gut auseinandergesetzt und bewiesen" werde.

Ich habe hier noch mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß es nach C. nicht nöthig ist, sich das materielle Höllenfeuer als besonders heiß vorzustellen; „nous pouvons nous y représenter tous les degrés de chaleur et de tourment que peut produire un air pénétré à différents degrés des *ardeurs du soleil*". Der Heiland drückt sich kräftiger aus, indem er sagt: „Omnis enim (damnatus) *igne salietur*" (Mark. 9, 48).

10. Endlich soll ich auch das Richtige nicht getroffen haben, indem ich im „Hdw." schrieb, daß bei C. S. 263 ff. und 318 die Leichtigkeit der Bekehrung des Sünders, surtout „au seuil de son éternité", in einer wenig erbaulichen Weise dargestellt wird. Es ist dort die Rede von Menschen, die nach einem schlechten Leben ohne Zeichen der Reue sterben, und C. hebt mit Worten von P. Ravignan und Bischof Camus hervor, man solle an deren Heile nicht verzweifeln und sogar den ungünstigen Gedanken darüber fern halten. Das habe ich auch selbst stets befolgt und im „Hdw." durchaus nicht bestritten, sondern vorausgesetzt und klar angedeutet mit dem Wörtchen *posse*. Ich habe dort nur gewarnt vor der *conclusio ad esse*, nicht als ob C. selbst dieselbe gezogen hätte, sondern weil sie durch die Art und Weise seiner Erörterungen ziemlich nahe gelegt wird. Letzteres ist wenig erbaulich, ist im Gegentheil aedificans ad gehennam.

Hier bin ich fertig; denn was mein Gegner sonst noch vorbringt, ist nicht an meine Adresse gerichtet. Der Leser möge nun urtheilen, ob und wie weit meine Kritik des C.'schen Buches an den betreffenden Stellen wirklich so beschaffen ist, wie Dr. N. sie darstellt, nämlich: „mit Unrecht verdächtigend" (S. 98), „kritiklos" (S. 100), „auf gröblicher Mißdeutung und Entstellung beruhend" (S. 103), „leichtfertig beschuldigend" (S. 111), „ohne Besonnenheit" (S. 115), folglich „hinfällig" (S. 107) u. s. w. u. s. w.

Bezüglich der eigentlichen These C.'s gibt Dr. N. zu, daß man darüber „verschiedener Meinung sein kann" (S. 115). Nun

Digitized by Google

gut! ich bin und bleibe darüber anderer Meinung, so lange die im „Hdw." mitgetheilte gleichartige These Gravina's kirchlich indicirt bleibt.

Ehrenbreitstein. Bernard Deppe.

Erwiderung.

Wiewohl mich jeder Augenblick reut, der einer wiederholten Beleuchtung der Kritik des Herrn Deppe über das Buch Castelein's „Le Rigorisme" geopfert werden soll, so will ich doch der Einladung der Redaction dieser Zeitschrift folgen und der obigen „Entgegnung" D.'s eine sachliche und möglichst kurz gehaltene Richtigstellung beifügen. Es handelt sich eben in diesem Falle darum, zu verhindern, daß durch Ableugnung des objectiven Thatbestandes, durch neue unbegründete Anschuldigungen, durch zweckloses, vom Fragepunkt abirrendes Herumreden einer „ungerechten und lieblosen" Kritik auch nur der Schein der Berechtigung gewahrt bleiben solle. Zuvor eine kurze Bemerkung über den Eingang der „Entgegnung". Deppe meint, „er brauche sich der Anlehnung (an die Kritik des Liguorianer's Godts) nicht zu schämen, da derselben seinerseits eine ruhige Nachprüfung vorausgegangen sei". Ob es aber ehrenvoll für ihn war, die in Rede stehenden Anwürfe des mit offenkundiger Erregtheit schreibenden Gegners Castelein's (Godts hat sogar den guten Geschmack, seine zum Theil albernen polemischen Auslassungen den Priestern als „lectio spiritualis" anzubieten) in der Sache vollständig, in der Form mit fast wörtlicher Uebereinstimmung und nur geringen stilistischen Aenderungen, die wohl den Schein der Selbständigkeit wahren sollen, herüberzunehmen, ohne mit einer Silbe die Quelle anzugeben, möge er mit seinem literarischen Gewissen berathen.

1. Ein großer Theil der Entschuldigung Deppe's läuft darauf hinaus, den Sinn abzuleugnen, den nicht nur ich, sondern auch andere Leser, die mich auf die Kritik des „Handweiser" aufmerksam machten, in den Worten Deppe's gefunden haben. Im Einzelnen will er: a) nicht gesagt haben, daß C. die Lehre, welche in der prop. 40 Alex. VII. verworfen wird, „ausgesprochen oder

Digitized by Google

angedeutet habe". Was sollen denn seine Worte: „wo bleibt dann die Achtung vor der prop. 40 ab Alex. VII. damnata?" (Hdw. Sp. 142) überhaupt andeuten? Die Erklärung, die D. nachträglich gibt, ist, abgesehen von ihrer objectiven Unrichtigkeit, so weit hergeholt, daß ein Leser daran kaum denken wird. b) D. will sich nicht der „Mißdeutung der Lehre Castelein's schuldig gemacht haben", daß nämlich die schweren Unzuchtssünden nur durch zeitliche Strafen gesühnt würden. Als Antwort genügen die Worte Deppe's (Hdw. Sp. 142):

„Weiter: „Dieu sait punir de pareilles fautes (es handelt sich um Todsünden!) par une expiation temporelle suffisamment efficace, dans cette vie ou dans l'autre, sans devoir recourir aux peines éternelles." Daß eine Todsünde durch eine zeitliche Strafe gesühnt werden könne, widerspricht der katholischen Lehre. Und was für eine dissolutio morum würde entstehen, wenn man sich einredete, daß die fornicatio und andere peccata secundum naturam (sic) patrata bloß in's Fegfeuer und nicht in die Hölle führen!"

c) D. will weder gesagt, „noch angedeutet haben", daß C. an den Grundlagen der Heilsordnung zu rütteln wage. Was besagen dann die Worte: „Wo bleibt dann die in jedem Katechismus dargelegte Lehre de sciendis ex necessitate medii?" (Hdw. Sp. 143). Ist in dieser Katechismuslehre vielleicht die Rede von der historischen Frage, die D. jetzt nur gemeint haben will, ob die Heiden in großer Anzahl jene Heilsbedingungen erfaßt haben? d) Weiter will D. nur gesagt haben, „es wäre zu wünschen gewesen, daß C. bei Behandlung der Frage den vielen kirchlichen Autoren Gehör geschenkt hätte, da er doch in anderen Fragen eine Reihe profaner Autoren fleißig zu Rathe ziehe". Man lese Hdw. Sp. 141:

„Ich kenne gegen hundert der bedeutendsten kirchlichen Schriftsteller, welche die doctrina communior mit ähnlichen Worten wiedergeben, und die mir nicht bekannten sind ohne Zweifel noch zahlreicher. Um so mehr wundert es mich, wenn keiner aus diesen ‚Rigoristen' Gehör findet, während so viele andere Autoren, nämlich Aristoteles, Anaxagoras, Ampère, Chevreuil, Dumas, Aeschylus, Euripides, Faraday, Herodot, Hesiod, Homer, Mahomet, R. Mayer, Parmenides, Plutarch, Sokrates, Solon u. a. (im 2. Kap. und sonst) recht fleißig zu Rathe gezogen werden."

Wo steht hier ein Wort davon, daß diese Autoren in anderen Fragen zu Rathe gezogen werden? Und was soll überhaupt der

Digitized by Google

Tadel, daß diese Autoren befragt werden, in einer Sache, in der man schließlich nur von ihnen Aufschluß erhalten kann? e) D. will nicht „behauptet haben", daß C. den Platonismus als Sittlichkeitslehre über das Christenthum erhoben oder wenigstens zu solcher Vorstellung Anlaß gegeben habe. Antwort: „Da muß das Evangelium Christi zurücktreten!" sind die eigenen Worte Deppe's (Hdw. Sp 143). f) D. will nicht „behauptet" haben, C. habe in der Note S. 308 seines Buches „gesagt", daß „man in der heutigen Zeit des Zweifels nicht einmal die Worte ‚Feuer der Hölle' und ‚äußerste Finsternisse' gebrauchen soll". Antwort: Wer wird eine so schwere Anklage gegen einen Autor erheben, wenn er nicht sagen kann, daß die Worte wirklich in seinem Texte stehen, und wenn er sie nur durch eine gewundene und (wie ich gleich zeigen werde) unhaltbare Interpretation hineinlesen muß.

2. Im Anschluß an die sehr unglückliche Ableugnung früher von ihm aufgestellter Beschuldigungen[1]) will nun H. Deppe im Allgemeinen und mit verschiedenen Wendungen wenigstens die Anklage aufrecht erhalten, daß durch „zu starke Betonung", durch „rhetorische Ausschmückung", durch „steigernde Ausdrucksweise" u. s. w. jene verderblichen Lehren, die Gobts und er selbst in der Schrift C.'s wollten gefunden haben, wenigstens „angedeutet", „nahegelegt", „begünstigt" würden. Vom Standpunkte der Erwiderung aus habe ich darauf nur zu sagen: gratis asseritur, gratis negatur. D. bringt aus dem Text und Zusammenhang des C.'schen Büchleins keinen Beweis vor. In positiver Würdigung dieses Vorhaltes aber versichere ich, nachdem ich die angegriffenen Stellen des Büchleins gelesen, daß dieselben in ihrem Zusammenhange nur von der Parteileidenschaft so beurtheilt werden können. Namentlich ist zu bemerken, daß ganz zu Unrecht von den Gegnern C.'s vorausgesetzt wird, sein Buch sei ein Volksbuch oder gar eine erbaulichen Zwecken dienende Schrift, oder auch in

1) Man wird sich dieser nachträglichen Herabminderung der vorgebrachten Anklagen um so skeptischer gegenüberstellen, wenn man weiß, daß die Ausdrücke Deppe's zum großen Theil wörtliche Uebertragungen aus der Schrift C.'s sind, die jene Anklagen in den schärfsten und verletzendsten Formen vorbringt.

Digitized by Google

den incriminirten Theilen eine „Anleitung zur Predigt". Das Buch ist in seinen entscheidenden Kapiteln eine exegetische und moral-theologische Untersuchung, die nur von gebildeten und zwar ziemlich hochgebildeten Lesern verstanden werden kann. Es enthält ferner gerade an den Stellen, auf die die Gegner hinweisen, eine statistische Untersuchung über den muthmaßlichen Procentsatz der Sittlichkeit resp. Verirrung der Menschheit, der „Bekehrungen" und Erweise der Barmherzigkeit Gottes. Es kann also dem vernünftigen Leser gar nicht in den Sinn kommen, daraus für sich irgendwie praktische und entscheidende Folgerungen zu ziehen.

Nur ein kurzes Wort bezüglich der Interpretation D.'s, wodurch er in der Note C.'s S. 308 nun wenigstens „angedeutet" findet, daß man die Worte „Feuer der Hölle" und „äußerste Finsterniß" heutzutage in der Predigt nicht einmal gebrauchen soll. Sie würde gewiß einem gestrengen Staatsanwalt alle Ehre machen, für einen ruhigen Beurtheiler ist sie geradezu unwürdig. D. steift sich auf das Wörtchen contentons-nous und will daraus folgern, C. habe damit sagen wollen, man „solle sich damit begnügen, von der poena damni zu sprechen und die poena sensus mit Stillschweigen zu übergehen". Ja, gebt mir drei Wörter eines Schriftstellers und ich drehe ihm daraus einen Strick. D. bedarf deren nur zwei. Man lese ruhig den Zusammenhang der ganzen Note (Kath. a. a. O. S. 112) unter Vergleichung des Textes, und man wird sehen, daß die ihm unterschobene Absicht C. vollkommen fern liegt. Sieht denn D. nicht, daß die Formel contentons-nous nicht allein auf den einzelnen Satz sich bezieht, in dem sie steht, sondern auf die ganze folgende Ausführung? Dazu brauchte es doch gewiß nicht großer sprachlicher Kenntnisse und stilistischer Erfahrung. Darauf mußte schon das Wörtchen principale hinführen. Damit fällt das ganze hochnothpeinliche Beweisverfahren D.'s zusammen und wir sind der Mühe überhoben, auf die weiteren unrichtigen Deductionen unseres Gegners einzugehen [1]).

1) Nur Eines zur Kennzeichnung seines Verfahrens. D. bemerkt, daß C. den Ausdruck „Feuerstrafen" nicht gebraucht, sondern „peines éternelles" sagt. C. sagt aber: „*ces* peines éternelles" und deutet damit auf die kurz vorher besprochene Feuerstrafe.

Digitized by Google

3. In einigen anderen Punkten wiederholt D. einfach seine früheren Beschuldigungen, ohne auf meine Richtigstellung irgendwie einzugehen. So will er immer noch nicht begreifen, wie C. sagen könne, daß jene sittliche Verirrung, welche bei aller Schwäche doch ein ehrliches und beständiges Ringen mit der Leidenschaft bewahrt, das durch wiederholte reuige Rückkehr sich bekundet, Gott zu überaus großer Erbarmung bewege. Er reißt einen Satz aus dem Zusammenhang, in welchem dieses wesentliche Moment der C.'schen Theorie nur kurz recapitulirt ist, um so die Lehre C.'s, die im Ganzen betrachtet ganz unverfänglich ist, mit einem Schein von Recht tadeln zu können. Er decretirt weiter, daß es „nicht statthaft ist", einen nicht ganz abgeblaßten, nicht ganz abgestorbenen Glauben einen „lebendigen" zu nennen, unterläßt aber, den Zusammenhang zu Rathe zu ziehen, in welchem der Ausdruck sich von selbst näher bestimmt. Hinsichtlich des „relativ hohen Procentsatzes derjenigen, welche durch die Habsucht dem ewigen Verderben verfallen", will er sich „lieber den Heiligen anschließen, welche allgemein behaupten, daß in Folge zu großer Anhänglichkeit an das Irdische eine ungeheuer große Anzahl der Menschen verloren geht". Dabei übersieht er wieder, was ich schon hervorgehoben habe, daß die „Heiligen" in diesbezüglichen Aussprüchen von unserer Frage gar nicht reden.

4. In anderen Punkten endlich hat Herr D. den Rückzug angetreten. Sollte meine Interpretation der Theorie C.'s bezüglich der sittlichen Verirrungen richtig sein, so will er die seinige „von vornherein zurückgenommen" haben. Nein, wenn auch meine Erklärung in einigen unwesentlichen Momenten den Gedanken des Verfassers nicht ganz getroffen hätte, so ist die Auslegung D.'s immer eine wesentlich die Ansicht C.'s entstellende und muß bedingungslos zurückgenommen werden. Von der mollities „würde C. schwerlich", meint D., „behauptet haben, daß sie verboten sei, weil sie zur zweiten Art der Verirrung führen würde". Warum denn? D. scheint nie gehört zu haben, daß dieser speculative Grund gerade für die Sündhaftigkeit der mollities vorgebracht wird. Ueber den 48. von Innocenz XI. verworfenen Satz endlich, an welchen er mit Nachdruck „erinnert" hatte, findet es D. nun besser,

Digitized by Google

zu schweigen. Hätte er dieses Verfahren auf alle anderen Punkte angewendet, so wäre es für ihn meiner Ansicht nach noch immer der beste Ausweg aus seiner unangenehmen Lage gewesen.

Nach dem Gesagten wird der Leser begreifen, daß ich keinen der Ausdrücke, mit denen ich die Kritik D.'s, deren geistiger Urheber übrigens Godts ist, bezeichnete, zurücknehmen kann. Angesichts einer immer, aber besonders in unseren Tagen verwerflichen Ketzerriecherei dürften die Ausdrücke noch recht milde gestimmt sein.

D. schließt: „Bezüglich der eigentlichen These C.'s gibt Dr. N. zu, daß man darüber verschiedener Meinung sein kann. Nun gut! Ich bin und bleibe darüber anderer Meinung, so lange die im ‚Hdw.' mitgetheilte, gleichartige These Gravina's kirchlich indicirt bleibt." Dazu zwei Bemerkungen. Ich halte allerdings die Frage von der Zahl der Auserwählten für eine offene theologische Frage, die wohl nie bestimmt entschieden werden kann. Es scheint mir also interessant, die zum Theil neuen und nicht unbedeutsamen Beweise C.'s zu prüfen, was einer anderen Zeit vorbehalten bleibe. Wenn aber D., wiederum im Anschluß an Godts, behauptet, die These Gravina's sei indicirt, so wirft das wieder ein eigenthümliches Licht auf seine theologische Bildung. Hat denn G. auch nur den Schein eines Beweises vorgebracht, daß das Kapitel von Gravina wegen seiner These verurtheilt sei? Weiß er nicht, daß manchmal Bücher censurirt werden, deren Hauptthese unverfänglich, ja nicht selten höchst lobenswerth ist? Hiermit schließe ich definitiv die Erörterungen über die Kritik des H. Deppe.

Prof. Dr. N.

XXVIII.

Literatur.

Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sacramente nach ihrer historischen Entwickelung kritisch dargestellt von Dr. H. Reinhold, K. K. Univ.-Professor in Wien. Stuttgart und Wien, Roth 1899. 148 S..

Der Verf. vorliegender Schrift hat sich ein hohes Verdienst um die theologische Literatur erworben, indem er eine zusammen-

Digitized by Google

hängende geſchichtliche Darſtellung einer ſchwierigen und viel behandelten und höchſt wichtigen dogmatiſchen Controverſe gab und die einzelnen Vertreter einer ſachlichen Kritik unterzog. Er hat nicht nur die beiden großen Gruppen: Vertreter der phyſiſchen und moraliſchen Cauſalität, im Allgemeinen behandelt, ſondern auch irgend welche nennenswerthe Modificationen, ſpeciell Ausgeſtaltungen der beiderſeitigen Meinungen in das Bereich ſeiner Erörterungen gezogen. Was die Vollſtändigkeit anlangt, ſo habe ich aus neueſter Zeit nur Hurter vermißt, der mit beſonderem Nachdruck die moraliſche Cauſalität der Sacramente vertheidigt und ſachgemäß begründet, ihr aber eine ſolche Wendung und Ergänzung zu Theil werden läßt, daß nun in einem ganz wahren Sinne von einer phyſiſchen Cauſalität geſprochen werden kann.

Der Verf. ſelbſt entſcheidet ſich für die moraliſche Cauſalität und zwar in der Modification, die ihr Scheeben gegeben. Indeß thut er dies mit einer Zurückhaltung und Mäßigung, daß ihr ſelbſt Gegner kaum widerſprechen könnten. „Die der phyſiſchen Cauſalität der Sacramente entgegenſtehenden Schwierigkeiten, wie ſie oben im Einzelnen beſprochen wurden, ſcheinen unüberwindlich zu ſein, ſo daß die wahre Löſung der Streitfrage über die Art der Wirkſamkeit der Sacramente wohl nur auf dem Boden der moraliſchen Cauſalität gefunden werden kann. Von den verſchiedenen Arten der letzteren iſt bis jetzt eine unerwähnt geblieben, nämlich jene, welche Scheeben im dritten Bande ſeiner Dogmatik (S. 236 ff.) aufſtellt. Sie wurde bisher wenig beachtet oder als unverſtändlich hingeſtellt, verdient aber gewiß mindeſtens ebenſo viel Beachtung, wie die übrigen, und nähert ſich vielleicht am meiſten der Wahrheit.“

Gewiß hat der Verf. die Schwierigkeiten, welche der phyſiſchen Cauſalität im Wege ſtehen, höchſt gründlich und ſcharfſinnig aufgezeigt; daß ſie aber geradezu unüberwindlich wären, möchte ich ſchon darum nicht behaupten, weil nicht nur die ganze thomiſtiſche Schule, ſondern auch die größten Theologen des Jeſuitenordens, Suarez und Bellarmin, ſie vertreten, und Suarez ſogar erklärt facillime defendi posse. Es iſt aber hier nicht bloß die Schule des hl. Thomas, ſondern der engliſche Lehrer ſelbſt, der auf das klarſte die phyſiſche Cauſalität lehrt, was auch unſer Verf. mit

Digitized by Google

lobenswerther Offenheit eingesteht: nur salva debita reverentia will er von ihm abweichen.

Manche jener Schwierigkeiten gegen die physische Causalität dürften doch sicher nicht so ganz unüberwindlich genannt werden. So wenn man sagt, zur physischen Wirksamkeit gehört ein contactus physicus, das Sacrament berührt aber nicht immer physisch den Körper, noch weniger die Seele.

Darauf kann man erwidern: Wenn der Leib berührt wird, so wird auch die ihn informirende Seele berührt. Findet aber auch keine Berührung der Substanz der Ursache mit dem, worauf sie wirken soll, statt, so kann doch ihre Kraft über die Substanz hinaus wirken. Ist nun die Substanz Werkzeug in der Hand Gottes, dann kann in jede beliebige Entfernung die Wirkung der Kraft ausgedehnt werden.

Auch dürften nicht alle Einwände des Verf. gegen die moralische Causalität der Sacramente, wie sie von Lugo, Franzelin u. a. dargestellt wird, unlösbar sein. Diese Theologen, insbesondere Franzelin, betonen den innern Werth der Sacramente, der ihnen als actiones vicariae Christi zukommt. Was Verf. dagegen einwendet und namentlich über das Verhältniß der sacramentalen Handlungen zum Leiden Christi sagt, dürfte durch folgende Bemerkung seine Erledigung finden. Weil der Priester bei der Spendung des Sacramentes als Stellvertreter Christi handelt, so hat seine Function ganz genau denselben Werth, wie jede von Christus physisch vollzogene Handlung, und im Grunde denselben, wie der Kreuzestod Christi. Wie dieser die Ursache unseres Heils, speciell der Gnade ist, so wäre jedes Werk des Gottmenschen dazu hinreichend gewesen. Und so ist jede sacramentale Handlung als Handlung Christi Ursache der Gnade. Da nun freilich die Gnade nicht mehr verdient zu werden braucht, und von Christus, der nicht mehr in statu viae ist, nicht mehr verdient werden kann, so kann die Ursächlichkeit der sacramentalen Handlung nur in einer Zuwendung der im Leben des Herrn und besonders am Kreuze verdienten Gnade bestehen.

Wenn der Verf. einen Vorzug der Scheeben'schen Ansicht vor der Lugo's und Franzelin's darin erblickt, daß letztere den Sacra-

Digitized by Google

menten ſelbſt eine Würdigkeit und vis motiva zuſchreiben, während Scheeben nur den Miniſter als autoritativen Stellvertreter Chriſti, als werkzeugliche Urſache gelten läßt, ſo ſcheint das mit dem Weſen des Sacramentes als gnadenſpendenden Zeichens nicht recht verträglich. Nach Schrift und Tradition iſt das Waſſer Spender der Gnade, nach dem Concil von Trient iſt die Taufe causa instrumentalis unſerer Rechtfertigung. So iſt in ganz demſelben Sinne das Sacrament Urſache der Gnade wie das Leiden Chriſti, und alle Einwände gegen die moraliſche Cauſalität der Sacramente gehen auch gegen die gleiche Wirkſamkeit des Kreuztodes Chriſti. Wer der causa meritoria nur finale Urſächlichkeit zuerkennt, hat eben keinen Begriff von moraliſcher Bewirkung.

Der Verf. hat übrigens die Bedeutung des ſacramentalen Ritus durchaus richtig betont, ſo wenn er gegen Lehmkuhl, der die unmittelbare Wirkung in die Hervorbringung eines neuen moraliſchen und juridiſchen Verhältniſſes zu Chriſtus und zu Gott ſetzt, welches dann die Spendung der Gnade erheiſcht, bemerkt: „Wir müßten uns die Entſtehung jenes Verhältniſſes wohl nach Analogie der Entſtehung anderer juridiſchen Verhältniſſe im menſchlichen Leben vorſtellen. Die dabei unerläßlichen äußeren Formeln gehen nicht hinaus über die Bedeutung eines äußeren authentiſchen Zeichens für jenen Willen, durch welchen das neue rechtliche Verhältniß eingeführt wird. Denken wir an die Ernennung für ein öffentliches Amt, z. B. für ein kirchliches Beneficium. Die Ernennung verleiht dem Ernannten gewiſſe neue Rechte bezw. Pflichten. Aber der mündliche oder ſchriftliche Act der Ernennung iſt nichts anderes als die authentiſche äußere Sichtbarmachung des im Verleiher des Beneficiums vorhandenen Willens, und nur in einem ganz uneigentlichen Sinne würde man die geſprochene oder geſchriebene Ernennungsformel als Miturſache jener rechtlichen Wirkungen bezeichnen. Dieſe Formel iſt wohl die werkzeugliche Urſache für die äußere Bezeugung der Einführung eines neuen juridiſchen Verhältniſſes, aber nicht für deſſen Entſtehung. Darum dürfte durch dieſe Darſtellung der moraliſchen Wirkſamkeit der Sacramente ihre Bedeutung als *causae efficientes instrumentales* kaum hinreichend gewahrt ſein."

Digitized by Google

Doch halten wir diese Argumentation gegen die Auffassung Lehmkuhl's nicht für durchschlagend. Erstens, weil der Ernennungsact nicht lediglich in der äußeren Ceremonie besteht, sondern in dem durch dieselbe manifestirten Willen oder in den zu dem bestimmten Zwecke vom Oberen vorgenommenen äußeren Zeichen. So ist auch das Sacrament nicht ein bloßes äußeres Zeichen, sondern ein von Christus zum Zwecke der Bestellung, Ernennung gewollter Ritus. Zweitens aber, und das ist die Hauptsache, handelt es sich bei dem Sacramente nicht um eine bloße Ernennung, sondern um eine Einweihung, um eine benedictio constitutiva, um eine consecratio. Wenn der Obere einen Niederen delegirt zur Vornahme einer Segnung und ihm genau den Ritus vorschreibt, so ist die Weihehandlung des letzteren vollständig gleichwerthig mit der des Oberen; wie dessen Function wahre causa efficiens instrumentalis des Geweihtseins ist, so der Ritus des Delegirten. Gerade so ist es aber bei der Sacramentenspendung durch den Priester, den Stellvertreter Christi.

Nun kann man aber noch einen Schritt weiter gehen und sagen: Christus würde durch seine Handlung unmittelbar die Gnade spenden: also auch der Priester. Ferner ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß Jesus Christus durch sein lebenspendendes Fleisch, wie die heiligen Väter so gerne sagen, auch in physischer Weise die körperlichen Heilungen und die damit verbundene Reinigung der Seelen bewirkte. Also ist es auch nicht so ohne weiteres abzuweisen, daß der Priester durch das Sacrament nicht bloß moralisch, sondern auch physisch die Gnade bewirkt. Denn es ist nicht einzusehen, daß dem instrumentum separatum ganz und gar unmöglich sein sollte, was dem instrumentum conjunctum zugestanden werden muß.

Obgleich Ref. sich nicht überzeugen kann, daß Scheeben die moralische Causalität der Sacramente besser begründet habe, als Lugo, Franzelin, Hurter und die anderen Theologen, zumal der Gesellschaft Jesu, die auf der Ansicht Lugo's weitergebaut haben, so freut es ihn doch, daß der Verf. Scheeben so hoch hält. Auch Ref. schätzt ihn als einen ungewöhnlich genialen Dogmatiker, aber er kann seinem zu idealen Fluge nicht immer folgen. Die er-

Digitized by Google

habenen Speculationen verlieren ſich manchmal in unfaßbaren Myſticismus; und gerade in dieſer Frage iſt es mir ergangen, wie dem Chr. Peſch, der von Scheeben's Erklärung der myſtiſchen Cauſalität ſagt: Qui capere potest capiat! Ich habe in der Begründung und Darlegung ſeiner organiſch-dynamiſchen, myſtiſchen Verbindung der causa principalis mit dem Werkzeug nur Worte und Bilder finden können, die nichts erklären. Die Verbindung der Seele mit dem Leibe, des Leibes mit ſeinen Organen, des Kleides mit dem Bekleideten, des Mannes mit dem Weibe trifft doch in den Sacramenten nicht zu. Das letztere, von Scheeben ſo gerne gebrauchte Bild hat er in gegenwärtiger Frage ſo in's Einzelne ausgeführt, daß mir von der Approbationsbehörde ſchon das Citat im 8. Bande der Dogmatik Heinrich's beanſtandet wurde. In Scheeben war eben ein geradezu kindlicher Sinn mit größter Geiſteskraft verbunden. Obgleich ich wie wenige mit ſeiner Geiſtesrichtung ſeit unſeren Studienjahren und ſpäter durch perſönlichen und ſchriftlichen Verkehr vertraut war, hätte ich es nicht gewagt, ſeine Dogmatik fortzuſetzen. Zu ſolcher Höhe kann ich mich nicht emporſchwingen. Aber freilich es findet ſich bei dem großen Dogmatiker auch manches Schwache, manchmal Kindliches: das Originelle iſt zumal in der Glaubenswiſſenſchaft nicht immer das Wahre.

Daſſelbe glauben wir auch in Bezug auf die Anſicht Billot's bemerken zu ſollen, den der Verf. S. 124 ff. wenig günſtig kritiſirt. Wenn dieſer Autor ſeine Beredſamkeit und ſeinen Scharfſinn darauf verwendet hätte, die Lehren der großen Theologen ſeines Ordens weiter auszubilden, hätte er der theologiſchen Wiſſenſchaft und ſeinen Zuhörern und Leſern die ſchönſten Dienſte leiſten können. Ein Abfall von den bewährten Ordenstraditionen, mag er nun auf ſittlichem oder wiſſenſchaftlichem Gebiete eintreten, bedeutet den Niedergang. Sagte ihm die moraliſche Cauſalität nicht zu und wollte er ſich enger an den hl. Thomas anſchließen, ſo konnte er dem großen Suarez und Bellarmin folgen, welche die phyſiſche Cauſalität des hl. Thomas vertreten und wohl am beſten formulirt haben. Denn eine dritte, zwiſchen beiden Arten der causa efficiens in der Mitte liegende Bewirkung, eine von der moraliſchen unterſchiedene intentionale gibt es nicht. Wenn dieſer Autor glaubt,

Digitized by Google

mit seiner Dispositionslehre den hl. Thomas wiederzugeben oder gar meint, ganz allein und zuerst den Ausdruck des hl. Thomas sacramenta significando causant verstanden zu haben, so reicht das schon allein hin, gegen seine theils neue, theils veraltete Ansicht Verdacht zu erregen.

Dem Verf. vorliegender Schrift aber müssen wir unsern vollen Beifall dafür aussprechen, daß er mit so großer Sorgfalt und Ausführlichkeit, mit vorurtheilsfreier Ruhe und bestem Sachverständniß über eine der wichtigsten und schwierigsten theologischen Fragen orientirt. C. Gutberlet.

Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntniss. Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche, von Dr. *Johannes Kunze*. Leipzig, Dörffling u. Franke 1899. XII, 560 S. ℳ 15.

Institutiones theologiae dogmaticae. Tractatus *De Verbo incarnato*. Auctore *Petro Einig*, S. theologiae et philosophiae doctore, ejudem s. theologiae in seminario Trevirensi professore. Trier, Paulinus-Druckerei 1899. VIII, 264 S. ℳ 3.20.

1. Dem mehrgliedrigen Titel entsprechend fällt es schwer, den Hauptinhalt dieses Buches, das von einem Theologen evangelischer Confession stammt, kurz und deutlich anzugeben. Um möglichste Uebersichtlichkeit zu erzielen, lehnen wir die Inhaltsangabe an die Hauptstichwörter des Titels an und beginnen mit dem letzten. Das „Glaubensbekenntniß" war in ältester Zeit nur Taufbekenntniß, d. h. es diente ausschließlich für die Taufe oder für die Aufnahme der Heiden in das Christenthum, nicht aber zur Sonderung der Rechtgläubigen von den Irrgläubigen im Schoße der Kirche selbst. Der Bestand eines Taufbekenntnisses reicht ohne Zweifel über die Anfänge des Gnosticismus hinaus und nähert sich somit zum allerwenigsten sehr dem apostolischen Zeitalter. Uebrigens zeigte dasselbe nach dem Zeugnisse der ältesten Geschichtsquellen zwei Eigenthümlichkeiten: es war nämlich ungeschrieben und daher im sprachlichen Ausdruck sehr schwankend; zweitens schloß es neben dem Anschluß an Christus und seine Lehre auch eine Absage in sich gegen den Satan und seine Werke. Die geschlossenste Form eines solchen Taufbekenntnisses hat unter allen Kirchen die Kirche von Rom

Digitized by Google

aufzuweisen. — Der Begriff der „Glaubensregel" enthält nach der ältesten Auffassung drei Theilmomente, nämlich 1) das vorgedachte Taufbekenntniß, 2) die heilige Schrift als eigentliche Grundlage und nothwendiges Ergänzungsmittel des Taufbekenntnisses und 3) die bewußte Gegensätzlichkeit zu den jeweiligen Irrlehren. Doch lassen wir den Verf. selbst reden: „Regula fidei ist das antihäretisch gewendete, aus der heiligen Schrift ergänzte und ausgelegte Taufbekenntniß, diese, die Schrift selbst, miteingeschlossen; oder auch: Regula fidei ist die gegen die Häretiker zur Einheit zusammengefaßte heilige Schrift des alten und neuen Testamentes, insofern sie den im alten Taufbekenntnisse ausgesprochenen Glauben zum Inhalte hat, das Bekenntniß selbst miteingeschlossen" (S. 185; vgl. S. 186 ff.). — Die „heilige Schrift", so wird des weiteren gesagt, galt von jeher für die eigentliche Grundlage der unfehlbaren Wahrheit des Taufbekenntnisses und als dessen gelegentliches Ergänzungsmittel. Dabei kommen in erster Linie die Schriften des neuen Testamentes in Betracht und zwar näherhin gerade jene Stellen, welche die Hauptsumme der apostolischen Lehrverkündigung mit voller Klarheit in sich tragen. Was weiterhin den Canon der Schrift, d. h. die Frage betrifft, welche Bücher zur heiligen Schrift zu rechnen seien, so ist zunächst festzuhalten, daß diesbezüglich von jeher der apostolische Ursprung als allseitig maßgebend angesehen wurde. Des weiteren ist wohl zu beachten, daß der Schriftcanon im Sinne der alten Kirche nicht eine vollkommen geschlossene Größe darstellt, sondern unter Voraussetzung eines gewissen Grundstockes die Möglichkeit einer fortschreitenden Ergänzung oder Sichtung offen ließ. Uebrigens ist die heilige Schrift nach der Auffassung der Urkirche weder einer äußeren Bezeugung, noch einer authentischen Auslegung bedürftig, sondern trägt wesentlich die Kraft in sich, sich selbst auszulegen und sich selbst zu bezeugen. — Dies alles sucht der Verf. mit Aufwand großen Fleißes und großer Gelehrsamkeit aus den Quellen der Kirchen- und Dogmengeschichte zu erhärten, wobei namentlich den Schriften des Irenäus eine Centralstellung angewiesen und auch auf Origenes und Clemens von Alexandrien großes Gewicht gelegt wird. Als Hauptergebniß der ganzen mühesamen Untersuchung, die in vielen Punkten auch

Digitized by Google

zu protestantischen Celebritäten in Gegensatz tritt, können die Sätze gelten: In Wahrheit hat die heilige Schrift als die höchste und für sich allein vollkommen ausreichende Glaubensregel zu gelten und in der Urzeit des Christenthums war man sich dieser Wahrheit auch hinreichend bewußt. Wenn diese Grundwahrheit allmälig verdunkelt und zuletzt gänzlich verkannt wurde, so ist dies dem Einflusse und dem steigenden Ansehen der Kirche von Rom zuzuschreiben; Luther's Verdienst ist es, diese Wahrheit wieder an's Licht gefördert und zu allseitiger Klarheit erhoben zu haben.

Das katholische Traditionsprincip, sofern es in seinem wahren Sinne erfaßt wird, ist durch vorliegende Ausführungen nicht erschüttert, noch finden wir die Beweise, die von katholischen Theologen und namentlich von Franzelin in seinem klassischen Werke De traditione et scriptura dafür vorgebracht worden, entkräftet oder sonderlich abgeschwächt. Noch weit weniger dürfte es dem Verf. gelungen sein, der protestantischen Grundlehre von der heiligen Schrift als der alleinigen und zudem sich selbst auslegenden und sich selbst bezeugenden Glaubensquelle und Glaubensregel den endgiltigen Sieg und allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Fragen, wie folgende: Woher lernen wir die Inspiration der Bücher des alten und neuen Testamentes kennen; wie findet man das richtige Verzeichniß derselben, sei es bis in's Einzelne, sei es auch nur in einem unantastbaren Grundstocke; welche Schrifttexte sind in dem Grade klar, daß einerseits ihr richtiger Sinn vernünftiger Weise nicht verkannt werden kann und andererseits die Auslegung anscheinend widersprechender Stellen sich nach ihnen zu richten hat; oder welche Schrifttexte enthalten insbesondere solche Lehren, die als unentbehrliche Grundlehren des Christenthums anzusehen sind; gehören zu den letztgedachten Texten neben anderen nicht auch jene, die von der Sichtbarkeit und von der Unfehlbarkeit der Kirche und ihres sichtbaren Lehramtes handeln: diese und ähnliche Fragen, sagen wir, finden in unserem Buche keine endgiltige Erledigung. — Demungeachtet ist es im Interesse der katholischen Sache und Wissenschaft, daß Männer, die aus Beruf der Dogmengeschichte sich widmen und in der altchristlichen Literatur wohl bewandert sind, sich daran machen, aus der Dogmen- und Kirchengeschichte

Digitized by Google

der ersten Jahrhunderte alle Momente, die für die katholische Auffassung sprechen, nach sorgfältiger Sichtung zu einem Gesammtbilde zu verarbeiten und nebenher die mannigfaltigen Verschiebungen der Dinge, wie sie namentlich bei protestantischen Forschern sich finden, allseitig richtig zu stellen. Möge unser Referat dazu dienen, schlummernde Kräfte zur Arbeit anzuspornen.

2. Es freut uns, schon wieder einen Band von diesem trefflichen Lehrbuche der Dogmatik anzeigen zu können. Derselbe behandelt das Centralgeheimniß von der Menschwerdung. Der Inhalt des vorliegenden Tractates deckt sich im Ganzen mit dem, was die Dogmatiker gemeinhin unter diesem Titel bieten. Was die Anordnung des Stoffes betrifft, so zeigt dieselbe manche Eigenthümlichkeiten. Der erste Haupttheil, der als Christologie überschrieben ist, wird mit einem Kapitel de convenientia incarnationis eingeleitet. Bei der Lehre über die Verehrung oder Anbetung der Menschheit Christi ist, nach dem Vorgange vieler Autoren, ein Excurs über die Verehrung der Heiligen, der Reliquien und der Bilder eingeflochten. Unmittelbar nach diesem Excurse folgt als Einschiebsel eine ergiebige und wohlabgerundete Mariologie. — Der zweite Haupttheil, mit dem Titel Soteriologia, bringt eingangs eine verhältnißmäßig sehr ausführliche Darlegung der Hauptmomente aus dem Leben des Gottmenschen von der jungfräulichen Empfängniß bis zur glorreichen Himmelfahrt. Dann folgen die gewöhnlichen Lehrpunkte über die stellvertretende Genugthuung, über das Erlösungsverdienst und Erlösungsopfer Christi.

Was den innern Werth des Gebotenen betrifft, so glauben wir namentlich zwei Punkte besonders rühmend hervorheben zu sollen. Erstlich ist die so wichtige Lehre von der communicatio idiomatum und die damit zusammenhängende Frage de modo loquendi circa hoc mysterium mit besonderer Sorgfalt und ungewöhnlicher Klarheit dargelegt. Zweitens finden sich in der eingehenden Erörterung über den Opferbegriff manche neue Gesichtspunkte. Dazu gehört namentlich der Versuch, die zwei sich gegenüberstehenden Haupttheorien, wovon die eine das Wesen des Opferactes in eine Art Zerstörung des Opfergegenstandes, die andere in eine Art Vergeistigung desselben verlegen möchte, zu ver-

Digitized by Google

binden und gleichsam zu verschmelzen. Wir wollen die Hauptstelle ausschreiben. Duae hae sententiae, quamvis inter se videantur dissidere, aliqua tamen ratione, ni fallimur, componi poterunt. Videtur scilicet ad omne sacrificium requiri aliqua rei oblatae destructio vel physica vel moralis, sita saltem in eo, quod res oblata e nostro aufertur dominio atque usu nosque eam divinae cedimus majestati, quae cessio praeterea necesse est ut actione aliqua exteriore ad eam exprimendam idonea significetur. Ut autem sit sacrificium, non sufficit huiusmodi sive destructio sive cessio ex parte nostra, sed Deo ut res oblata voveatur ac donetur oportet atque adeo consecretur; qua consecratione, quamvis per illam destructionem res per se ponatur in statu deciviore, in melius sane transformatur; et rursus oportet, ut haec quoque ad Deum translatio aliquo modo significetur eadem illa actione, qua e nostro tollitur dominio, cui quidem actioni significandae nulla videtur aptior destructione. Utrumque igitur existimamus ad actum sacrificii constituendum prorsus requiri, scil. rei oblatae et aliquam destructionem et consecrationem. Quodsi cui destructionis vox minus placuerit, cum veteribus consumptionem vel confectionem dicemus (S. 254). — Uebrigens ist alles ohne Ausnahme ebenso, wie in den früheren Bänden, mit Fleiß und großem Geschick bearbeitet. Daher wird dieser neue Band voraussichtlich dem Lehrbuche neue Freunde erwerben.

Nicht recht genügend ist, was S. 66 über die Stellung des Apostolischen Stuhles zu den zwei Formeln: Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortalis, qui crucifixus est pro nobis — Unus de Trinitate passus est, gesagt wird. — Daß dieser kleine Mangel, sowie einige etwas größere Druckfehler dem Werthe des Buches keinen Eintrag thun, liegt am Tage.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Digitized by Google

Charles van Duerm S. J., *Correspondance du Cardinal Hercule Consalvi avec le Prince Clément de Metternich* 1815—1823. Lettres et autres documents inédits extraits des archives II. RR. de Vienne et des archives privées de S. A. le Prince Paul de Metternich. Louvain, Polleunis et Ceuterick 1899. 8°. CXXV, 421 pag. frcs. 10.

Der belgische Jesuitenpater Van Duerm hat sich die lohnende Aufgabe gestellt, das Pontificat des siebenten Pius (1800—1823) nach Kräften aufzuhellen. Zu diesem Zwecke betreibt er mit ebenso großer Vorliebe, wie sichtlichem Erfolge archivalische Studien, aus welchen 1896 sein großes Werk über das Conclave von Venedig hervorging, welches ich im Katholik 1896 II, 554—559 ausführlich zur Anzeige brachte. Seinen rastlosen Bemühungen verdankt die Wissenschaft heute ein neues Werk, welches das Pontificat Pius VII. auf der Höhe seiner Entwickelung durch Beiträge zur Würdigung des Staatssecretärs Ercole Cardinal Consalvi beleuchtet. Als Fundgruben bezeichnet er auf dem Titel allerdings nur das k. k. Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien, nebst dem Privatarchiv des Fürsten Paul Metternich auf Schloß Plass zu Königswart in Böhmen. Doch ließ er es bei diesen nicht bewenden. Auch das Vatikanische Archiv und das Geheime Staatsarchiv in Berlin haben Beiträge geliefert, das letztere sogar zwei der bedeutendsten Documente der ganzen Sammlung.

Was den Inhalt des Buches betrifft, so hat der Herausgeber dem Briefwechsel zwischen Consalvi und Metternich eine Reihe von Briefen zwischen Pius VII. und Kaiser Franz I. von Oesterreich vorangestellt und ebenso die Thätigkeit des Cardinals auf dem Wiener Congreß 1814 geschildert. Von 1815 bis September 1823 setzte sich dann zwischen Consalvi und Metternich ein überaus inniger Briefwechsel fort, durch dessen Veröffentlichung Van Duerm sich ein seltenes Verdienst erworben. An passenden Stellen eingeflochten sind aber auch für diese acht Jahre nicht wenige Briefe des Papstes an den Kaiser und umgekehrt, sowie Berichte der österreichischen Botschafter in Rom an Metternich über die Stellung Consalvi's an der Curie, die Art seiner Leitung der Geschäfte und die Lage der öffentlichen Verhältnisse in Neapel. In einem An-

Digitized by Google

hange erhalten wir vier ungedruckte Urkunden von großer öffentlich-rechtlicher Bedeutung. 1—2. Eine österreichische Denkschrift vom August 1820 an die italienischen Höfe über das Treiben der geheimen Gesellschaften, sammt der Antwort Consalvi's. 3. Die Note der bei Pius VII. beglaubigten Staatsmänner, durch welche sie im Namen ihrer Souveräne den hl. Vater zur Uebernahme des Schiedsrichteramtes zwischen dem König von Neapel und den Aufständischen daselbst ersuchen. 4. Brief des Kaisers Alexander aus Troppau 30. November (12. Dez.) 1820 an Pius VII. mit der nämlichen Bitte. Weit entfernt, bloße Texte zu liefern, hat der Herausgeber in einer 125 Seiten umfassenden Einleitung den Gang der geschichtlichen Thatsachen dargelegt, welcher seinen Urkunden als Hintergrund dient. Für die Anwendung dieses ächt wissenschaftlichen Verfahrens, das sich weiterhin in der gewissenhaften Verwerthung der gedruckten, hier einschlagenden Literatur Deutschlands, Frankreichs und Italiens kundgibt, gebührt ihm besonderer Dank. Den Schluß bildet ein sehr genaues Register nebst entsprechenden Inhaltsangaben.

Wenn man gewisse Gesichtspunkte aufstellen darf, unter welche sich die Urkunden gruppiren lassen, dann erlaube ich mir vorzuschlagen: 1. Wiedererlangung der weltlichen Herrschaft des Papstes, 2. Staatsverwaltung des Cardinals Consalvi, 3. Erneuerung der kirchlichen Verhältnisse in den der Krone Oesterreichs unterworfenen Ländern, 4. Kampf wider die geheimen Gesellschaften, 5. Stellung des Papstes als Friedensstifter zwischen den Völkern. Noch unter dem Despotismus Napoleons schmachtend, hat Pius VII. sich an den Kaiser Franz gewendet, um durch dessen Vermittlung im Rathe der Fürsten das Patrimonium des hl. Petrus wiederzuerlangen. Er ist geradezu unerschöpflich in Beweisgründen für die Ungiltigkeit des Vertrages von Tolentino vom 19. Februar 1797, welcher einen Theil des Kirchenstaates an Frankreich abtrat. Je weniger diese Reclamationen beim Kaiser, wie bei Metternich Eindruck machten, um so eifriger und beharrlicher erstrebte Consalvi das Ziel des Papstes in London, wie in Wien. Die Noten Consalvi's, unter welchen die vom 23. October 1814 in Wien, welche Van Duerm dem Geh. Staatsarchiv in Berlin

Digitized by Google

entlehnt hat, besonders hervorragt, hinterlassen sämmtlich beim Leser den Eindruck, daß der Cardinal nicht nur ein feiner Diplomat, sondern auch ein tiefer Kenner des kirchlichen Rechtes war, welcher seiner katholischen Ueberzeugung unerschrocken Ausdruck verlieh. Gewiß wimmeln seine Briefe an Metternich von Höflichkeitsformeln, seine Neujahrsbriefe (199) erreichen hier sogar die äußerste Grenze. Diese Artigkeiten werden indeß aufgewogen durch seine feste Haltung in der Frage der Zurückgabe des Kirchenstaates, der Ernennung eines statt, wie Metternich forderte, zweier Kroncardinäle und der Friedensvermittlung in Neapel durch den Papst. Man kann sich kaum trennen von der Note, Rom 23. August 1820, in welcher Consalvi die Stellung des Papstes als des gemeinsamen Vaters aller Nationen meisterhaft darlegt (265).

Gewöhnlich wird Consalvi als der allmächtige Minister Pius VII. dargestellt, welcher den Papst, der überwiegend im Glanze eines Dulders erscheint, schrankenlos beherrscht habe. Thatsächlich hatte der Cardinal am römischen Hofe stets mit einer festgeschlossenen Opposition zu kämpfen. Seine angebliche Nachgiebigkeit bildete den Hauptvorwurf. Nicht selten wollte er zurücktreten. Ein genaues Bild der wider ihn gerichteten Strömungen hat der österreichische Diplomat Baron von Lebzeltern in seinem Berichte Rom 30. April 1816 entworfen (127), womit die Aeußerungen des Botschafters Appony übereinstimmen (280). In dem durch den preußischen Generalconsul Bartholdy zu dem auf dem Fürstencongreß in Aachen 1818 weilenden Fürsten Metternich überbrachten Brief läßt Consalvi selbst solche Klagen durchdringen (206). Nicht wenige Briefe betreffen den Besuch des Kaisers von Oesterreich in Rom im Frühling 1819. Sie offenbaren uns die hochherzigen Gesinnungen, welche den hartgeprüften Papst, wie seinen mit herkulischer Kraft und Ausdauer der Erledigung der gerade damals nach der Beruhigung Europa's zur Verhandlung gelangenden kirchlichen Geschäfte sich widmenden Staatssecretär erfüllten.

Für unsere Gegenden im Westen des Reiches seien noch zwei Punkte hervorgehoben. In einem im Druck beinahe sechs Seiten umfassenden italienischen Briefe an Metternich aus Rom 10. Dzbr. 1815 verbreitet Consalvi sich über die Bitte der verbündeten

Digitized by Google

Souveräne zur Ausantwortung der in der Vatikana beruhenden Handschriften der Universität Heidelberg. Der Cardinal widerlegt die Anschauung, als ob das Anrecht des hl. Stuhles an der Palatina sich mit der Wegführung von deutschen oder anderen fremdländischen Kunstschätzen durch die Franzosen nach Paris auf eine Linie stellen lasse. Im Gegentheile besitze der hl. Stuhl an den Heidelberger Handschriften ein wahres Eigenthumsrecht, welches sich auf einen „titolo remuneratorio" gründe und außerdem den „carattere di restituzione" widerrechtlich entrissenen Besitzthums an sich trage (99). Dennoch erklärt der Papst sich bereit, die Bitte der Fürsten in gewissem Maße zu erfüllen.

Der andere Punkt betrifft Ignaz von Wessenberg, den Capitularvicar von Constanz, für welchen dessen Bruder, der im Dienste des Kaisers stand, bei Metternich ein Empfehlungsschreiben an Consalvi erwirkt hatte (189). Consalvi erwiedert, Rom 9. August 1817, dem Fürsten Metternich verbindlich, aber vorsichtig, denn man müsse ihm Zeit lassen, um alles zur Lösung seiner Frage erforderliche Material zu sammeln (195). Eine Stelle hat Bezug auf die Frankfurter Pragmatiker. Rom 7. August 1819 schreibt Consalvi an Metternich: „Unmöglich ist es mir, ihnen keine Antwort zu ertheilen, denn sie verlangen sie entschieden, weil sie entschieden abbrechen wollen" (241).

Diese Notizen genügen, um auf die Bedeutung der Sammlung hinzuweisen, welche stillschweigend eine herrliche Vertheidigung des apostolischen Stuhles bildet.

Aachen. A. Bellesheim.

Bischof v. Ketteler von Otto Pfülf. Band 2. Mainz, Fr. Kirchheim 1899. XVIII, 441 S. *M.* 7, geb. 9.50.

Der zweite Band dieses geschätzten Werkes führt uns noch mehr in die universelle Thätigkeit des verewigten Bischofs v. Ketteler ein. Der gelehrte Verfasser zeichnet darin ein anschauliches Bild von Ketteler's Wirksamkeit auf religiösem, politischem und socialem Gebiete. Beginnend mit dem für die katholische Kirche in Deutschland so verhängnißvollen italienischen Krieg von 1859, bespricht P. Pfülf zuerst die „kirchenfeindlichen Agitationen" in der Diöcese

Digitized by Google

Mainz. Er verbreitet sich speciell über die vom Nationalverein inscenirten Angriffe auf die Mainz-Darmstädter Convention, über die schmachvolle Jesuitenhetze in der Stadt Mainz, über den Schulkampf, besonders das Bestreben, die Confessionsschulen in Communalschulen umzuwandeln, über die gegen die barmherzigen Schwestern in Mainz gerichtete Schandschrift „Schwester Adolphe", deren nomineller Verfasser, ein verkommenes Subject, die schändlichsten Verleumdungen gegen die verdienstvolle Oberin und die Verwaltung des Invalidenhauses vorbrachte, und über das Benehmen des Hospitalpfarrcuraten Biron, der dem Bischof gegenüber sich als Vertheidiger der Kirche gerirte, zu derselben Zeit aber die infamsten anonymen Artikel gegen Bischof und Geistlichkeit in einem Mainzer kirchenfeindlichen Blatte erscheinen ließ. Alle die angeführten und noch einige andere hierher gehörige Punkte erörtert der Verf. je nach ihrer Wichtigkeit mehr oder weniger eingehend und weist im Einzelnen nach, wie der eifrige Oberhirte unermüdet auf der Kanzel, in Hirtenbriefen, besonderen Broschüren und Zeitungsartikeln die Vertheidigung der so heftig angegriffenen katholischen Kirche führte, die verleumdeten Geistlichen und Ordensleute in Schutz nahm und mit ungebrochenem Muthe und auch nicht ohne allen Erfolg dem wüsten Treiben der Kirchenfeinde entgegentrat.

Die folgenden Kapitel 4 u. 5 behandeln das Verhältniß des Bischofs v. Ketteler zu seinem Clerus, namentlich die Mißstimmung, die bei einem Theile der Geistlichkeit gegen ihren Oberhirten herrschte. „Wilhelm v. Ketteler," schreibt der Verf. S. 70, „war eine Kraftnatur, ein Mann von ganz außergewöhnlicher Energie, unerschütterlicher Festigkeit, aber auch von elementarer Heftigkeit." Diese „Heftigkeit" hatte er zwar „heldenmüthig" bekämpft; aber sie kam doch manchmal wieder „mit elementarer Kraft" sowohl auf der Kanzel, als auch im Verkehr mit einzelnen Geistlichen, besonders bei den Visitationen, zum Ausbruch und rief Mißstimmung hervor, die der guten Sache nur schaden konnte. Einige Vorkommnisse dieser Art veranlaßten das Domcapitel, in ehrerbietigster Weise dem Bischof Vorstellungen zu machen, die derselbe wohl beherzigte. Das bisher unbekannte Schreiben des Domcapitels und die bischöfliche Antwort theilt der Verf. wörtlich mit. Uebrigens

Digitized by Google

beschränkte sich die Mißstimmung doch nur auf einen kleinen Theil des Clerus. Unter dem Titel „Schwierigkeiten mit dem Domcapitel" werden einige Vorkommnisse angeführt, die unseres Erachtens unter anderen Rubriken hätten erwähnt werden sollen. Es handelte sich vornehmlich um die Restauration des Domes, die Errichtung eines Knabenconvictes, resp. die Herbeischaffung der Mittel hiefür, die Ernennung der Ceremoniare, eines Sacristans der Domkirche und verschiedene vom Bischof einseitig getroffene oder beabsichtigte Neuerungen hinsichtlich des Stiftsgottesdienstes. Die Lectüre dieses Kapitels ist zwar nicht angenehm, aber sehr lehrreich. Sie lehrt uns, daß Eifer und guter Wille allein noch nicht genügt, sondern daß man auch die Verhältnisse berücksichtigen, und daß man namentlich die Rechte Anderer achten muß. Das Benehmen des Domcapitels war in jeder Beziehung durchaus correct. Es konnte und durfte auf die Rechte, deren Wahrung es eidlich versprochen, nicht verzichten, und sah sich darum außer Stand, auf die wohlgemeinten, aber unberechtigten Forderungen des Bischofs einzugehen. Die einzelnen Differenzen wurden zuletzt von beiden Theilen dem heil. Stuhle unterbreitet. Die Entscheidung desselben „war in allen Hauptpunkten für den Bischof ungünstig" (S. 113). Das durch diese Conflicte etwas getrübte gute Einvernehmen zwischen Bischof v. Ketteler und dem Domcapitel, namentlich dem um die Diöcese Mainz so hochverdienten Domdecan Lennig, wurde schon in kurzer Zeit wiederhergestellt.

Einen freudigen Einblick in das apostolische Wirken v. Ketteler's gewährt dem Leser die Darstellung seiner Hirtensorgfalt für die Diöcese (116—138). Auch das mit Hingebung ausgearbeitete Kapitel über die Bekehrung, die wunderbare göttliche Führung der Gräfin Ida Hahn-Hahn bietet hohes Interesse (138—158).

Die Thätigkeit des Bischofs v. Ketteler griff über die Grenzen der Diöcese Mainz weit hinaus, da er sich an allen wichtigen Fragen betheiligte und eine fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit entfaltete. Großes Aufsehen erregte sein Buch „Freiheit, Autorität und Kirche" [1]). Das Lob, welches der Verf. dieser Schrift spendet,

1) Mainz bei Fr. Kirchheim 1862.

Digitized by Google

ist wohl begründet, dagegen darf man doch nicht übersehen, daß manche nicht ganz richtige und unhaltbare Behauptungen darin ausgesprochen werden, die auch in kirchenfeindlichem Sinne ausgebeutet wurden, wie es z. B. von den Radikalen in Tyrol bezüglich der Religionsfreiheit geschah (S. 164). Auch die Kämpfe des Bischofs mit den Freimaurern finden die gebührende Berücksichtigung. Eine besondere Aufmerksamkeit widmet der Verf. der Thätigkeit v. Ketteler's für „die Anliegen der Kirche" in Deutschland, für die katholische Presse, für die Beilegung der kirchlichen Wirren im Großherzogthum Baden u. s. w. Auch die „persönlichen Erlebnisse" des Bischofs finden eine entsprechende Würdigung. Interessant ist namentlich die Kölner Erzbischofswahl nach dem Tode des Cardinals v. Geissel.

Die Ereignisse vom Jahre 1866—1870 bilden den Gegenstand der folgenden Kapitel. Der Verf. hat sich auch hier einer ganz objectiven Darstellung befliſſen und nur selten sein eigenes Urtheil ausgesprochen. Ein politisches Programm v. Ketteler's enthält dessen vielgelesene Schrift: „Deutschland nach dem Jahre 1866" [1]). Sind auch nicht alle hier niedergelegten Behauptungen und Vorschläge annehmbar, so läßt sich doch nicht in Abrede stellen, daß diese Schrift „mit wahrhaft staatsmännischem Geiste geschrieben ist". Die von neuem in Mainz ausgebrochene Jesuitenhetze, an welcher auch der protestantische Prälat Dr. Zimmermann betheiligt war, gab Bischof Ketteler wieder Gelegenheit, sich des verleumdeten Ordens energisch anzunehmen, wobei er auch die gehässigen Angriffe protestantischer Prediger auf das Moralwerk von Gury in ihrer ganzen Unbegründetheit nachwies. Der vom Bischof von neuem aufgegriffene Plan, das gemeinschaftliche Leben unter dem Clerus nach dem Beispiele des ehrwürdigen B. Holzhauser einzuführen oder wenigstens einen Theil seiner Geistlichkeit hiezu zu veranlassen, kam auch jetzt nicht zur Ausführung. Ein solches Resultat war freilich vorauszusehen. Der Antheil des Bischofs an der „badischen Sache und ihrer Lösung" wird S. 345—379 eingehend behandelt. Die beabsichtigte Gründung einer „katholischen

1) Mainz bei Fr. Kirchheim 1866.

Digitized by Google

Universität" fand an v. Ketteler einen eifrigen Beförderer. Unter dem Titel „Gemeinsame Interessen der Kirche" werden dann die Bemühungen des Bischofs für die religiöse Hebung des Adels, für die päpstliche Armee u. s. w. und besonders sein Eingreifen in die „Rottenburger Angelegenheit" [1]) besprochen. Das „gedruckte Manuscript über die exemte Seelsorge" führte eine sehr unangenehme Correspondenz zwischen Ketteler und dem Trierer Domcapitel wegen der Wahl des Bischofs Pelldram herbei.

Von ganz besonderer Wichtigkeit sind die Kapitel über die Wirksamkeit des Bischofs v. Ketteler auf dem socialen Gebiete, seine Schriften „über die Arbeiterfrage" u. s. w. und seine Bemühungen zur praktischen Lösung der socialen Frage, wenn er auch das ihm vorschwebende Ziel aus leicht erkennbaren Gründen nicht erreichen konnte.

Diese kurzen Bemerkungen dürften genügen, um dem Leser einen Einblick in den Inhalt des 2. Bandes zu gewähren, zugleich auch die mühevolle Sorgfalt des Verf. erkennen zu lassen, der hie und da sogar etwas zu weitläufig wurde und geringfügigen Dingen eine nach unserem Urtheil etwas zu große Bedeutung beilegte. Dr. Brück.

Religiöse Sinnsprüche zu Inschriften auf Kirchengebäude und kirchliche Gegenstände in lateinischer und deutscher Sprache gesammelt von Dr. Andreas Schmid. Kempten, J. Kösel. 8°. IV, 350 S. *M.* 3, geb. *M.* 3.80.

Der hochverdiente Förderer der kirchlichen Kunst, Universitätsprofessor Schmid in München, ließ als Director des dortigen Priesterseminars (Georgianum) eben diese Räume in überraschender Fülle und Pracht künstlerisch ausstatten, um seinen Alumnen die Geschichte und praktische Verwerthung aller kirchlichen Kunstzweige anschaulichst vorzuführen. Die natürliche Folge war, daß sich Geistliche und Künstler gelegentlich von Kirchenrestaurationen an ihn um mancherlei fachmännischen Rath wandten. Das zeitigte zunächst eine Zusammenstellung von über zweihundert altchristlichen kirch-

---

1) Siehe hierüber Brück, Geschichte der kathol. Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert. Bd. 2, S. 385 ff.

Digitized by Google

lichen Symbolen, von denen bereits im Jahre 1891 bei Pöllath in Schrobenhausen, Oberbayern, circa siebenzig in Abbildungen (das ganze Büchlein kostet nur 25 ₰) veröffentlicht wurden. Neuestens nun bietet uns der unermüdliche Praktiker nicht weniger als 1460 Inschriften, meist aus der hl. Schrift, theilweise aus liturgischen Büchern und Schriftstellern, welche sich zum Anbringen an den verschiedensten kirchlichen Kunstgegenständen eignen. Der 1. Abschnitt umfaßt Vorhalle, Portal, Wände der Sakristei, Fußboden der Kirche, Wände des Chores, Triumphbogen, Wände des Schiffes, Säulen, Fenster, Emporen mit Brüstung des Musikchors, Decke, Stiegen, Taufkapelle, Glockenhaus, Friedhofmauer, Leichenhaus und Beinhaus (Ossuarium). Der 2. Abschnitt bringt Sinnsprüche auf Bilder der göttlichen Personen, der Engel und Heiligen, woran sich Sprüche zur Feier eines Papstes und zum Empfang eines Bischofes, eines Pfarrers und eines Primizianten anschließen. Der 3. Abschnitt nimmt auf dreißig verschiedene kirchliche Gefäße Bedacht, angefangen vom Waschbecken in der Sakristei bis zum Opferstock am Kirchenausgang. Ebenso reich behandelt der 4. Abschnitt vierzig verschiedene Kirchengeräthe und der 5. Abschnitt fünfzig verschiedene kirchliche Paramente, während der 6. und letzte Abschnitt allgemeine Sinnsprüche, zumal zum Ausdruck des Lobes, des Dankes, der Bitte und der Sühne enthält. Man sieht, nicht der Maler allein, auch der Bildhauer, Steinmetz und Silberarbeiter, die Paramentenfirmen und die klösterlichen Institute, welche sich mit kirchlichen Stickereien befassen, werden an vorliegendem Buche einen treuen Rathgeber und lieben Freund finden.

Um die Kunsthandwerker etwas in den Geist der kirchlichen Kunst einzuweihen und entsprechend anzuregen, sind den verschiedenen Gegenständen kurze, treffliche Bemerkungen über ihre specielle Verwendung und sinnbildliche Bedeutung vorausgeschickt.

Den Einwurf, der Gebrauch solcher Inschriften sei erst in der Zeit der Reformation entstanden, widerlegt Verf. durch den Hinweis, daß schon Aaron nach göttlichem Befehle auf dem Brustschilde die Namen der Söhne Israels und die Worte Urim (Lehre) und Thummim (Vollkommenheit) tragen sollte, wie auch auf seiner Kopfbedeckung zu lesen war: „Heilig dem Herrn." Nach Off. 3, 12

Digitized by Google

u. 17, 5 ist auf dem Gewand des apokalyptischen Reiters die Inschrift: „König der Könige und Herr der Herren", und sind auf den Pfeilern des Himmels die Namen der Gerechten zu lesen. Die Bilder der Katakomben, der Dichter Paulinus († 431), der hl. Ambrosius, die scintillae des Mönches von Ligugé bei Poitiers (um 700) beweisen, daß schon in altchristlicher und frühmittelalterlicher Zeit Sinnsprüche in Kirchen angebracht wurden.

Mit Recht sagt Schmid: „Kommt das geschriebene Wort in angemessener Weise der Kunst zu Hilfe, so stört es nicht bloß nicht, sondern dient geradezu als Verzierung und hat noch den Vortheil für sich, daß zur Ausführung nicht ein Künstler, sondern nur ein geschickter, der Schriftarten kundiger Decorationsmaler benöthigt ist. Wie viele tiefsinnige, belehrende und erbauende Gedanken könnten den Gläubigen auf so leichte Weise nahe gelegt werden! Entziehe man also der kirchlichen Kunst dieses Mittel nicht!"

Unter den 42 Abbildungen interessanter kirchlicher Kunstgegenstände, welche dem fein ausgestatteten Buche einverleibt sind, zeigen viele, wie und wo Inschriften gefällig und kunstgerecht angebracht werden können.

Tr. M. R.

Walter, Dr. Josef, Stiftspropst in Innichen, Das allerheiligste Sacrament, das wahre Brod der Seele. Ein Belehrungs- und Erbauungsbuch für das christliche Volk. Dritte, verbesserte Auflage. Brixen, Kathol.-polit. Preßverein 1899. 8°. 580 S. ℳ 1,80.

Die Schrift des gelehrten und innigfrommen Propstes von Innichen könnte man einen dogmatisch-ascetischen Tractat über das hl. Sacrament im Allgemeinen und über die Communion im Besonderen in populärer Form nennen. In diese Form die dogmatischen Wahrheiten und deren Beweise zu kleiden, versteht der Verf. ausgezeichnet. Es kann daher diese Schrift Gelehrten wie Ungelehrten als Erbauungsbuch auf's Beste empfohlen werden.

Mainz. Dr. Hubert.

Digitized by Google

XXIX.
Miscelle.

Der Commentar von Gammarus zur Bulle Julius' II. über die simonistische Papstwahl. — Anläßlich der Discussion, die sich in jüngster Zeit über Savonarola's Stellung zu Papst Alexander VI. erhoben hat, ist mehrfach die Frage erörtert worden, ob nach dem canonischen Rechte des Mittelalters eine simonistische Papstwahl als giltig anzusehen gewesen sei. Während die einen die Frage bejahen, wird sie von anderen verneint. Ohne mir über den schwierigen Streitpunkt ein Urtheil anzumaßen, möchte ich in vorliegender Miscelle bloß auf eine wenig bekannte Schrift hinweisen, die eigens der simonistischen Papstwahl gewidmet ist.

Es handelt sich um einen Commentar zur Bulle *Cum tam divino* vom 14. Januar 1506, worin Julius II. eine simonistische Papstwahl für ungiltig erklärt hat[1]). Der Verfasser des Commen-

1) In neuester Zeit haben verschiedene Forscher behauptet, die Bulle sei schon 1505 erlassen worden. Dieselbe trägt allerdings das Datum: Anno millesimo quingentesimo *quinto*, XIX. kal. Februarii. Man beachte aber wohl den Zusatz: Pontificatus nostri anno *tertio*. Julius II. ist am 1. November 1503 gewählt worden; demnach zählte man am 14. Januar des dritten Jahres seiner Regierung 1506. Julius II. fing das Jahr mit dem 25. März an. Das Datum: Anno 1505, XIX. kal. Februarii, Pontificatus nostri anno tertio, findet sich in folgenden Einzeldrucken, die ich auf der Münchener Staatsbibliothek eingesehen habe: Bulla Sanctissimi domini nostri Iulii Papae secundi contra aspirantes ad papatum symoniace. Sine loco et anno. — Bulla Sanctissimi Domini Nostri Julii II. Pontificis Max. super electione pontificis futura, publicata solenniter Rome et Bononie. Sine loco et anno. — Iulii Secundi Pontificis Max. decretum sanctissimum in quinta Sessione Sacri Concilii Lateranensis de Creatione summi Pontificis approbatum. Sine loco et anno. Dasselbe Datum findet man auch in der von Leo X. als officiell anerkannten Ausgabe der Acten der fünften Lateransynode: Lateranense Concilium novissimum sub Iulio II. et Leone X. celebratum. Romae 1521. fol. 62b. In der fünften Session dieser Synode, die am 16. Februar 1513 stattfand, wurde das Decret über die Papstwahl neu promulgirt. Die Promulgationsbulle vom 16. Februar 1513 trägt folgendes Datum: Anno millesimo quingentesimo *duodecimo* XIV. kal. Martii, Pontificatus

Digitized by Google

tars, Petrus Andreas Gammarus (Gambarus, de Gambarinis)[1], Doctor beider Rechte, erscheint 1511 als Professor des canonischen Rechts in Bologna[2]. Wegen seiner juristischen Kenntnisse machte ihn Cardinal Julius von Medici, als er Erzbischof von Florenz geworden, im Jahre 1515 zu seinem Generalvicar; diesen Posten bekleidete er bis 1523, wo Julius zum Papst gewählt wurde und als Clemens VII. den Thron bestieg. Gammarus begab sich nun mit seinem Gönner nach Rom, wo er bald nachher Auditor der Rota und Vicar des Papstes in der ewigen Stadt wurde. Er starb im September 1528, nachdem er kurz zuvor zum Bischof von Faenza ernannt worden war. Mit der Ausarbeitung seines Commentars, der noch vor der Plünderung Roms (Mai 1527) abgeschlossen wurde, hatte er an Weihnachten 1526 begonnen. Die Schrift erschien 1528 mit einer Widmung des Verfassers an Clemens VII.; eine zweite Widmung, vom Drucker Minutius Calvus, richtet sich an Cardinal Alexander Farnese, den späteren Papst Paul III.[3].

---

nostri anno *decimo*. Ein neuer Beweis, daß Julius II. das Jahr erst mit dem 25. März anfing. Paris de Grassis hat in seinem Diarium ebenfalls das Datum: An. 1505, 19. kal. Febr. Pontif. nostri anno tertio. Vgl. Documenti e studj publicati per cura della deputazione di storia patria per le provincie di Romagna. Vol. I. Bologna 1886. p. 219. Raynald (Annales, ad an. 1506, n. 1 sqq.) bringt die Bulle richtig unterm Jahre 1506; nur trägt hier die Bulle in Folge eines Druckfehlers das unrichtige Datum: Anno 1505, XIX. kal. Februarii, Pontificatus nostri anno II, statt III. Dies veranlaßte Manfi, in einer Anmerkung zu Raynald die Bulle in's Jahr 1505 zu versetzen; ein Irrthum, den sich mehrere neuere Forscher angeeignet haben. Falsch datirt ist die Bulle auch im Bullarium romanum. Tom. V. Aug. Taur. 1860. p. 408.

1) Vgl. über ihn Fr. v. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts. Bd. II. Stuttgart 1877. S. 343 f.

2) Daß er Professor in Bologna gewesen, bezeugt er selber in seinem Commentar. Bl. H1a: Ego tunc Bononiae iura pontificia publice legens consultus respondi. v. Schulte bestreitet demnach mit Unrecht die Lehrthätigkeit des Gammarus in Bologna.

3) Extravagans Iulii Secundi super electione Simoniaca Papae, quam Reverendus ac divini humanique iuris consultissimus D. Petrus Andreas Gammarus sacri Palatii apost. Auditor et S. D. N. Vicarius commentariis suis omnifaria eruditione plenis ita feliciter illustrat,

Digitized by Google

Von Interesse ist nun zunächst, was Gammarus über die Entstehung der Bulle Julius' II. mittheilt. Die Veranlassung des Decrets, bemerkt er, wird verschieden erzählt. Er führt einige der in römischen Kreisen circulirenden Versionen an, um schließlich kund zu thun, was er selber in dieser Angelegenheit erfahren habe.

Ego, quid de his acceperim, brevibus aperiam. *Floriano Dulpho* viro in utroque iure apprime erudito, valde familiariter utebatur Iulius adhuc Cardinalis et Bononiae episcopus, delectabaturque plurimum viro illo, quod liber in dicendo scommatibusque et salibus abundaret, patiebaturque his hominem in se ac in coeteros iocari, siquidem salibus atque iocis illius prudentiae aliquid inesse deprehenderat. Florianus igitur, cum primum illi renuntiatum est, Iulianum Romanum pontificem creatum, literas ad eum misit in hanc sententiam: „Gratulor te Pontificiam dignitatem assecutum, quod non solum mihi ac reliquis, quos veteris servitutis studium tibi conciliavit, sed toti etiam orbi profuturum existimo. Doleo tamen Simoniam tui creandi magistram fuisse[1]). Verum, ut te prudentem semper, et ecclesiasticae auctoritatis vindicem cognovi, spero efficies, ut nulli posthac simoniacis artibus ad tantae dignitatis culmen ascensus pateat. Neque enim semper continget, ut idem inter Cardinales sit ditior et melior. Quod si tanta erit aulicorum vestrorum socordia, ut malo huic medicinam invenire non possint, praesertim quando Nicolai, Alexandri et aliorum Romanorum pontificum elaborata decreta id frustra tentaverint, Florianum

---

ut inde veluti ex saluberrimis Musarum hortulis lector pius selectissimos divinarum humanarumque rerum, sententiarum quoque salutarium flores decerpere possit. Romae sine anno. 49 Bl. 2°. Das Druckjahr ist nicht angegeben; die Schrift erschien jedoch 1528. Bei der Drucklegung war Gammarus noch am Leben; andererseits wird in der Widmung des Druckers Cardinal Farnese als nunc in Urbe legatum agens geschildert; Farnese war aber Legat in Rom in den Jahren 1528 und 1533.

1) Ueber die simonistischen Umtriebe, die bei der Wahl Julius' II. vorkamen, vgl. Pastor, Gesch. der Päpste. Bd. III, 4. Aufl. 1899. S. 564.

Digitized by Google

tuum requires.“ Vidi ego harum litterarum exemplar manu ipsius Floriani scriptum, quum, ipso vita functo, facta est videndorum librorum ipsius copia. Vidi diploma Iulii, quo illi significabat, ut formulam huiusce salutaris decreti ad eum mitteret. Diplomatis initium reddebat vices Floriano inquiens: „Non esse mirum, si maledictis sententiisque a communi hominum iudicio alienis abundaret homo, qui claudus, varus, gibbus, luscus, haberet animam vitiis illis obnoxiam.“ Quaerebat tamen ipsius hac in re consilium quod nulli melius scelera perpendant quam scelerati ipsi. Vidi etiam praesentis decreti notulam manu ipsius scriptam, ex quibus coniectura assequor subdolum Floriani ingenium haec primum Iulio suggessisse. At quaecunque Iulium causa impulerit, existimandum est publicam utilitatem illi prae oculis fuisse.

Auf die Bulle ſelbſt iſt Gammarus nicht gut zu ſprechen; hält er ſie doch für eine ſehr gefährliche Anordnung. Nicht als ob er die Simonie billigen würde! Wie andere kirchliche Mißbräuche, ſo rügt er auch wiederholt die ſimoniſtiſchen Auswüchſe. Noch verderblicher aber als die Simonie gilt ihm das Schisma; und weil ſeiner Anſicht nach die Bulle Julius' II. leicht ein Schisma veranlaſſen könnte, ſo wünſcht er, daß dieſelbe gänzlich aufgehoben werde[1]). In der Bulle wird nämlich nicht bloß die ſimoniſtiſche Wahl für null und nichtig erklärt, es wird auch den Cardinälen geſtattet,

1) Profecto esset radicitus tollenda, ne contingat olim ex ista schismatis alicuius semen oriri. Bl. I 2a. Aehnlich dachten manche andere Männer jener Zeit: Senserunt plerique non levis auctoritatis viri praesenti constitutioni omnem vim abrogandam esse. B 2a. Später ſprach Suarez dem Decret jede Rechtskraft ab: Iure communi statutum est propter vitandum maius periculum schismatis, ut contra illam electionem canonice factam nulla exceptio admittatur ... Et hoc ius nunc suam vim retinet, non obstante constitutione Iulii II., quae nunquam videtur recepta, et per constitutionem octuagesimam quintam Pii IV. derogata intelligitur. Opus de virtute et statu religionis. Tom. I. Moguntiae 1609. p. 618. Dieſe Erklärung bezeichnet der hl. Alphons von Liguori (Theol. mor. lib. IV. n. 112) im Anſchluſſe an Viva nicht mit Unrecht als ein frivolum effugium.

Digitized by Google

sich vom simonistisch gewählten Papst zu trennen und gegen ihn den weltlichen Arm anzurufen. Wie leicht könnten da, meint Gammarus, übel gesinnte Menschen auf diese Bulle sich stützen, um selbst eine rechtmäßige Wahl anzugreifen, unter dem Vorwande, es sei Simonie dabei vorgekommen. Um dem gefährlichen Gesetze die Spitze abzubrechen, müsse man, erklärt Gammarus, hiebei auf den Wortlaut der Bulle sich berufend, dasselbe nur auf die notorische Simonie beziehen. Ist eine solche Simonie vorgekommen, dann ist die Wahl als ungiltig zu betrachten, ein Fall, der allerdings nach der Ansicht des Commentators nur höchst selten sich einstellen dürfte: Constat non facile dari casum, ubi constitutio haec locum habere possit, quandoquidem fiunt haec occulte, quanquam forsitan ante constitutionem dici potuisset illud Satyricum: Fient ista palam, cupient et in acta referri.

Konnten aber vor dem Erlasse der Bulle Julius' II. die simonistischen Umtriebe bei Papstwahlen ungescheut an den Tag treten, so darf man wohl aus diesem Umstande schließen, daß man damals eine simonistische Papstwahl nicht für ungiltig hielt. In der That stellt Gammarus diese Ansicht als communis opinio hin. Er kennt nur einen Autor, Aegidius Bellamera[1]), qui voluit electionem simoniacam esse nullam ex antiquis decretis; allein in contrarium est *communis opinio* (D 6 b). Dasselbe wiederholt er an verschiedenen anderen Stellen: Non defuerunt, qui dicerent etiam ante praesentem constitutionem electionem de Romano Pontifice per simoniam factam esse nullam, quod asseruit *Aegidius* in c. 1, dist. XXIII[2]), cuius sententia a nullo quem viderim recepta est (B 2 b)[3]). Er behauptet denn auch, daß durch die Bulle

1) Vgl. über diesen 1392 als Bischof von Avignon gestorbenen Canonisten v. Schulte II, 274 ff.

2) Bellamera lehrt die Ungiltigkeit der simonistischen Papstwahl in folgenden zwei Werken: Remissorius ad commentaria in Gratiani decreta. Lugduni 1550. Tom. I. f. 37 sqq. 87 sq. Ad c. 1, dist. XXIII; c. 9, dist. LXXIX. — Praelectiones in Decretales. Lugduni 1548. Tom. I. f. 148 sqq. ad c. Licet de vitanda 1, 6.

3) Bellamera (f. 148 b) führt für seine Ansicht Innocenz IV., Heinrich von Susa (Hostiensis) und Johann Andreä an. Da Gammarus diese

Digitized by Google

Julius' II. ein neues Recht eingeführt worden sei. Dies soll sich aus dem Wortlaute des Decrets ergeben: Statuimus, ordinamus, definimus etc. Diese Ausdrücke, betont Gammarus unter Berufung auf verschiedene Stellen der Rechtssammlungen, ius novum inducunt. Bei dieser Gelegenheit wirft er nochmals die Frage auf, ob früher eine simonistische Papstwahl ungiltig gewesen sei: Quaeri potest, an creatus per simoniam ante hanc constitutionem esset Papa. Et dicendum, creationem non vitiari, quoniam non est de expressis in c. *Licet*, quod passim interpretes asserunt excepto Aegidio, qui diversa sensit in c. 1, dist. XXIII, quem ibi reprobat *Alexandrinus*[1]). Pro communi igitur sententia facit haec constitutio, in quantum inducit ius novum (C5a).

Da am Anfange der Bulle gesagt wird, daß die Simonie besonders bei der Papstwahl zu vermeiden sei, so bemerkt hierzu Gammarus, man habe früher bezüglich der Papstwahl eine Ausnahme gemacht: Lex mitius egit cum electo in Pontificem, vetans opponi exceptionem huiusmodi propter periculum schismatis et diutinae vacationis; unde propter alias rationes repugnantes non recipiebatur hoc argumentum, quod nunc per Iulium comprobatur (B4a).

Autoren, die er oft citirt, ganz gut kannte, so muß man annehmen, daß er dieselben anders verstanden hat, als Bellamera.

1) Dieser Alexandrinus, den Gammarus auch einige Male als cardinalis Alexandrinus anführt, ist Johann Anton von St. Georg (vgl. über ihn v. Schulte II, 338 ff.), der 1493 als Bischof von Alessandria einen Commentar zum ersten Theil des Decrets veröffentlicht hat: Lectura super Distinctionibus. Romae 1493. Er behandelt die simonistische Papstwahl ad c. 1, dist. 23 und besonders ad c. 9, dist. LXXIX. Hier sagt er unter anderm: Ego non recederem a *communi opinione* quod electione simoniaca facta a cardinalibus non possit electo de simonia opponi, et quod sit habendus pro papa ab universali ecclesia.

N. Paulus.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

XXX.

Einleitung
zu einer Studie über „die Gemeinschaft der Heiligen“ [1]).

(Von P. Marianus Morawski S. J.)

Man darf wohl behaupten, daß die herrschende Idee der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts die der Evolution gewesen ist. Zuerst nur in einem einzelnen Wissenszweige heranentwickelt und ausgebildet, hat sie sich allmälig mit entsprechenden Modificationen über die ganze Welt des Wissens verbreitet. Nicht nur der Botaniker und der Zoologe befassen sich heutzutage mit der Entstehung der Arten, auch der Anatom hat bereits sein Seciermesser beiseite gelegt und sucht mit Hilfe des Vergrößerungsglases die Bildung der Zelle zu ergründen. Ja sogar für den Theologen hat die Entwickelung des Dogmas ein besonderes Interesse gewonnen, auch er untersucht gleichsam mit der Loupe die embryonalen Ansätze des ursprünglichen Kirchenorganismus. Aus dem Bereiche der Wissenschaft ist dann die Evolutionsidee in die Sphäre des Lebens übergegangen und hat die Theorie über den Kampf um's Dasein und über die Nothwendigkeit der Vernichtung des Schwächeren in jene Sphäre mit hinübergebracht; ja, mit solchem Gefolge hat sie sogar in der Politik ihre Stimme hören lassen.

Noch hat diese Idee ihren Kreislauf nicht vollendet, noch ist das 19. Jahrhundert nicht abgelaufen, und schon sieht man eine neue Leitidee keimen, die vielleicht das 20. Jahrhundert beherrschen wird. Die Idee der Solidarität tritt auf den Schauplatz und verdrängt den alten Liberalismus, der nur das Individuum im Auge hatte; sie macht sich nicht nur in den Hörsälen, sondern auch in den Vereinsversammlungen und sogar in den Parlamenten

---

1) Aus der polnischen Monatsschrift „Przeglad Powszechny“ übersetzt.

Digitized by Google

geltend; immer mehr erweitern sich die Breschen, die sie in die bis dahin ihr feindlichen Gesetzgebungen legt; immer zahlreicher werden die socialen Einrichtungen, Verbände, Corporationen und Syndicate, die sie in's Leben ruft; ja sie denkt bereits an die Wiedererweckung der längst begrabenen Zünfte. Der Socialismus trägt in gewisser Hinsicht zur Verbreitung dieser Idee bei, aber er täuscht sich, wenn er sich selbst als ihren Schöpfer betrachtet. Sie schlägt ja auch dort kräftig Wurzeln, wo ihr der Schutzmantel des Socialismus nur schädlich sein könnte, d. i. in den Kreisen des katholischen Lebens. Selbst in den heiteren Regionen des reinen Denkens, wohin der Lärm der Gasse und des Clubs nicht hindringt, beschäftigt sie die Geister, wie wir demnächst sehen werden. Der Socialismus ist nur der üppigste Auswuchs dieser weitgreifenden Idee, die heute durch alle Poren der Menschheit hervorzudringen anfängt — und doch zu allen Zeiten in ihr gelebt hat.

So sehen wir neben der socialistischen Bewegung in fast allen Ländern eine Bewegung des christlichen Socialismus oder, um den schönen Namen zu gebrauchen, den sie sich selbst beigelegt hat, den socialen Katholicismus, hervortreten. Bischof v. Ketteler gilt mit Recht in Deutschland als der Vater dieser Bewegung, in Frankreich eröffnete ihr die Bahn der Gründer der katholischen Arbeitercirkel, Graf de Mun, in Oesterreich Baron Vogelsang, in Italien Professor Toniolo, in Spanien Rodriguez de Cepeda; heute finden wir in den Reihen der sog. Christlichsocialen die thätigsten und hervorragendsten Katholiken aller Länder.

Welches ist nun das Ziel dieser Bewegung? Wonach streben jene Leute? Soll etwa durch sie der Socialismus so zugestutzt werden, daß er sich in die Rahmen der katholischen Kirche einzwängen lassen könne, wie dies manchen, die nur aus der Ferne den Dingen zusehen, der Fall zu sein scheint? — Nein, jene Männer haben eine ganz entgegengesetzte Richtung eingeschlagen: die rein christliche Idee der Religion wollen sie zur Thatsache machen, was nur von weitem einer socialistischen Bewegung ähnlich sieht. Sie wollen das in der Religion Christi ruhende sociale Element an's Tageslicht fördern und es im praktischen Leben anwenden und verwerthen. Sie sind sich bewußt, daß der Katholicismus

Digitized by Google

nicht nur ein Band zwischen der von der Welt abgesonderten Seele und Gott ist, sondern vor allem ein Band, welches alle Menschen gleichsam als Brüder solidarisch mit ihrem himmlischen Vater verbindet, daß also alle, wenn sie den Anforderungen des Katholicismus entsprechen wollen, gemeinschaftlich mit gegenseitigem brüderlichem Wohlwollen und brüderlicher Ehrfurcht danach streben sollen, was allen nothwendig ist und warum wir gemeinsam im Vaterunser bitten: nach dem Himmelreiche und dem täglichen Brode.

Wenn man so complicirte Bewegungen mit einem Worte charakterisirt haben will, so würde ich behaupten, daß von den drei Losungsworten, welche die große Revolution dem Evangelium entnommen und in die Welt gestreut hat: „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“, nur das erste von ihr praktisch durchgeführt worden ist. Doch bald zeigten sich die verderblichen Folgen davon, vielleicht gerade deßhalb, weil dieser eine Factor vereinzelt auftrat. Die Socialdemokraten hinwieder haben es sich zur Aufgabe gemacht, das zweite Losungswort, die „Gleichheit“, zu verwirklichen. Es verletzte sie die schrankenlose Ungleichheit unter den Theilnehmern an dem Festmahle des Lebens, jene Ungleichheit, welche die durch die Revolution entfesselte Freiheit nicht aufgehoben, sondern noch gesteigert hat. Sie suchen also nach einer solchen Organisation der Gesellschaft, bei welcher alle Glieder Arbeit und Genuß zu gleichen Theilen erhielten. Sie reden zwar manchmal auch von Brüderlichkeit — denn wer könnte von ihr seit der Verkündigung des Evangeliums schweigen —, aber sie schreiben diesem Worte keine praktische Bedeutung zu, sie geben ihm keinen Inhalt. Wenn jemals die Socialdemokraten zur Herrschaft gelangen sollten, dann würde allerdings eine große Gleichheit eintreten; sogar der Arbeiter, welcher andere an Fleiß übertreffen würde, dürfte den Kopf nicht über das gemeinsame Niveau emporheben; aber die Freiheit würde dann zu den historischen Reminiscenzen gehören und Brüderlichkeit nur ein Phantasiegebilde sein. Erst die katholische Bewegung meint es mit dem dritten Worte der Losung, mit der Brüderlichkeit, wahrhaft ernstlich. In der That können die Katholiken allein dies thun; denn nur der Glaube an die Vaterschaft Gottes gibt der Idee der „Brüderlichkeit der Menschen“ einen reellen Gehalt, und

Digitized by Google

der Glaube an den Sohn Gottes, der unser Bruder geworden ist, potenzirt diesen Gehalt in's Unermeßliche. Diese Wahrheit ist so alt, wie das Christenthum selbst; aber angesichts der vollständig neuen wirthschaftlichen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen und nach einer vorangegangenen Periode relativer Verblassung dieser Wahrheit im Gedächtniß der Menschheit ist es angemessen, sie in neuer Form und mit doppeltem Nachdruck hervorzuheben und zu bethätigen. Gerade deßhalb ist auch der Lenker der Kirche, dessen Encyklika „Rerum novarum" diese Bewegung in's Leben gerufen, ihr auch heute noch sichtlich günstig gestimmt und zugeneigt.

So kennzeichnet und äußert sich gegenwärtig die Idee der Solidarität im Bereiche der That und des Lebens. Aber auch auf dem Gebiete der Wissenschaften ist ihre Verbreitung eine staunenerregende. In der Sociologie, in der politischen Oekonomie, jener, wie es schien, uneinnehmbaren Burg der Manchester-Doctrinen, hat sie sich heute schon unzählige Anhänger erworben. Man kann sagen, daß in Deutschland alle hervorragenden Sociologen und Oekonomisten nicht nur aus dem katholischen Lager, wie Hertling, Hitze, Vogelsang und dessen Schule, sondern auch andere, wie Schäffle, Wagner, Schmoller, Conrad, Schönberg, sich von den alten individualistischen Theorien abwenden und in der Solidarität aller Bürger neue Grundfesten für das Wohl der Gesellschaft suchen. In Frankreich hat Gide mit seiner Schule zu Montpellier denselben Weg eingeschlagen, in Italien Loria, Luigi Cossa u. a., in England Rogiers, Cleffe, Leslie; in Rußland wird dieselbe Richtung von dem gelehrten Woronzoff angebahnt; sogar in Amerika, dem gelobten Lande des Liberalismus, kämpft die Universität von Harvard in ihrer Quartalzeitschrift für die neue Lehre.

Allerdings steht die Sociologie wenigstens in einem speculativen Zusammenhange mit den Kämpfen des Lebens; aber es gibt auch Wissenschaften, die einen solchen Zusammenhang gar nicht besitzen und trotzdem heute, am Ende unseres Jahrhunderts, auf irgend eine Weise dem Einflusse der Idee der Solidarität unterliegen. Die Psychologie z. B., die sich bisher nur für das Individuum interessirte, fängt jetzt an, ihre Aufmerksamkeit auch ganzen Massen zuzuwenden. Fouillée macht die „Psychologie des französischen

Digitized by Google

Volkes" zum Gegenstande seiner Untersuchungen [1]), Le Bon die „Psychologie der Entwickelung der Völker" [2]), Roberty „Die sociale Seele" [3]), Baldwin die „Psychologie der gesellschaftlichen Organisation" [4]), Bosanquet die „Psychologie des socialen Fortschrittes" [5]), Robinson die „Psychologie der Naturvölker" [6]), der Belgier Tardieu und viele andere untersuchen die Psychologie der verschiedenen Stände [7]). In ähnlicher Weise will auch die philosophische Criminologie nicht mehr beim Studium des Einzelverbrechens stehen bleiben, sondern beschäftigt sich bereits mit dem Massenverbrechen als solchem. So erschien in Italien Scipio Sieghele's berühmtes Werk „von den verbrecherischen Neigungen und Aeußerungen der Volksmassen" [8]), in Frankreich Tarde's Buch „von den Massen und Secten, vom criminellen Gesichtspunkte aus betrachtet"; in Polen hat dieselbe Frage, aber von einem andern Standpunkte aus, Bronislaus Lozinski behandelt [9]).

Lange vor den anderen Wissenschaften hat die Geschichte diese Aenderung des Orientationspunktes vollführt. Sie macht sich heute den Vorwurf, daß sie sich früher ausschließlich um die Thaten der Monarchen und ihrer Minister gekümmert hat, d. h. nur um das, was in der obersten Schicht der Gesellschaft vorging; jetzt dagegen bemüht sie sich, mit sorgfältigem Blicke die Tiefen der Gesellschaft zu durchdringen und zu ergründen, wie die verschiedensten, selbst die untersten Schichten der Gesellschaft lebten, wie sie arbeiteten, dachten und fühlten. In der gemeinsamen Arbeit der socialen Schichten, die sie winzigen Steinchen vergleicht, aus denen sich inmitten des Oceans Inseln aufbauen, sucht sie mit

---

1) Alfred Fouillée, Psychologie du peuple français.
2) Le Bon, Psychologie des foules.
3) M. de Roberty, Le psychisme social.
4) Baldwin, The psychology of social organisation. 1897.
5) Bosanquet, The psychology of social progress. 1897.
6) Robinson, Die Psychologie der Naturvölker. 1896.
7) Tardieu, Psychologie militaire. 1898.
8) Sieghele, La criminalité des foules (französ. Uebersetzung).
9) Dr. Br. Lozinski, Der Volkshaufe (Tlum). Eine sociologische Skizze. 1895. (Nur in poln. Original).

Digitized by Google

Vorliebe die Ursachen der wichtigsten geschichtlichen Ereignisse auf. Dieser Umschwung in der Auffassung des historischen Geschehens ist so offenkundig, daß es überflüssig ist, Namen anzuführen. Ja, sogar in der schönen Literatur läßt sich herausfühlen, wie auch sie in gewissem Maße von der Idee der Solidarität durchtränkt wird. Denn was ist denn jenes Mitgefühl, jene Barmherzigkeit, jene „allgemeine Sympathie", welche wenn auch nicht als der gewöhnlichste, so doch gewiß als der tiefste Ton das heutige literarische Schaffen durchklingt, der gerade dem russischen Roman einen so großen Einfluß zugesichert hat, — was ist sie sonst als das Aufzucken des Herzens, das sich von der Idee der Solidarität getroffen fühlt, obwohl gleichsam nur wie im Traume? ... Und die Aesthetik, deren Reich der reine Aether des Schönen ist, wird sie nicht auch von dem Einflusse dieser Idee betroffen? Gewiß, denn gerade in unseren Tagen tritt eine neue Theorie auf, nach welcher die Aufgabe der Kunst nicht im Schaffen des Schönen bestünde, sondern vielmehr in der Verbreitung von Gefühlen, welche die Menschen glücklich machen könnten, und zwar unter denjenigen Formen, die solchen Gefühlen am glücklichsten entsprechen[1]). Diese Theorie ist allerdings wie alles, was heute dem Geiste Leo Tolstoi's entspringt, übertrieben, sie verzerrt das Richtige, aber es ist jedenfalls charakteristisch, daß gerade am Ende dieses Jahrhunderts eine solche Auffassung der Aesthetik auftaucht, und das nicht unter der Feder des ersten besten Theoretikers minorum gentium, sondern eines Künstlers und Denkers, der heute zu den einflußreichsten zählt.

Die Philosophie endlich — ich meine die Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes — verallgemeinert die in Rede stehende Frage und beschäftigt sich mit dem, was allen Kategorien der Solidarität gemeinsam ist, mit der moralischen Solidarität unter den Menschen. Schon Karl Secrétan legte in seinen verschiedenen Werken auf diese letztere großen Nachdruck[2]). Renouvier hat sie genau definirt und ihr den richtigen Namen gegeben[3]).

1) Comte Léon Tolstoi, Qu'est-ce que l'art? 1898.

2) Secrétan, Philosophie de la liberté. 2ième partie p. 460—70.

3) Renouvier, Essais de critique générale. 4. essai. Außerdem in der Monatsrevue: La Critique Philosophique, besonders im 4. Jahrgang.

Digitized by Google

H. Marion endlich hat in einem vorzüglichen Werke unter dem Titel: „Moralische Solidarität" [1]) den Gegenstand in seiner ganzen Breite umfaßt. Es sei uns gestattet, ein wenig bei diesem Buche zu verweilen, denn es ist in gewisser Hinsicht eine Einleitung zu unserem Gegenstande.

Der Verfasser gibt zunächst zu, daß der Mensch unter der Einwirkung der Vergangenheit stehe, d. h. daß er durch physiologische Vererbung mit den früheren Geschlechtern solidarisch verbunden sei; aber er constatirt gleichzeitig, daß außer der Vererbung, und zwar noch viel mehr als diese, die moralische Umgebung, in der sich der Mensch befindet und die ebenfalls größtentheils ein Erzeugniß der früheren Geschlechter ist, auf seine Handlungsweise einwirkt. Dieser Einfluß der moralischen Umgebung oder das gegenseitige moralische Einwirken der Menschen aufeinander ist in diesem Buche der Gegenstand einer eingehenden, gründlichen Analyse. Es zeigt sich da, daß das fundamentale Postulat dieses Einflusses immer irgend eine Sympathie ist. Zwistigkeiten, Handlungen, welche der Sympathie zwischen den Menschen widersprechen, fallen uns vielleicht gerade deßhalb so sehr in die Augen, weil sie Ausnahmen von der Regel sind; der normale Zustand dagegen, die normale, herrschende Kraft ist die Sympathie, sonst könnte die menschliche Gesellschaft nicht existiren, ähnlich wie von einer Existenz der materiellen Welt keine Rede sein könnte, wenn in ihr die allgemeine Gravitation nicht die centrifugalen Tendenzen überwiegen würde.

Diese Sympathie nimmt aber verschiedene Gestalten an. Sie erscheint in detaillirten Formen, die auf eine kleine Anzahl von Personen hinzielen, in denen sie concentrirt und zugleich intensiv ist; sie hat andererseits auch Formen, die die Gesammtheit umfassen, in denen sie aber schwach ist. Zu den ersteren gehört die Liebe, welche Ehen zusammenknüpft und Familien erzeugt, ferner die Freundschaft, die einander ähnliche Individuen aussucht und, wie bekannt, eng vereinigt; dazu gehört auch die Bewunderung, die einzelne Personen seitens ihrer Umgebung infolge sittlicher,

1) H. Marion, De la solidarité morale. 4ème édition. 1896.

Digitized by Google

intellectueller oder physischer Ueberlegenheit genießen, da diese Bewunderung ihnen oft bedeutenden Einfluß auf andere zusichert. In jeder dieser Formen der Sympathie entdeckt der Verfasser verschiedene Arten mächtiger gegenseitiger moralischer Einwirkung, von der auch jene nicht ausgenommen sind, welche in diesen Verbindungen eine untergeordnete Rolle spielen: nicht nur derjenige, welcher bewundert wird, übt einen mächtigen Einfluß auf seine Bewunderer aus, sondern auch letztere wirken ihrerseits einigermaßen auf ihn zurück — so wie die Sonne die Planeten zwar leitet, aber auch unter ihrem Einflusse um ein Weniges von ihrer Bahn abweichen muß. Alle diese Einwirkungen finden sowohl in sittlich schlechter, als auch in sittlich guter Hinsicht statt. Mit Recht jedoch behauptet und beweist der Autor, daß der gute gegenseitige Einfluß den bösen im Allgemeinen überwiegt, mag auch das gerade Gegentheil den Anschein für sich haben.

Noch feiner analysirt er hierauf die allgemeine, sich in's Weite erstreckende Sympathie. Sie ist schwach und durchkreuzt sich jeden Augenblick mit Aeußerungen der Antipathie; und doch ist sie vorhanden, nähert und gruppirt die Menschen zu Gemeinschaften und gewinnt durch diese Associirung selbst an Stärke. Eine ihrer Formen ist der Nachahmungstrieb, der am stärksten bei Kindern, Idioten und Hysterikern hervortritt. Auch bei Menschen, die die volle geistige Kraft besitzen, verschwindet er nicht gänzlich, sondern tritt an zweite Stelle und läßt so dem freien Willen den Vorrang. Gute oder schlechte Beispiele wirken auf uns durch Suggestion, und diese ist besonders dann erfolgreich, wenn wir von vornherein mehr zum Guten oder zum Bösen geneigt sind. Verwandt mit diesem Nachahmungstriebe, aber verschieden von ihm, ist eine gewisse Ansteckungsfähigkeit der Gefühle unter den Menschen, welche blind hinreißt und erst, wenn sie in die Sphäre des Bewußtseins gelangt, sich beherrschen läßt. Daß Gefühlszustände, besonders leidenschaftliche, sich unter gewissen Umständen erstaunlich schnell mittheilen und dadurch zu furchtbarer Stärke anwachsen — bald begeistern sie Soldaten für den Heldentod, bald treiben sie den Straßenpöbel zu ungeheuerlichen Verbrechen —, ist eine bekannte Sache, die heute wissenschaftlich untersucht wird; aber man darf

Digitized by Google

nicht vergessen, daß auch außerhalb dieser extremen Erscheinungen derselbe Factor der Gefühlsansteckung in einemfort in der menschlichen Gesellschaft thätig ist. Jedes Gefühl, sogar jenes, welches auf der Bühne oder in Kunstwerken dargestellt wird, um so mehr aber ein wirkliches, lebendiges, theilt sich in irgend einem Grade der Umgebung mit. Obgleich nun diese Gefühle selbst noch keineswegs sittlich gute oder schlechte Thaten sind, geben sie doch zu solchen Antrieb.

Einen noch wirksameren, weil allseitigen, obgleich nicht so lebhaften Einfluß übt die Menge auf den Einzelnen durch die öffentliche Meinung und durch die Sitte aus. Die öffentliche Meinung, d. h. die Summe der in der Gesellschaft herrschenden Urtheile und Ansichten darüber, was gut oder schlecht sei, übt auf uns eine mächtige Wirkung aus; denn vermöge des Nachahmungsinstinctes streben wir im Allgemeinen danach, uns den Ansichten anderer Leute anzuschließen. Dieser Einfluß pflegt, wie bekannt, sehr verderblich zu sein; einzelne hervorragende, aber verkehrte Menschen vermögen oft durch ihr Beispiel oder durch ihre Sophistik das sittliche Urtheil weiter Schichten irre zu führen. Aber noch häufiger ist dieser Einfluß ein nützlicher; denn er hält die Menschen einigermaßen im Zaume und erlaubt besonders den schwächeren Individuen nicht, unter ein bestimmtes Niveau zu fallen. Die sprüchwörtliche Veränderlichkeit der Meinung betrifft nur die Oberfläche, so weit es sich um Einzelheiten handelt; aber im Grunde genommen hat die öffentliche Meinung immer etwas Beständiges in ihren Urtheilen, woraus sich im Laufe der Jahrhunderte die feste Sitte (la coutume) bildet, d. h. gewisse, der Gesellschaft zur Gewohnheit gewordene moralische Anschauungen, die sich gewöhnlich in bestimmten herrschend gewordenen Handlungsweisen kundgeben. Diese Sitte, unter deren Einfluß schon das Kind aufwächst, der sich der Jüngling beugen muß und deren Verfechter er im Alter wird, ist das kräftigste Mittel, wodurch die Gesammtheit auf den Einzelnen einwirkt, das kräftigste Band, das die Vergangenheit mit der Gegenwart solidarisch verbindet.

Angesichts dieser so zahlreichen Einflüsse, die sowohl von der ganzen Umgebung, als auch von der entferntesten Vergangenheit

Digitized by Google

ausgehen und von allen Seiten das Individuum bedrängen, möchte es fast scheinen, als ob sich die moralische Verantwortlichkeit des letzteren außerordentlich verringere. In der That, so würde es sein, wenn nicht der Umstand, daß derselbe Mensch, der so vielen Einflüssen ausgesetzt ist, seinerseits ebenso viele Einflüsse ausüben kann. Es wirkt auf ihn seine nähere, wie seine entferntere Umgebung ein, gewiß, aber auch er beeinflußt durch seine Handlungs- und Redeweise die ihm Nahestehenden, mit denen er durch Liebe, Freundschaft oder Zusammenleben vereint ist — auch er nimmt Antheil an der Bildung der weit sich geltend machenden „öffentlichen Meinung" in dem Lande, in welchem er lebt. Ist er Schriftsteller, so ist sein Einfluß um so sichtbarer; ist er es nicht, so trägt er doch das Seinige zu jenem Reservoir von Gedanken und Gefühlen bei, aus dem die Literaten und Zeitungsschreiber schöpfen und das Publikum versorgen. Er steht unter dem Einflusse der entferntesten Vergangenheit theils durch physiologische Vererbung, theils durch die Erziehung und die durch die Jahrhunderte ausgebildeten Sitten, aber auch er übt auf die am weitesten liegende Zukunft einen Einfluß aus, der manchmal auch ein physiologischer, immer aber zum wenigsten ein moralischer ist; durch sein ganzes Leben nämlich, sein gutes oder böses Beispiel, durch die geäußerten Meinungen und Ansichten, durch all die Mittel, vermöge deren man auf seine Mitmenschen einwirkt, trägt er zur Bildung jenes moralischen „Milieu" bei, das auf die spätesten Geschlechter übergehen und auf irgend eine Weise deren Handlungsweise beeinflussen wird. Der freie Wille ist inmitten alles dessen überall und nirgends vorhanden. Nirgends tritt er als isolirter Factor auf, denn auf jedem Schritte wirken tausenderlei Einflüsse auf ihn ein und geben mit ihm gemeinschaftlich der menschlichen Handlungsweise ihre Richtung. Er ist überall, denn auf jeden dieser Einflüsse reagirt der Wille nach seiner Weise; sogar von geerbten Neigungen können wir bei der nöthigen Anstrengung auf diese oder jene Art Gebrauch machen, um so mehr von moralischen Anregungen. Unser Charakter bestimmt nur bis zu einem gewissen Grade unsere Handlungsweise und beschränkt in gewissem Sinne unsere Freiheit; aber derselbe Charakter hat sich ja auch unter dem Einflusse unseres Willens

Digitized by Google

und dessen freien Handlungen herangebildet, und dieser Proceß begann in unserer frühesten Kindheit. Es gehört durchaus nicht zu den wesentlichen Bedingungen der Verantwortlichkeit, daß der Wille sich in der gegebenen Handlung ganz allein bethätige; es genügt, daß er von ihr nicht ausgeschlossen bleibe.

Auf diese Weise wird die Verantwortlichkeit des Menschen keineswegs geringer, sondern sie modificirt sich nur zur Hälfte — oder besser gesagt, sie zeigt sich in einer andern Gestalt, als dies der Fall sein würde, wenn der Mensch von allen fremden Einflüssen abgesondert wäre. Ein Theil der Verantwortlichkeit für meine Handlungen fällt in der That auf die Gesellschaft, auf meine Vorfahren, überhaupt auf die Menschheit der Vergangenheit —, aber auch auf mir lastet ein Theil der Verantwortlichkeit für die Moralität der mich heute umgebenden Gesellschaft, auch mir fällt ein Theil der Verantwortlichkeit für das sittliche Niveau kommender Jahrhunderte zu. „Ich arbeite also für die Zukunft,“ sagt unser Philosoph, „d. h. für die künftige Sittlichkeit, das künftige Glück meiner Familie, meines Vaterlandes, der ganzen Menschheit, so oft ich mich selbst aus eigener, wenn auch beschränkter Initiative auch nur ein wenig bessere. Und im Gegentheil, so oft ich sittlich falle, streue ich den Samen der Immoralität und des Unglückes in die Zukunft.“ — Mit einem Worte, die ganze heutige Menschheit ist sowohl mit der vergangenen, als auch mit der künftigen Menschheit in sittlicher Hinsicht solidarisch; jedes Individuum ist, wie die Zelle im Organismus, solidarisch mit der Menschheit verkettet, erleidet ihre moralische Einwirkung und wirkt auf sie zurück.

Diese ebenso schöne wie wahre Auffassung der moralischen Solidarität ist einem Philosophen entnommen, von dem man nicht einmal weiß, ob er Katholik ist; sein Buch läßt dies nicht erkennen. Wir haben es vorgezogen, seine Ansicht anzuführen, als diesen Gegenstand nach unserer Art und Weise zu besprechen, um zu beweisen, daß wir es hier noch mit einer Philosophie zu thun haben, die dem reinen Menschenverstande zugänglich ist. Auf den Grundmauern der physiologischen Solidarität des Menschengeschlechtes erhebt sich das Gebäude der sittlichen Solidarität der Menschen,

Digitized by Google

welches uns soeben der citirte Philosoph veranschaulicht hat. Aber auch dies ist erst die Basis zu einer noch höheren, geheimnißvolleren, übernatürlichen und doch durchaus wahrhaften Verbindung zwischen den Seelen, deren Urheber Gott ist, eine Verbindung, welche von unseren christlichen Vorfahren κοινωνία, communio genannt wurde, Ausdrücke, welche „Gemeinschaft", „Theilnahme", „Mitgenossenschaft" bedeuten. Da nun alle, die an dieser Gemeinschaft theilnahmen, zu jener Zeit „Heilige" genannt wurden, so entstand daraus der Ausdruck „communio Sanctorum", „Gemeinschaft der Heiligen".

* * *

Ueber diese geheimnißvolle Gemeinschaft der Heiligen beabsichtigen wir zu schreiben und sie zu erklären, so weit es beim heutigen Stande der Theologie mit Zuhilfenahme auch anderer Wissenschaften möglich ist. Wozu dies? Wie wir soeben gesehen haben, hat sich die heutige Strömung der Geister der Solidarität zugewandt; hier aber steckt dieser Solidarität und ihrer Bestrebungen höchstes Ziel und Ende, und das muß man den Gemüthern unserer Zeit klar und deutlich zeigen. Wir wollen also näher darauf eingehen, weil die „Gemeinschaft der Heiligen" ein wichtiges Dogma des Christenthums ist, ein Dogma, das vor allem auf das innere Leben der Kirche helle Strahlen wirft, das im Bewußtsein der alten Christen, wie wir sehen werden, hell leuchtete, jetzt aber gleichsam im Halbdunkel zu stehen scheint. Die Katechismen begnügen sich zumeist mit der Lehre, daß sich der Verkehr zwischen uns, dem Himmel und dem Fegefeuer durch das Gebet vollzieht — was eine keineswegs erschöpfende Erläuterung dieses Geheimnisses ist. Auch in der Theologie hat sich, wiewohl heutzutage so viele gründliche Werke, so viele ausgezeichnete Monographien über einzelne Glaubensfragen erscheinen, dennoch bis dahin kein Werk gezeigt, das von der Gemeinschaft der Heiligen speciell und ex professo handeln würde.

Suchen wir also die ältesten Denkmäler des Christenthums auf; in ihnen finden wir die Bestandtheile des Glaubens an die Gemeinschaft der Heiligen und kräftige Lebensäußerungen desselben. Wir werden gewahren, wie schon die alten Christen sich zu einer

Digitized by Google

gewissen Solidarität untereinander bekennen, die so eng ist, daß die einen für die anderen Verdienste erwerben und genugthun können. In dem geistigen Leibe, den sie bilden, übt jeder auf die Gesammtheit und die Gesammtheit auf den Einzelnen einen thatsächlichen, reellen Einfluß aus. Wir werden sehen, daß diese Gemeinschaft in gewissem Grade wählerisch ist: nach gewissen innerlichen Gesetzen nimmt sie einige auf und schließt andere aus, was sich nach außen hin durch die Praxis der „Communion" und „Excommunication" kundgibt. Wir werden ferner sehen, daß diese Gemeinschaft eine so tiefwurzelnde und so innerliche ist, daß nicht einmal der Tod sie zerreißen kann. Wir werden die Spuren der alten Christen auf ihren Grabmälern verfolgen, ihren Sinn mit der Leuchte der hl. Schrift in der Hand erklären und bis zu jenen Orten hindringen, wo sich die Seelen befinden, die außerhalb der sichtbaren Welt doch in jener Gemeinschaft leben — bis in das Fegfeuer — bis in den Himmel. Wir werden untersuchen, welches der Zustand jener Seelen an diesen verschiedenen Orten ist, welcher Art der Einfluß ist, dem sie unterliegen und den sie aufeinander ausüben.

Wir werden uns alsdann noch weiter vertiefen bis zu dem Fundamente jenes geheimnißvollen Bandes zwischen den Seelen und werden so zu der Schlußfolgerung gelangen, daß das Fundament, die Wurzel dieser Communion der Seelen untereinander, ihre Vereinigung mit Christus ist, und zwar nicht nur im moralischen Sinne des Wortes, insofern Christus das Object ihres Glaubens und ihrer Liebe ist, sondern auch im reellen Sinne dadurch, daß Christus auf eine unaussprechliche Weise in ihnen wohnt und wirkt, daß das ganze übernatürliche Leben dieser Seelen sein Leben ist, daß er in ihnen wächst, leidet, siegt, mit ihnen vollkommen solidarisch verbunden ist, weit mehr, als der Weinstock mit seinen Reben.

Auf diese Weise wird sich vor unseren Augen ein geistiger Organismus aufbauen, der in seiner Einheit Himmel und Fegfeuer, Engel und Menschen, die ganze Welt von ihrem Anbeginn bis zu ihrem Ende umfaßt, der aus der irdischen Menschheit gleichsam rohen Stoff in sich aufnimmt, um ihn zu höherem Leben

Digitized by Google

umzugestalten, bis er das Maß und die Schönheit der Vollkommenheit erreicht hat, die von Ewigkeit für ihn bestimmt sind.

Dieser Organismus ist, wie wir sehen werden, die Kirche — die innerliche, wesentliche Kirche —, die Seele der Kirche, deren irdische Verkörperung, irdisches Instrument die äußere Kirche mit ihrer Hierarchie und ihren Sacramenten ist.

Von diesem synthetischen Gesichtspunkte wird ein besonderes Licht auf die Natur der Kirche fallen, auf das wahre Verhältniß der Seele der Kirche zu ihrem Leibe, das ja ein vollständig anderes ist, als das ehemalige Verhältniß derselben Seele zur alten Synagoge. Wir werden alsdann unter anderm klar begreifen, weßhalb die Erreichung des Seelenheils außerhalb der Kirche unmöglich, ein verschiedenartiges Angehören zur Kirche aber trotzdem möglich ist. In diesem Lichte werden für uns bis zu einem gewissen Grade auch die verschiedenen Functionen dieser Gemeinschaft der Seelen, die wir bisher schlechthin als Thatsachen anerkannt haben, klare, sichtbare Umrisse erhalten. Dieses Band zwischen den Seelen und Christus wird uns die Möglichkeit gegenseitiger Einwirkung der Seelen durch verschiedene Welten hindurch begreiflich machen. Wir werden sodann die verschiedenen Formen dieser Einwirkung näher untersuchen: die Fürbitten, den Einfluß der Verdienste und Gegendienste, die Genugthuung für andere, die Ablässe ... Hier finden wir den Schlüssel zum Verständniß der oft wunderbaren Vorkehrungen, welche die Vorsehung in der Geschichte trifft. Wir werden den Einfluß erkennen, den vor den Augen der Welt verborgene Heilige und fromme Orden auf die Ereignisse der Kirchen- und Weltgeschichte ausüben. Aber vielleicht noch mehr Einsicht werden wir in die geheimnißvollen Gesetze der Gnadenvertheilung gewinnen und so zu der wenigstens aproximativen Folgerung gelangen, daß die Gesetze der Barmherzigkeit wunderbar mit den Gesetzen der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes verknüpft sind, daß, obgleich einerseits Gott alle Gnaden umsonst unter seine Geschöpfe austheilt, er andererseits dennoch thatsächlich nichts umsonst gibt; denn er will — und durch sein geheimnißvolles System der gegenseitigen Abhängigkeit bringt er es dazu —, daß eine jede, wenn auch noch so kleine Gnade verdient werde, nicht nur für den

Digitized by Google

Preis des Blutes Jesu Christi, sondern auch durch eine entsprechende Anzahl von Verdiensten, Bitten, Genugthuungen — sei es von Seiten jener Seele, welche die Gnade empfängt, sei es von Seiten anderer Seelen, die in irgend einer Verbindung mit ersterer stehen. Die göttliche Liebe findet darin ihr größtes Wohlgefallen, daß die Geschöpfe mit zu dem Geschenke beitragen, das sie erhalten, und daß alle aus Liebe für alle anderen Verdienste erwerben.

Zum Schluß werden wir sehen, daß der Hauptfactor dieser Gemeinschaft der Seelen mit Christus und untereinander die eucharistische Communion ist, die gerade zu dem Zwecke eingesetzt worden ist, damit sie das äußere Sinnbild und die innere Ursache dieser Verbindung sei, zugleich aber auch das Unterpfand ihrer Dauer bis in die Ewigkeit.

Wir verhehlen es weder uns, noch den Lesern, daß dieses Studium schwierig ist, aber das Feld desselben ist ein erhabenes. Die „Abende am Genfer See" [1]) haben uns nur in die Vorhalle der Theologie eingeführt; jetzt sollen wir in den Tempel der Theologie selbst eindringen, in das, was das Innerste der Theologie ist, wo die Theologie an die Mystik grenzt, denn derart ist die Lehre von dem Leben und Wirken Gottes in der Seele vermittelst seiner übernatürlichen Gaben. Andererseits aber steht uns auch sehr viel Material zur Verfügung. Wenn wir vorher bemerkten, daß bis dahin kein specielles Werk über die Gemeinschaft der Heiligen geschrieben worden ist, so soll das nicht heißen, daß man hier rein aus nichts etwas zu schaffen habe, so etwas kann ja in der Theologie nicht stattfinden. Von dem Gegenstande, den wir in Angriff nehmen, sind die einzelnen Fragen zum großen Theile von heutigen, aber auch von früheren Theologen durchstudirt worden, wie aus der Arbeit selbst ersichtlich werden wird. Der hl. Thomas ist auch in dieser Materie, wie sonst fast in allen Fragen, eine ergiebige und klare Quelle; und bei den Kirchenvätern findet man viele Perlen, die unsern Gegenstand bereichern. Unter ihnen erweist sich der große Lehrer der Gnade, der hl. Augustinus, wie wir uns überzeugen werden, auch als Meister in der Wissen-

1) M. Morawski, Wieczory nad Lemanem. Krakau 1896.

Digitized by Google

schaft von der Gemeinschaft der Seelen, die mit der Gnadenlehre auf das innigste verbunden ist.

Die Hauptquelle indessen, die unergründete Quelle dieses Dogma's — ist natürlich der hl. Paulus, der von der Solidarität der Gläubigen untereinander und mit Christus, sowie von der Einheit des mystischen Organismus in seinen Briefen öfter und mit unvergleichlicher Kraft und außergewöhnlicher Prägnanz des Ausdruckes handelt.

Obgleich der Gegenstand ein theologischer ist, werden wir ihn doch nach unserer Gewohnheit auf eine Weise behandeln, die ihn jedem, der sich nur eine allgemeine Bildung erworben hat, zugänglich machen wird. Es ist nicht wahr, daß die Theologie ausschließlich Sache der Theologen sei. Allerdings kann nur ein Theologe über sie schreiben, aber jeder gebildete Christ kann sich mit Recht für sie interessiren und alles das verstehen, was ihm in angemessener Weise vorgelegt wird. Hat doch ein solch' positiver Geist, wie Aristoteles, die Bemerkung gemacht, daß eine, wenn auch nur wahrscheinliche Nachricht über höhere Fragen den Menschen mehr befriedige, als das sicherste Wissen über die Dinge hienieden. Um wie viel mehr muß ein Gegenstand, der in seinen Hauptzügen absolute Gewißheit besitzt, den Menschen angehen, sein Herz und Gemüth ergreifen, zumal er so erhaben ist, daß er bis an Gott selbst hinanreicht und dabei doch nicht abstract, sondern eng mit dem Leben verbunden ist!

XXXI.

Die neueste Literatur über liturgische Gewandung[1]).

Im Jahre 1883 veröffentlichte Thalhofer im ersten Band seiner Liturgik eine längere Abhandlung (S. 856—917) über die

1) I. Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtlichen Entwickelung von Joseph Braun S. J. Mit 30 in den Text gedruckten Abbildungen. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus M. Laach" 71. 180 S. Preis *M.* 2.50.

Digitized by Google

liturgischen Gewänder. Sie hat vieles Gute, kann aber den Bedürfnissen unserer Zeit nicht genügen, wie schon der erste Satz bekundet, der sagt, die wichtige Frage nach dem Ursprunge der liturgischen Gewandung lasse sich nicht auf Grund der spärlichen literarischen Nachrichten, noch durch den Hinweis auf einzelne Abbildungen aus alter Zeit entscheiden. Dann fährt er fort: „Aus inneren Gründen ist mir in hohem Grade wahrscheinlich, daß die Bischöfe, Priester und Leviten schon in ältester Zeit bei ihren gottesdienstlichen Verrichtungen eine Gewandung hatten, welche sie von den Laien augenfällig unterschied und sie irgendwie als mittlerische . . . Amtspersonen charakterisirte" (S. 856). Hiemit scheint uns ein Fundamentalirrthum als Grundstein gelegt. Wohin solche Grundsätze führen, möge ein anderes Citat zeigen. Wir entnehmen es dem Buche „Kreuz und Grab Jesu" des bayerischen Pfarrers Clos (Kempten, Kösel 1898), das man in letzter Zeit öfters rühmend empfohlen hat. Die Stelle lautet: „Man ist in der Neuzeit übereingekommen, anzunehmen, daß die liturgische Kleidung der Urkirche der damaligen römischen Profankleidung entstamme und daß von einer besondern Kleidung zum heiligen Dienste keine Rede sein könne . . . Ich habe die lebhafte Ueberzeugung, daß das unmöglich wahr sein kann" (S. 453). „Der göttliche Heiland hat das heiligste Sacrament in denselben Kleidern eingesetzt, in denen er das Pascha feierte . . .; es waren nicht die Kleider des Alltagslebens, sondern besondere Feierkleider, bestimmt für die religiöse Ceremonie des Osterlamm-Essens. Nach den Visionen der Emmerich wurden dieselben packweise von Bethanien nach dem Cönaculum getragen und kurz vor Beginn des Pascha-Ritus angelegt, andere Schuhe, ein weißer Rock, wie ein Hemde und darüber ein Mantel" (S. 466). „Die vollkommene Klarheit über die Urgestalt des Meßgewandes wird uns die Emmerich'sche Beschreibung der Cappa bringen, welche von Jesus selbst angegeben und von den heiligen Frauen verfertigt wurde" (S. 471, ein weiterer Beleg

---

II. Die pontificalen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtlichen Entwickelung. Von Joseph Braun S. J. Mit 27 in den Text gedruckten Abbildungen und einer Tafel. Ergänzungsheft ꝛc. 73. 191 S. Preis ℳ 2.80.

Digitized by Google

aus der Kath. Em. S. 472). Man sieht, wir stehen vor der Entwickelung einer sehr sublimen Paramentik. Vielleicht erfahren wir mit der Zeit noch, wo die Webstühle standen, an denen die Engel den erforderlichen Seidendamast mit Granatapfelmusterung webten.

Kehren wir von der Vision zur Geschichte zurück. Im Jahre 1882 hatte Krieg in der Kraus'schen Realencyklopädie unter dem Stichwort „Kleidung" eine gute, auf die Quellen zurückgehende Arbeit geliefert. Sie ist wohl das Beste, was wir bisher hatten, mußte aber kurz gehalten werden und geht nur bis zum 8. Jahrhundert. In früherer Zeit hat Hefele den Stoff behandelt und den Aufsatz in seinen „Beiträgen zur Kirchengeschichte" abdrucken lassen. Noch weiter zurück liegt die Bearbeitung dieser Fragen von Binterim in seinen Denkwürdigkeiten (4. Bd., Abth. 1). Großes Verdienst um unsern Gegenstand hat sich Bock durch seine „Geschichte der liturgischen Gewänder" erworben. Doch steht bei ihm das rein Stoffliche, Textile und sein stilgemäßer Zuschnitt im Vordergrund, das Archäologische ist kurz behandelt. Hiemit ist die wichtigere Literatur Deutschlands über Paramentik wohl erschöpft. Erwähnen müssen wir noch, daß unsere Zeitschriften über christliche Kunst natürlich viele Artikel, wie auch vereinzelte Nachrichten gebracht haben. Wir wollen unter diesen nur den hervorragenden Aufsatz Keppler's über die Kasel nennen [1]).

Mittlerweile ist die archäologische Forschung voran geschritten; sie hat eine Menge neuen Stoffes zu Tage gefördert, mit dem die Geschichte der Paramentik vertieft, geschichtlich richtig gestellt und im Einzelnen genauer ausgearbeitet werden mußte. Die Lage war so, daß man eine Bearbeitung dieses Gebietes sehr wünschen mußte. Nun hat sich nicht bloß einer, sondern mehrere an die lockende Arbeit gemacht. Man nennt Namen ersten Ranges, wie Duchesne, Grisar, Wilpert; in kurzer Frist sind die Veröffentlichungen aufeinander gefolgt und haben die Sache stufenweise gefördert. Berichten wir zuerst über die oben genannte Doppelarbeit von P. Braun. Zunächst geben wir der Freude Ausdruck, daß die Arbeit uns aus so geschickten Händen, von einem so durchaus der

1) Archiv für christliche Kunst 1888. Nr. 1—7.

Digitized by Google

Sache kundigen und sicheren Verfasser zukommt. Man sieht nach Lesung weniger Blätter, wie ihm eine genaue Kenntniß und Uebersicht über das weitschichtige Material zu Gebote steht. Zu den gewöhnlich citirten Autoren, unter denen die mittelalterlichen Rhabanus Maurus, Walafried, Amalar, Rupert von Deutz, Ivo von Chartres, Honorius von Autun, Siccardus, Durandus nicht fehlen dürfen, kommen viele neue; voran Rohault de Fleury, dessen Werk die vielen Abbildungen hochwichtig und unentbehrlich machen, Mariott's Vestiarium christianum, d'Agincourt, sowie mancherlei neue archäologische Werke, Schatzverzeichnisse und Siegelsammlungen; auch Pontificalien und andere Ritualbücher früherer Zeit werden reichlich beigezogen. Man muß dem Verfasser Recht geben, wenn er in der Vorrede sagt, daß wenn auch die einschlagenden Arbeiten anderer nicht unbenutzt geblieben sind, seine Studie sich doch vor allem auf die Quellen selbst stützt. Die Stoffeintheilung ist die denkbar einfachste; im ersten Hefte finden wir die Kapitel: 1. Das Schultertuch, 2. Die Albe, 3. Der liturgische Gürtel, 4. Der Manipel, 5. Die Stola, 6. Die Casel. Das zweite Heft behandelt: 1. Die Mitra, 2. Die Pontificalhandschuhe, 3. Die pontificale Fußbekleidung, 4. Das Pallium der Erzbischöfe, 5. u. 6. Der Fanon und das Subcinctorium des Papstes.

Die Abhandlung über die Casel, eine der schönsten des Buches, hat folgende Unterabtheilung: Name des Gewandes, die Casel als liturgisches Gewand, als liturgisches Gewand der Subdiacone und Minoristen, die Casel der Diaconen, die planeta plicata, die Casel im Weiheritus, die mystische Bedeutung des Gewandes, Beschaffenheit des Gewandes in der vorkarolingischen Zeit, in der Zeit vom 9. Jahrhundert bis zum späten Mittelalter (Form, Ausstattung, Stoff), Veränderungen an der Casel im späteren Mittelalter und der Neuzeit, die Casel in der neuesten Zeit, Ableitung des Meßgewandes. Diese Inhaltsübersicht wird eine Vorstellung geben, welch reiche Belehrung man sich von diesem Werke versprechen darf; dabei ist noch zu bemerken, daß der Verfasser sich einer kurzen, knappen Schreibweise befleißigt, die ihm ermöglicht, viel Stoff auf wenig Raum zusammen zu drängen. Da vorauszusehen ist, daß das Buch vom Clerus viel wird gekauft werden,

Digitized by Google

ist ein weiteres Eingehen auf den Inhalt kaum erforderlich; nur einige Kleinigkeiten seien erwähnt, welche den Leser auf das Ganze gespannt machen können. Es ist einigermaßen bekannt, daß das Humerale im Mittelalter meist als Kopfhülle in Form einer Capuze gebraucht wurde, weniger bekannt aber dürfte sein, daß es ursprünglich ein Schultertuch gewesen, was es nun in der jetzt üblichen dritten Umgestaltung wieder geworden, ebenso daß es vielfach erst nach der Albe angezogen wurde und daß auch zwei Humerale zugleich, eines unter der Albe und eines über derselben vorkommen. Die prachtvolle Ausstattung des spätgothischen Humerale mit einem schön gestickten, durch Gold und edle Steine in der Wirkung noch erhöhten Besatz von Seidenstoff ist in unserer Zeit in vereinzelten Versuchen wieder nachgeahmt worden. Ein gleiches Besatzstück erhielten am untern Theil der Rückseite die Festtagsalben. Dieses und anderes der mittelalterlichen Ausstattung ist nicht unbekannt. Aber wer sollte sich nicht verwundern, wenn er vernimmt, daß im 9. und 10. Jahrhundert die Priester auf der Straße in Albe oder in weißen Tuniken gingen? (S. 22). Diesen Gedanken hätte der Verfasser wohl weiter ausführen können. Noch Burkard von Worms verlangt in seiner Canonensammlung, daß der Seelsorger das Matutinum in seiner Pfarrkirche zu früher Stunde in Albe gekleidet bete. Die weiße Tunika trug der Priester vermuthlich als das aus der antiken Welt überkommene Gewand der besseren Stände. So wird es begreiflich, daß die Augustinerchorherren, wie ihr weißer Bandstreifen anzeigt, noch heute immer in Albe gekleidet gehen; auch in den monastischen Ritualbüchern des 11. Jahrhunderts wird vorgesehen, daß schon an Festen mittleren Ranges alle im Chor stehenden Mönche Alben anhaben sollen, und gewisse Arbeiten in der Kirche und für die Kirche nur in Albe vorgenommen werden durften. So haben zu Cluni, wie bekannt, die Mönche in albis auf überaus fromme und zartsinnige Weise Korn und Mehl zu den Hostien zugerichtet und diese selbst gebacken; auch hatte der Sacristan mit seinen Gehilfen in albis die Kirche für hohe Feste zu zieren und die Reliquienkapseln am Altare aufzuhängen. Aus der Albe entstand, mögen die idealistischen Liturgiker es zugeben oder nicht,

Digitized by Google

durch Verkürzung unser weißer Chorrock, das Superpelliciun, dessen häufige Verwendung uns zeigen mag, in welchem Maße man früher bei liturgischen Functionen die Albe gebrauchte. Mit dem eigenthümlichen Ursprung des Manipels hängt es zusammen, daß auch die Laienbrüder mit der Albe den Manipel trugen und den Carthäuserinnen bei der Profeß ein solcher gegeben wurde. Die Casel wird jetzt als ein durchaus nur dem Priester zustehendes Gewand angesehen und doch trugen in Rom, soweit unsere Kenntniß in die frühen Jahrhunderte zurückreicht, alle Cleriker die Planeta, die unserer Casel entspricht. „Ueber das Alter der Mitra ist seit dem 17. Jahrhundert bis in die Gegenwart viel geschrieben und gestritten worden. Nach den einen soll sie in die Zeit der Apostel zurückreichen, andere wollen, daß man wenigstens im 8. und 9. Jahrhundert einen liturgischen Kopfschmuck gekannt habe . . . . Unseres Erachtens kann in Rom vor etwa der Mitte des 10. Jahrhunderts und außerhalb Roms vor etwa 1050 von der pontificalen Mitra noch keine Rede sein" (S. 6 ff.). Dieser capitale Satz wischt mit einem Zug viel über die Mitra Geschriebenes aus. Am Ende der Abhandlung (S. 60) wird die Mitra als aus dem Camelaucum hervorgegangen erklärt, einer auszeichnenden Kopfbedeckung, welche die Päpste vom 8. Jahrhundert an außerhalb der Kirche bei feierlichen Anlässen trugen. In gleicher Weise müssen wir dem Verfasser für die wohlgelungene Studie über das Pallium erkenntlich sein.

Daß bei Erklärung der ihrem Entstehen und ersten Umformen nach so oft in Dunkel gehüllten liturgischen Gewandung man auch anderer Ansicht sein kann, als der Verfasser, ist leicht erklärlich. Der Art, wie der Manipel entstanden sein soll, können wir nicht beistimmen. Daß er „aus Schicklichkeitsrücksichten und Reinlichkeitsgründen" (S. 84) als eine Art Serviette ein Bedürfniß sollte gewesen sein, klingt hart, da es ja doch in der alten Liturgie nicht wirthschaftlich zuging, so daß man eines Wischtuches bedurft hätte. Sieht man ja doch schon im ersten Ordo den Papst eine mappula tragen, offenbar als Zeichen seiner hohen Würde und Stellung. Die Anecdote, daß Nero bei der Mahlzeit zu lange verweilend, das ungeduldig werdende römische Volk dadurch befriedigte, daß er

Digitized by Google

mit seiner Serviette (mappula) das Zeichen zum Beginn der Spiele gab, vereinigt beide Momente, die in der Geschichte der Mappula hervortreten; sie ist zuerst Serviette, dann Ehrenzeichen in der Hand der römischen Würdenträger, wie ja noch verschiedene Elfenbeindiptychen einen solchen zeigen, wie er die Mappula wirft, um zum Beginn der öffentlichen Spiele das Zeichen zu geben. Dieser Ursprung des Manipels scheint uns wahrer und würdiger. Die Erklärung des Ursprunges der Stola war bis jetzt immer ein Kreuz der Liturgiker. Man wird dem Verfasser beistimmen, wenn er die bisher übliche Ableitung dieses Gewandstückes von dem Zierstreifen der römischen Frauentunika verwirft; es ist unglaublich, daß die römische Kirche, die so sehr auf äußere Würdigkeit sah, ihren Dienern am Altare sollte ein Stück Frauengewand gegeben haben. Auf die Abstammung vom jüdischen Gebetsmantel ist bloß aus Mangel einer besseren Erklärung gerathen worden. Der Verfasser erklärt die Stola (nach Duchesne und Grisar) als eine Art Amtsschärpe, welche die Kirche ihrem Officialen, dem Diacon, gab, um ihn in seinen Amtsverrichtungen als autoritätvolle Person erkennbar zu machen (S. 122). Die Hypothese läßt sich hören. Wir werden später auf sie zurückkommen.

Die bisherigen Ausstellungen betreffen zweifelhafte oder minder wichtige Sachen. Man könnte sie leicht vermehren und z. B. den Verfasser bitten, in einer wohl zu erhoffenden Fortsetzung seines Werkes die Citate praktischer einzurichten, etwa durch eine vollständige Liste der angeführten Werke am Beginne des Buches; denn es ist sehr unangenehm, im Verlaufe der Lesung eine angeführte Quelle, z. B. die admonitio synodalis, die sonst wenig bekannt ist, mit vielem Umblättern vollständig citirt nachsuchen zu müssen. Kommen wir zu einem wichtigeren Punkt, der besprochen werden muß.

Der Verfasser ist in hohem Maße Realist; er sammelt mit seltener Belesenheit die einzelnen Thatsachen, registrirt sie, vergleicht die Nachrichten, die sich scheinbar oder wirklich widersprechen, miteinander, um eine Lösung zu finden; weiter aber will er nicht gehen. Selbst hierin ist er sehr, ja wir möchten sagen zu sehr vorsichtig; er hat ja Recht, wenn er da, wo ihm kein durchaus

Digitized by Google

sicherer Boden zu sein scheint, den Fuß nicht fest auffetzt. Ob aber der Boden nicht zuweilen sicherer ist, als er annimmt? So wäre es z. B. doch naheliegend, die liturgische Albe mit der weißen, festlichen Tunika der Römer in einen viel näheren Zusammenhang zu bringen. Wenn Griechen und Römer, überhaupt die civilisirten Völker der antiken Welt, abgesehen von der Kleidung der Arbeiter und Krieger, im öffentlichen Leben Tuniken trugen, die bis zum Boden niedergehen und zwar an festlichen Tagen von weißer Farbe; wenn dies außerdem von den römischen Richtern und anderen Beamten insbesondere berichtet wird, so liegt es gewiß nicht mehr fern, wo der Ursprung unserer clerikalen Albe zu suchen ist. Und warum sollen „wir die Geschichte des Cingulums in der vorcarolingischen Zeit als voll des Dunkels" (S. 51) ansehen? Daß die alten Völker ihre Tunika gürteten, wird Niemand bezweifeln; warum sollte man es nicht auch im liturgischen Dienste gethan haben, zudem die Römer ein Erscheinen auf öffentlichem Platze ohne Cingulum als ungehörig und nur im Hause selbst statthaft ansahen? Indeß hat die Zurückhaltung des Verfassers ihre Vortheile. Je vorsichtiger er sich zeigt, desto zuverlässiger werden seine Berichte. Sie kann aber auch zum Nachtheil werden, so z. B. wenn man mit zu strenger Kritik einzelne geschichtliche Angaben nicht zur Geltung kommen läßt. Diese Frage wollen wir indeß wegen der Gefahr des Subjectivismus nicht weiter verfolgen, sondern zunächst darauf hinweisen, wie die Arbeit zu sehr mosaikartig wirkt, sie ist eine Zusammenstellung von vielen interessanten Nachrichten; beim Sammeln und ersten Ordnen hat es sein Bewenden. Die allgemeinen und höheren Gesichtspunkte fehlen, die sich doch während der lange währenden Beschäftigung mit dem Stoffe aufdrängen mußten. Diese allgemeinen Ideen sind wie die Linien des Künstlers, welche der musivischen Arbeit Ordnung und Schönheit und überhaupt höheren Werth geben; sie sind es, wodurch wir erst den geistigen Gehalt einer geschichtlichen Entwickelung uns zum Eigenthum machen; sie würden in unserem Falle den etwas spröden und dürren Stoff wie mit Oel geschmeidig gemacht haben, so daß unter der Hand des Historikers das Bild der verschiedenen Zeiten mit ihrem wechselnden Charakter dem Leser entgegengetreten wäre.

Digitized by Google

Freilich kann der Verfasser einwenden, daß der herkömmliche Raum eines Beiheftes der Laacher Stimmen ein genaueres Eingehen auf solche Fragen nicht ermöglichte. Das muß theilweise zugegeben werden, und es ist nach unserm Ermessen zu bedauern, daß ein so tüchtiger Schriftsteller durch derartig enge Schranken gebunden ist; doch hätten sich die leitenden Gedanken zur Noth auch in wenigen Sätzen sagen lassen, und besonders wäre durch Beschränkung im zweiten Hefte reichlich Raum zu gewinnen gewesen. Wir vermuthen aber, daß der Verfasser den Universalien aus dem Wege gehen wollte. So kommt es, daß die Arbeit nur halb gethan erscheint, ein wichtiger Theil derselben, das geistige Durchdringen des reich aufgehäuften Stoffes, noch erübrigt. Der Eindruck ist darum kein befriedigender; die vielen, ohne vollen Zusammenhang stehenden Einzelheiten ermüden. Es macht sich freilich interessant, daß man, ohne von einem einleitenden Abschnitte aufgehalten zu werden, mit dem Titel „Das Schultertuch" in medias res eingeführt wird; aber im Verlaufe rächt sich das durch den Eindruck des Unbestimmten, nicht Orientirten, mit dem man belastet wird. Man gebe dem Leser einen Ariadnefaden in die Hand. Als solcher würde ein kurzer Ueberblick über das gesammte Werden der liturgischen Gewandung trefflich gedient haben. Die S. 40 ff. kurz erörterte Frage über einen möglichen Zusammenhang derselben mit den jüdischen Cultkleidern und dem römischen Profangewand hätte den ersten Theil dieser geschichtlichen Zusammenfassung bilden können. Man hat sich bis vor Kurzem von der richtigen Erkenntniß weit entfernt durch die Annahme, daß wir wie im Alten Testamente, so auch in der neutestamentlichen Kirche eine priesterliche Sonderkleidung, nach Schnitt, Form und Farbe von der profanen verschieden, von Anfang oder wenigstens schon sehr frühe gehabt haben. Nun stellt sich heraus, daß die profane Kleidung, besonders die feierliche der höheren Stände und der Beamten, maßgebend war. Das begreift sich, wenn man bedenkt, welche gesellschaftliche Stellung der römische Bischof und sein Clerus einnahm und wie er nach Art der römischen Consuln oder anderer hoher und höchster Würdenträger auftreten mußte. So erscheint z. B. der Papst im ersten römischen Ordo, wenn er feierlich zur

Digitized by Google

Stationskirche zieht, ganz wie ein hoher Beamter, feierlich und würdig, mit vielem Gefolge.

Allmälig wurde die anfänglich der bürgerlichen Kleidung gleichförmige Gewandung der Priester zur hierarchischen und hieratischen. Das geschah langsam in einem ohne Zuthun der kirchlichen Oberen sich vollziehenden Umbildungsproceß. Da wir nun über die Bekleidung in der absterbenden alten Welt nicht genau unterrichtet sind und von den Umwandlungen nur zufällig und lückenhaft Kenntniß erhalten, konnte es kommen, daß man über Ursprung und Entwickelung verschiedener liturgischer Gewandstücke im Dunkeln ist. Eine zweite Periode der liturgischen Kleidung beginnt offenbar in der Karolingerzeit. Die antike Kleidung des Volkes weicht der nordischen und fränkischen, was mit dem politischen Uebergewicht des Frankenreiches zusammenhängt. Da aber die Kirche in all ihren Einrichtungen conservativ ist, läßt sie das Gewohnte nicht ganz und so kann man sich denken, wie allmälig die vorher allgemein übliche Tracht zum Priesterkleid und speciell zum priesterlichen Feierkleid bei Vollziehung der heiligen Liturgie wurde. „Die früheste sichere Mittheilung über das liturgische Schultertuch erhalten wir im ersten römischen Ordo, welcher ... in seiner jetzigen Gestalt dem 8. Jahrhundert angehört" (Braun S. 2). „Mit Beginn des 9. Jahrhunderts befindet sich unter den liturgischen Gewändern eine lang herabwallende Tunika" (S. 22). „Der Manipel zählt wenigstens seit dem Beginn des 9. Jahrhunderts allgemein zu der liturgischen Kleidung" (S. 56).

Eine dritte Periode bricht für diese im 13. Jahrhundert an, als die größte äußere Prachtentfaltung des Mittelalters natürlich am allermeisten in der Liturgie sich zeigte. Der Pontificalschmuck der Prälaten ist endlich vollständig ausgebildet. Kostbare Seidengewebe und Brocate, in ihrer Wirkung noch verstärkt durch breite, gestickte Aurifrisien, bekleiden die amtierenden Cleriker. Als vierte Periode kann man die Zeit der Renaissance, des Barockes und Zopfes ansehen, die ja bekannt genug sind, und als letzte die der Erneuerung des guten Geschmackes, eine Zeit, in welcher wir leben und ringen.

Der Verfasser gibt sich offenbar Mühe, die Autorität der von

Digitized by Google

ihm angeführten Schriftsteller zu wägen. Vielleicht wäre aber doch noch mehr Auswahl in der Zeugenschaft anzurathen gewesen. So muß z. B., was ein römischer Ordo sagt, über alle anderen Quellen gestellt werden, und da die Entwickelung in den einzelnen Ländern theilweise eine ganz selbständige gewesen zu sein scheint, war z. B. ein Zeugniß aus Spanien oder Gallien in der Geltung auf sein Territorium zu beschränken. Auch fragt es sich, ob man die mystischen Deutungen der mittelalterlichen Liturgiker durch eine andere Auffassung nicht in ein besseres und richtigeres Licht stellen könnte. Diese Männer, denen man oft bedeutende geschichtliche Kenntnisse und jedenfalls eine tiefe Einsicht in die Formen der Liturgie zuerkennen muß, hatten nichts weniger als die Absicht, uns geschichtlich zu unterweisen. Das eigentliche literale Verständniß, nach dem wir streben, das aber damals gleichsam eine gemeinsame Atmosphäre war, setzen sie voraus und wollen, dem idealistischen Zuge jener Zeit entsprechend, etwas hinzufügen, indem sie durch Vergleiche, durch Parallelen aus dem alten Bunde, durch Eröffnung eines weiteren Gesichtskreises oder auch durch Darbieten frommer Erwägungen die Liturgie als reich an Ideen und als geistigen Mittelpunkt vieler Verhältnisse darzustellen sich bemühen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese nicht leichte Aufgabe zuweilen übel gelöst wird, aber überall stehen große Gedanken auch neben kleinlichen Deutungen, selbst bei dem alles in's enge Bett zwängenden Durandus.

Eine besondere Beachtung verdient die Haltung der obersten Behörde in liturgischen Dingen; die Art, wie Rom handelt und nicht handelt, ist geeignet, Bewunderung zu erregen. Wer von den Anschauungen unserer Zeit ausgeht, setzt voraus, daß in einem so wichtigen Anliegen der Liturgie die oberste Behörde feste Gesetze aufstellt und ihre Beobachtung strenge überwacht. Aber abgesehen davon, daß Rom abwehrend auftritt, wenn eine Kirche sich unbefugter Weise ungewohnte Ehrenvorrechte anmaßt, läßt es mit erstaunlicher Ruhe und Ueberlegenheit die ganze mittelalterliche Paramentik sich entwickeln, nimmt, was von bleibendem Werth sich zeigt, zu seinem Gebrauch, theilt seine Gnaden aus, und so haben wir die ganz eigenthümliche Erscheinung, daß die Tochterkirchen

Digitized by Google

liturgische Gewohnheiten bilden, Gesetze schaffen und die Mutterkirche diese zu den ihrigen macht, ein Zeichen, wie gesund der liturgische Gestaltungstrieb in den guten Zeiten des Mittelalters war. So steht endlich im 13. Jahrhundert die liturgische Paramentik vollendet vor uns als ein Meisterstück der gesammten, gleichsam instinctiv aus sich heraus die vornehmste und schönste Form selbst schaffenden Christenheit. —

Hätten wir in der ganzen Arbeit B.'s etwas Wärme als Beigabe gewünscht, wie es ja auch in weltlichen Stoffen die Archäologen sich erlauben, so wäre unseres Erachtens besonders am Ende der Studie ein erhebendes Schlußwort erwünscht gewesen. Ist es doch für den Priester, der sich täglich mit den heiligen Gewändern bekleidet, erhebend, zu wissen, daß das künstlerische Vermögen und Schaffen, der liturgische Eifer so vieler Jahrhunderte daran gearbeitet hat, ihn zur Feier der heiligen Geheimnisse würdig und festlich zu kleiden. Von diesem Standpunkte aus erhalten selbst die steifen Casseln und die schreienden, uns wenig sympathischen Stoffmuster der Zopfzeit höheren Werth und Weihe. Die damalige Zeit that damit ihr Bestes; auch in diesen Formen sehen wir eine Aeußerung des Glaubens. Die Jahrhunderte spiegeln sich gleichsam in der kirchlichen Paramentik; nicht alle präsentiren sich gleich würdig, der Meinung nach sind sie freilich alle kirchlich; der Priester aber, an sich schwach und gering, erscheint in dieser feierlichen Zurüstung als herausgehoben aus seinem natürlichen Sein und zu höherem Wirken befähigt in den Augen des Volkes, wie im eigenen Empfinden. Die alterthümliche Kleidung erinnert ihn, daß er der Amtsnachfolger von vielen Generationen von Priestern ist, die seit zwei Jahrtausenden in äußerer Mannigfaltigkeit, aber in innerer Stetigkeit dasselbe Opfer vollziehen.

Beuron. P. Ambrosius Kienle O.S.B.

Digitized by Google

XXXII.

Rochett und Superpelliceum.

In den Generalrubriken des römischen Missales, welche den Ritus der Meßfeier behandeln, findet sich die Bestimmung, es solle derjenige, welcher das hl. Opfer darbringen wolle, die liturgischen Gewänder, falls er weltlicher Prälat sei, über ein Rochett, falls er aber ein dem Ordensstand angehörender Prälat oder ein Weltpriester sei, über ein Superpelliceum anlegen, wofern ein solches leicht zu haben sei [1]). Rochett und Superpelliceum erscheinen hiernach nicht als ein und dasselbe. In der That besteht zwischen beiden ein dreifacher Unterschied. Der erste betrifft ihre Form; denn das Rochett ist mit engen, das Superpelliceum mit weiten Aermeln (bezw. mit großen Stoffstücken, welche deren Stelle vertreten) ausgestattet. Der zweite liegt in der Verschiedenheit der Personen begründet, welche sich der beiden Gewandstücke bedienen dürfen. Das Superpelliceum kommt allen Clerikern ohne Unterschied der Rangordnung und der Weihestufe zu, das Rochett bildet hingegen ein Kleid, das außer den Bischöfen und Prälaten nur solchen Geistlichen zusteht, denen kraft eines Privilegiums der usus rochetti verliehen wurde. Der dritte Unterschied bezieht sich auf den Charakter der beiden Gewänder. Das Superpelliceum ist nach römischer Anschauung liturgisches Ornatstück, nicht jedoch das Rochett, welches nach jener Auffassung lediglich einen Bestandtheil der außerliturgischen clerikalen Tracht darstellt.

Der Gebrauch des Rochetts, so heißt es diesbezüglich in einer Vorbemerkung des römischen Missales, ist allen verboten, denen es nicht von rechtswegen zusteht; außerdem wird andurch

1) Rubr. gener. P. II, tit. 1, n. 2. Da es hier, wie im Pontificale heißt superpelliceum, wird auch im Folgenden diese Schreibweise angewandt und superpellicium nur in Citaten gebraucht. Die Citate aus Migne beziehen sich auf die Patrologia latina.

Digitized by Google

bestimmt, es sei niemanden gestattet, bei der Feier der Messe oder beim Chorgebet im Rochett oder in einer Cotta, die nach Art des Rochetts enge Aermel hat, zu dienen oder zu assistiren. Dasselbe ist bei den Predigten zu beobachten [1]). Der Unterschied zwischen Rochett und Superpelliceum, der in dieser Bestimmung des Missales zum Ausdruck kommt, wird auch in einer Reihe von älteren und jüngeren Antworten der Rituscongregation betont [2]). So entschied dieselbe unter dem 10. Januar 1852, das Rochett sei bei der Spendung der Sacramente nicht als vestis sacra zu verwenden und demgemäß habe man sich sowohl bei deren Verwaltung, als auch beim Empfange der Tonsur und der niederen Weihen des Superpelliceums zu bedienen [3]). Selbst diejenigen, welche von rechtswegen oder kraft eines Privilegs den Gebrauch des Rochetts haben, dürfen nur im Superpelliceum die Sacramente ausspenden. Canoniker, welche sich des Vorrechtes erfreuen, Rochett und Cappa oder Mozzetta zu gebrauchen, müssen daher bei Ertheilung der Sacramente ein Superpelliceum über das Rochett anlegen, falls sie ein solches zur Sommerszeit im Chor statt der Cappa über selbigem zu tragen pflegen; im andern Falle aber haben sie sich bloß mit dem Superpelliceum zu bekleiden [4]).

Es besteht also wirklich ein Unterschied zwischen Rochett und Superpelliceum. Derselbe wird freilich nicht allenthalben eingehalten. Nicht nur, daß ersteres verschiedenenorts auch von nicht dazu berechtigten Geistlichen getragen wird, man bedient sich seiner auch statt des Superpelliceums bei Amtsverrichtungen, bei welchen sein Gebrauch an sich unstatthaft ist [5]). Solche Gepflogenheiten sind

1) Decr. Congreg. Rit. ex mandat. Urban. VIII. in Praef. ad Missale Rom.

2) Mühlbauer, Decreta auth. I, 396; III, p. 1, 341 sqq.; p. 2, 327; suppl. III, 288. 492.

3) l. c. suppl. III, 289.

4) l. c. III, p. 1, 341.

5) Auf eine in einem besondern Fall gestellte Anfrage, ob die Sitte wonach der ganze Clerus einer Diöcese sich auf Grund alter Gewohnheit des Rochetts bediene, beibehalten werden könne, antwortete die Rituscongregation unter dem 27. Februar 1847: Non esse inquietandos (Mühlbauer l. c. III, p. 1, 345).

Digitized by Google

jedoch auch da, wo sie auf altem Herkommen beruhen, nur als Ausnahme von der Regel anzusehen und heben darum die thatsächliche Verschiedenheit der beiden Gewänder nicht auf. Sind aber Rochett und Superpelliceum nicht dasselbe Ornatstück, so wird man sie auch gesondert zu betrachten haben, wenn es gilt, eine geschichtliche Untersuchung über sie anzustellen.

1. Das Rochett.

Rochett als Name eines geistlichen Gewandes außerhalb Roms. — Der Ursprung des Namens Rochett kann wohl nicht zweifelhaft sein. Rochettum ist die Deminutivform des mittellateinischen roccus, das schon in Carolingischen Capitularien[1]) und in dem 833 aufgestellten Inventar des Klosters Centula (St. Riquier, Somme)[2]) vorkommt. Roccus selbst hängt wiederum ersichtlich mit dem althochdeutschen roch, rocch, rogh, roc, sowie dem angelsächsischen rocc und unserem Rock zusammen[3]).

Das Wort rochettum scheint als Name des jetzt allgemein mit demselben bezeichneten Gewandes vor dem 13. Jahrhundert kaum in Gebrauch gewesen zu sein. In Deutschland kommt es in diesem Sinne schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts vor, wie der 10. Canon der im Jahre 1238 gehaltenen Trierer Synode beweist: „Das oberste Kleid der Priester soll bis auf die Füße

1) Capit. Lud. I, De monach. n. 22 (Migne XCVII, 384).

2) Chron. Centul. l. 3, c. 3 (Migne CLXXIV, 1258).

3) Grimm, Deutsches Wörterbuch. Bd. 8, S. 1093. Sonderbare Ableitungen finden sich bei Gavanti in der Erklärung der Rubriken des römischen Missale (Gavanti, Thesaur. sacr. rit. comment. ad rubr. gen. p. II, tit. 1, n. 2; I [edit. Venet. 1823], 168). Seinen Ausführungen zufolge soll rochettum entweder von ῥόκοι (= corymbi, die Fruchtbüschel des Epheu) herkommen, weil der Saum desselben mit ähnlich gestalteten linnenen Zierraten geschmückt worden sei, oder von ῥῶ — χιτών (weichere, zartere Linnentunika) oder gar vom hebräischen rah (sehen) und chetam (Linnen) herzuleiten sein. Im letzten Falle würde Rochett linea vestis speciosa, linum spectabile (glänzendes Linnengewand) bedeuten. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß diese Etymologien nichts als gelehrte Spielereien sind.

Digitized by Google

reichen und geschlossen sein; wenn sie aber zum Gottesdienste gehen, sollen sie eine Camisia, d. i. ein Rochett anziehen" (camisia i. e. rochetto induantur)[1]. Daß hier unter Rochett nicht das weitärmelige Superpelliceum zu verstehen ist, ergibt sich aus der Bedeutung der Camisia, welcher das Rochett gleichgestellt wird. Camisia bezeichnet nämlich im Mittelalter stets eine Albe oder albenähnliche, d. i. engärmelige Linnentunika. Außerdem folgt das aus dem 11. Canon derselben Synode, in welchem zwischen Camisia und Superpelliceum klar unterschieden wird.

Etwa ein halbes Jahrhundert später sprechen auch die Lütticher Synodalstatuten des Jahres 1287 von einem rochet. „Die Priester sollen unter den Alben entweder Superpellicien oder Linnentuniken, die den Namen saroht oder rochet führen, tragen"[2]. Auch in diesem Falle bedeutet rochet eine engärmelige Linnentunika, d. i. ein Gewand von der Art des Rochetts. Daß es nämlich Aermel hatte und darum kein sog. Colobium darstellte, folgt aus den ferneren Worten der Statuten: „Man soll unter den Achseln keine Oeffnungen in die linnene Tunika ... machen, um die Arme ohne die Aermel der Linnentunika ... beim Altardienst herauszustrecken"[3]. Daß es aber kein weitärmeliges Gewand war, erhellt aus dem Umstand, daß es als ein vom Superpelliceum verschiedenes Gewand erscheint[4].

Früh begegnen uns auch in England rochettae. Dort werden solche schon 1222 im Inventar von Sarum (Salisbury) als zu den Altären des hl. Paulus und Allerheiligen gehörig und 1226 in den Berichten über die Pfarrkirchen von Ruscombe, Soming, Hurst, Hull und Horningham erwähnt[5]. 1240 bestimmt eine unter Walter von Cantilupe zu Worcester abgehaltene Synde (c. 1), es sollten in jeder Pfarrkirche unter den sonstigen Gewändern zwei

1) Hartzheim, Conc. Germ. III, 559.

2) C. 5, n. 1 (Hartzheim l. c. III, 690).

3) C. 5, n. 4 (ibid.).

4) Vgl. auch Conc. Budense vom Jahre 1279 c. 2 (Harduin, Coll. Conc. VII, 792): Praelati deferant ... camisias albas sive *rosetas*, quas semper sub cappis deferant.

5) Chambers, Divine worsh. in England (London 1872) p. 29.

Digitized by Google

Superpelliceen und zwei rochettae sich befinden[1]). 1295 ist in einem Schatzverzeichniß von St. Paul in London von Rochetten, von denen eines dem hl. Edmund, Erzbischof von Canterbury, gehört hatte, die Rede[2]). Um 1300 aber rechnet Robert von Winchelsea, ebenfalls Erzbischof von Canterbury, in der Constitution, in welcher er festsetzt, was die Parochianen für die Pfarrkirche zu leisten hätten, unter die von diesen beizubringenden Gegenstände auch ein Rochett[3]). Es mag allerdings einigermaßen fraglich sein, ob unter den genannten englischen Rochetten unser Rochett zu verstehen sei. Denn der dem 15. Jahrhundert angehörige Canonist Lyndwode († 1446) bemerkt in einer Glosse zur Constitution Winchelsea's: „Das Rochett entbehrt der Aermel und unterscheidet sich dadurch vom Superpelliceum, welches mit lang herabfallenden Aermeln ausgestattet ist; es ist zum Gebrauch für den Cleriker, welcher dem Priester dient, und auch wohl für den Priester, welcher die Taufe spendet, bestimmt, damit seine Arme nicht durch die Aermel behindert seien[4]). Jedenfalls kannte man in England bereits früh im 13. Jahrhundert ein Gewand unter dem Namen rochetta.

Rochett als Name eines geistlichen Gewandes in der römischen Kirche. — In Rom scheint das Gewand, welches in den Statuten der Trierer und Lütticher Synode Rochett genannt wird, bis gegen Ende des 14. Jahrhunderts unter diesem Namen noch nicht bekannt gewesen zu sein. In dem auf Befehl Gregors X. (1271—1276) herausgegebenen Ordo, dem 13. Mabillon's, findet sich das Wort rochettum noch nirgends[5]). In dem 14. Ordo ist zweimal von dem Rochett die Rede. Allein die eine der beiden Stellen[6]) ist wörtlich dem um

1) Harduin, l. c. VII, 331.

2) Chambers a. a. O.

3) Mansi, Coll. Conc. XXV, 9. Schon 1287 hatte die Synode von Exeter c. 12 (Harduin, l. c. VII, 1088) bestimmt: ad quodlibet altare sint superpellicia duo et unum *rochetum*.

4) Chambers a. a. O.; Ducange, Glossarium sub v. roccus VII (Niort 1886), 202.

5) Migne LXXVIII, 1105 sqq.

6) C. 78 (Migne, l. c. 1196); ordo 15, c. 20 (Migne, l. c. 1282).

Digitized by Google

die Wende des 14. Jahrhunderts entstandenen 15. Ordo des Bischofs Petrus von Senigaglia entnommen, die andere[1]) ist, wie aus einem Vergleich mit der Parallelstelle des 13. Ordo hervorgeht, ersichtlich verderbt. Sie hat in ihrer jetzigen Form schwerlich der ursprünglichen, vom Cardinal Jacob Gajetanus Stefaneschi herrührenden Fassung des 14. Ordo angehört[2]). Es würde somit auch der im Beginn des 14. Jahrhunderts entstandene 14. Ordo noch nicht vom Rochett sprechen und erst im 15., in welchem wiederholt das rochettum erwähnt wird[3]), von ihm die Rede sein.

Sonstige Namen des Rochett genannten Gewandes. — Das Kleidungsstück, welches uns im 15. Ordo unter dem Namen rochettum begegnet, heißt im 13. und 14. Ordo camisia oder alba romana, mag die Rede vom Rochett des Papstes, der Cardinäle, der Bischöfe oder sonstiger Geistlichen sein[4]). Im 15. Ordo wird mit diesen Ausdrücken nur noch die Linnentunika bezeichnet, welche der Papst unter der Cappa bezw. unter der Meßalbe über den Alltagskleidern trug.

Eine eigenthümliche Bezeichnung der camisia findet sich im 14. Ordo. Wo darin die Weihe des Cardinaldiacon beschrieben wird, heißt es, derselbe soll nach Weise des Subdiacons mit scuta,

1) C. 10 (Migne, l. c. 1126): Prior diaconorum ... ponit ei (papae electo), si non habet, albam, rochetum, camisiam et ornamentum ad modum presbyteri super humeros. Ordo 13, n. 2 (Migne, l. c. 1105): ponit ei . . . albam romanam, camisiam (= Albe) et orarium (Stola) ad modum presbyteri super humeros. Der 14. Ordo ist in der Form, wie Mabillon ihn gibt, eine Compilation des 15. oder gar 16. Jahrhunderts. Wie es scheint, hat der Compilator mit der alba romana und dem orarium nichts anzufangen gewußt und darum romana durch das völlig überflüssige „rochetum" und orarium durch das höchst sonderbare ornamentum ersetzt.

2) Giorgi erwähnt in der That ein Manuscript des 14. Ordo, in welchem das „rochetum" gar nicht vorkommt.

3) C. 9. 20. 68 (Migne, l. c. 1277, 1282, 1310).

4) Auch außer Rom heißt es wohl camisia; vgl. c. 1 des Concils von Montpellier 1215 (Harduin, l. c. Coll. Conc. VI, p. II sub fine, 2046) und c. 2 des Concils von Buda 1279 (Harduin, l. c. VII, 792). Die Kölner Synode des Jahres 1260 nennt es c. 7 u. 8 vestis camisialis (Harduin, l. c. VII, 520. 521). Vgl. zu c. 8 das c. 17 der Kölner Synode von c. 1300 (Harduin, l. c. VII, 1221): camisia linea.

Digitized by Google

cotta, parvo amictu ad scapulas, camiso seu alba, cincterio seu manipulo bekleidet werden[1]). Der Text ſcheint entſtellt zu ſein. Jedenfalls iſt aber die scuta, die vom Compilator des Ordos als cotta erklärt wird, mit dem Rochett eins[2]). Im 15. Ordo findet ſich ſtatt des Ausdruckes scuta das Wort subta, welches ausdrücklich des näheren durch rochetum erläutert wird: cum subtis seu rochetis[3]). Von einer succa im Sinne des Rochetts redet auch die Bulle Nicolaus' III, (1277—1281)[4]) und das Concil von Valladolid (Diöceſe Palenzia in Spanien) des Jahres 1322[5]). Erſtere beſtimmt, die Canoniker von St. Peter ſollten nie in der Kirche erſcheinen, ohne zum wenigſten die succa zu tragen. Das Gewand, welches hier succa genannt wird, heißt in den Conſtitutionen der Lateranenſiſchen Baſilika sajetta und rochetum[6]). Das Concil von Valladolid ſetzt feſt, es ſollten die Biſchöfe und höheren Prälaten in der Oeffentlichkeit mit succae (oder nach einer andern Lesart mit suctae) bekleidet ſein.

Seit dem 15. Jahrhundert verſchwinden allmälig in Rom die Namen camisia, alba romana, succa, sucta. Das römiſche Miſſale, das römiſche Pontificale und das Caeremoniale episcoporum nennen unſer Gewand nur mehr rochettum. Dieſelbe Bezeichnung eignet ihm ausſchließlich in den Statuten des hl. Karl Borromäus de vita et honestate episcoporum et clericorum[7]). In Spanien war ſchon nach der Mitte des 15. Jahrhunderts roquetum als Benennung deſſelben allgemein im Gebrauch. Episcopi veste linea superiore, *vulgariter*

1) C. 103 (Migne LXXVIII, 1233).

2) C. 92 (Migne, l. c. 1212) iſt von einer scuta die Rede, welche die capellani unter der cotta trugen. Nach c. 48 (Migne, l. c. 1153) haben dieſelben unter dem Superpelliceum oder der Cotta eine camisia linea (d. i. das Rochett) super communes vestes. Scuta und Rochet ſind alſo eins.

3) C. 70 (Migne, l. c. 1312).

4) Bzovius, Annales ad an. 1280; XIII, 912.

5) Mansi, Coll. Conc. XXV, 699.

6) Migne LXXVIII, 1396.

7) Constit. et decret. Syn. Prov. Mediol. l. III de vita et honest. episc. Brixiae 1603, p. 243.

Digitized by Google

roquetum nuncupata, in publico semper utantur[1]). Es ist interessant, wahrzunehmen, daß wie bei anderen kirchlichen Gewändern, z. B. der Albe, der Stola, so auch bei dem uns beschäftigenden Kleidungsstück ein im Norden ursprünglich heimischer Terminus in Rom Aufnahme fand, dort den bis dahin gebräuchlichen verdrängte und allmälig im ganzen Abendland herrschend wurde.

Charakter des Gewandes in Rom und außerhalb Roms. — Das Rochett ist heutzutage nach römischer Anschauung kein Cultkleid, sondern nur außerliturgisches Gewand kirchlicher Würdenträger. Bereits im 13., 14. und 15. Jahrhundert verhielt es sich in Rom so. Bei Ausübung liturgischer Functionen mußte man je nachdem eine Albe oder ein Superpelliceum tragen. Das Rochett galt nicht als Sacralgewand, sondern als auszeichnender Bestandtheil der clerikalen Tracht höher gestellter Geistlichen, vor allem des Papstes, dann der Cardinäle und Bischöfe, gewisser Canoniker, wie der von St. Peter, der päpstlichen Kapläne u. a. Bezüglich der Bischöfe hatte schon das 4. Lateranconcil 1215 bestimmt: Pontifices in publico et in ecclesia superindumentis lineis utantur, nisi monachi fuerint[2]). Das linnene Unterkleid, welches dieselben hiernach in der Oeffentlichkeit wie in der Kirche tragen sollten, wird man auf Grund des römischen Brauches und der Provinzialsynoden des 13. Jahrhunderts als die Camisia oder das Rochett zu fassen haben. Der Papst trug das Gewand stets[3]), alle anderen wenigstens bei feierlichen Gelegenheiten und kirchlichen Functionen[4]). (Camisiam lineam) semper debet

1) Synode von Aranda (1473) c. 5 (Harduin, Coll. Conc. IX, 1505).

2) Harduin, l. c. VII, 34.

3) Urban V., De curia 31 (Moroni, Dizionario LVII, 74): Rochetto lineo semper Pontifex Maximus velatus incedit. Auch ordo 13, n. 3 und ordo 14, c. 10 (Migne LXXVIII, 1106. 1127) erscheint die camisia als Theil der päpstlichen Alltagskleidung. Vgl. ferner Chron. Cassin. l. 3, c. 66 (Migne CLXXIII, 804) und Gerhoch Reichensb., De aedif. Dei c. 28 (Migne CXCIV, 1268).

4) Ordo 14, c. 46. 78. 92. 103; ordo 15. c. 9. 20. 68 (Migne LXXVIII, 1145. 1196. 1212. 1233. 1277. 1282. 1310) u. a.

Digitized by Google

habere super laneas vestes, quando ad cebrandum vadit, etiamsi religiosus sit, heißt es im 14. Ordo vom Bischof, der sich zur Pontificalmesse ankleidet [1]). Es mußten also selbst die dem Ordensstande angehörigen Bischöfe, welche für gewöhnlich sich der Camisia nicht zu bedienen pflegten, bei der hl. Messe eine solche unter der Albe haben. Das Rochett wurde bei den Bischöfen nach und nach eine Art von Insignie und ein Abzeichen der Jurisdiction, welches darum nach dem Caeremoniale episcoporum der Papst selbst dem Neuerwählten anlegt, falls derselbe gerade in Rom sich aufhält [2]).

Wie in Rom, so verhielt es sich im 13., 14. und 15. Jahrhundert im Allgemeinen auch außer Rom. Auch hier wurden meist die Albe und das Superpelliceum als die alleinigen Sacraltuniken angesehen. Nicht minder drängten die Synoden und Diöcesanstatuten darauf, daß man bei der Feier der Messe unter der Albe ein Rochett trage [3]). Ebenso betonten die Synodalverordnungen, im Anschluß an die Bestimmung des 4. Lateranconcils, daß die Bischöfe und Prälaten im öffentlichen Leben über den gewöhnlichen Kleidern stets die Camisia anzulegen hätten [4]). Allein es gab auch Diöcesen, in welchen man von dem römischen Brauch abwich,

1) C. 53 (Migne LXXVIII, 1156).

2) L. 1, c. 1, n. 2. Vgl. Will. de Chambre, Continuatio hist. Dunelmensis (Durham in England), Surtees Society 1839, p. 127: Bis adiit (Richard von Bury) summum pontificem Joannem (XXII.) et recepit ab eo rochetam in loco bullae pro proximo episcopatu vacante ex post in Anglia.

3) Stat. syn. Leod. c. 5, n. 1 (Hartzheim, Conc. Germ. III, 690); Conc. Col. a. 1260, c. 7. Sacerdotes ipsi quotiescunque celebraturi sunt, veste camisiali sub alba non careant, *ne albam, quae consecrata est vestis*, ipsorum tunicae valeant immediate contingere nec ipsae tunicae appareant; Pontif. Guiliemi Durandi apud Martène, De antiq. eccl. rit. l. 1, c. 4, art. 12, ordo 23; I (edit. Antverp. 1763), 221. Vgl. ebendort den Auszug aus dem Missale von Fécamp (c. 1300), ordo 26 (l. c. 228), wo es in der Vorbereitung auf die Messe heißt: sacerdos induat se roqueto, dicens: Actiones nostras, quesumus Domine etc.

4) Vgl. die Synoden von Montpellier (1215) c. 1 (Harduin, Coll. Conc. VI, p. 2. 2046), Valladolid (1322) c. 6 (Mansi, Coll. Conc. XXV, 699), Buda (1279) c. 2 (Harduin, l. c. VII, 792).

Digitized by Google

indem man zwischen Rochett und Superpelliceum nicht unterschied und gleichmäßig das eine wie das andere bei liturgischen Acten verwendete [1]). Außerdem stand das Rochett außerhalb Roms an verschiedenen Orten nicht bloß im Dienste der Prälaten, sondern auch der Priester und der Cleriker überhaupt, selbst der Küster [2]). Die noch hie und da bestehende Praxis, nach welcher das Rochett die Stelle des Superpelliceums vertritt, ist demnach nicht gerade überall späteren Ursprungs.

Erste Spuren des Gewandes in Rom. — Unzweifelhaft hat das 4. Lateranconcil durch die vorhin angeführte Bestimmung auf die Verbreitung des Rochetts einen großen Einfluß ausgeübt, wie aus den Provinzialsynoden des 13. Jahrhunderts hervorgeht. Irrig wäre es jedoch, wollte man überhaupt den Gebrauch des später allgemein mit diesem Namen benannten Gewandes erst von jener Verordnung ableiten. Denn daß es schon vor dem 4. Lateranconcil bekannt war, ist, so wenig Genaueres wir auch über seine frühere Geschichte wissen, durchaus sicher.

Daß in der römischen Kirche bereits um den Beginn des 2. Jahrtausends eine Art von Rochett in Gebrauch gewesen sei, folgt aus dem Kleidercatalog des 5. Ordo, demzufolge der Papst und die römischen Diaconen unter den liturgischen Kleidern eine Camisia trugen [3]). Dieselbe wird allerdings als gegürtet bezeichnet, allein

---

1) Lütticher Synodalstatut c. 5, n. 13 (Hartzheim, Conc. Germ. III, 690).

2) Vgl. die S. 420 Anm. 3 angeführten Stellen, dann die Bestimmungen der Synoden von Trier (1238) c. 10. 11 (Hartzheim, l. c. III, 559), Cambray c. de euchar. (Martène, Amplior collect. VII, 1298) und Passau (1284) c. 2 (Hartzheim, l. c. III, 673). Nach einer Kölner Synode (c. 1300) sollen die campanarii in der Kirche eine camisia linea tragen c. 17 (Harduin, Coll. Conc. VII, 1221). Die genannte Synode von Trier bestimmt c. 16 (l. c.): Campanarii sine camisia in superiori non serviant in ecclesia vel alias in divinis.

3) n. 1 und n. 3 (Migne LXXVIII, 985). Bezüglich der Kleidung des Papstes heißt es: In primis cam. et cingitur supra. Dein linea . . . .; bezüglich derjenigen der Diaconen: In primis cam. et supra cingulum. Postea tonica alba et cingulum . . . Linea und tonica alba bedeuten hier die Albe, nicht die Tunicella oder Dalmatik, von welchen gleich darauf

Digitized by Google

ſolches kann nicht auffallen, da ſelbſt noch im 14. Jahrhundert die alba romana des Papſtes mit einem Cingulum aufgeſchürzt wurde. Im 13. und 14. Ordo heißt es nämlich, es müſſe der Papſt über ſeinen Tuchkleidern eine alba camisia haben et erit subcinctus cingulo de serico rubeo super camisiam [1]). Der Papſt trug alſo noch um 1300 einen rothſeidenen Gürtel über ſeiner Linnentunika. Eine Beſtätigung hierfür bildet der Befund der Leiche Bonifaz' VIII. Als man nämlich beim Neubau der St. Peterskirche 1605 deſſen Grab eröffnete, um den Ueberreſten eine andere Ruheſtätte anzuweiſen, fand man nach Angabe des Protokolls den Papſt unter den liturgiſchen Gewändern mit einer gegürteten Camiſia bekleidet [2]). Der Gürtel beſtand aus Leder, war aber mit rother Seide überzogen und mit vier Schnüren zum Zweck der Befeſtigung verſehen. Es darf ſomit als hinreichend ſicher bezeichnet werden, daß wir es in der päpſtlichen und diaconalen Camiſia des 5. Ordo mit einem Kleidungsſtück zu thun haben, das dem ſpäteren Rochett verwandt iſt, und daß wir mithin des letzteren Spuren in Rom ſchon um das Ende des 1. Jahrtauſends antreffen. Beachtenswerth iſt, daß in dem genannten Ordo die Camiſia außer beim Papſt nur bei den Diaconen erwähnt wird. Dieſe Thatſache, deren Erklärung wohl in der bedeutungsvollen Stellung zu ſuchen iſt, welche die Cardinaldiaconen in der römiſchen Kirche einnahmen, legt nämlich die Vermuthung nahe, daß zu Rom bereits zur Abfaſſungszeit des Kleidercatalogs die Camiſia ein auszeichnendes Gewand geweſen ſei, das zu tragen nur gewiſſen Berechtigten zugeſtanden habe.

Auftreten des Gewandes außerhalb Roms vor dem 13. Jahrhundert. — Auch außerhalb Roms finden ſich bereits vor dem Lateranconcil vereinzelte Spuren unſeres Gewandes. Nach Sicardus von Cremona († 1215) trugen die Cleriker wie

---

die Rede iſt. Der Codex, in welchem das Kleiderverzeichniß enthalten iſt, befindet ſich in der Stiftsbibliothek von St. Gallen (n. 140 des Handſchriftencatalogs) und gehört dem 10. Jahrhundert an.

1) Ordo 13 n. 3; ordo 14 c. 10 (Migne LXXVIII, 1106. 1127).

2) Bzovius, Annal. ad an. 1303; XIV, 50.

Digitized by Google

cappae, tunicae laneae und stolae, so auch camisiae [1]). Superpelliceen sind unter letztern nicht zu verstehen, da die stolae in der Folge mit den cottae und superpellicia identificirt werden. Ein liturgisches Gewand sind sie auch nicht; nur die stolae werden als Sacralkleid bezeichnet. Wir werden also in ihnen clerikale Linnentuniken, d. i. das spätere Rochett, zu sehen haben. Noch früher als Sicardus redet Honorius von Autun († ca. 1150) in der gemma animae von der camisia [2]). Die Cleriker, so führt er aus, trügen weiße Gewänder gleich denen der Senatoren, von welchen dieselben in den kirchlichen Gebrauch übergegangen seien. Die Kleider seien weit und reichten bis zu den Füßen; oben seien sie mit einer Bindvorrichtung (ligula) versehen, die camisia der Priester habe sogar zwei ligulae. Daß der Celebrans unter den liturgischen Kleidern eine camisia anlege, ist nicht ausdrücklich gesagt, doch scheint die Bemerkung: Primo namque sacerdos quotidianas vestes exuit et mundas induit, darauf hinzudeuten [3]). Diese vestes mundae sind nämlich keineswegs die liturgischen Kleider. Denn es heißt im Anschluß an die angeführten Worte weiter: Deinde pectit crines capitis ... aqua abluit manus, deinde a sorde eas tergit, hinc humerale sibi imponit ... Man wird darum wohl unter den vestes mundae die camisia genannte Linnentunika zu verstehen haben. Klar und bestimmt redet die vierzehnte der hundert Reden, welche sich im Anhange der Schriften Hugo's von St. Victor vorfinden, von einer camisia, welche der Priester am Altar unter der Albe zu tragen hat [4]). Derselbe soll, wenn er sich zur Meßfeier vorbereitet, die Alltagskleider ablegen, die Hände waschen und dann die candida vestimenta anziehen. Als solche werden genannt die linea interior, die linea exterior, der Amict, der Gürtel u. s. w. Da die linea exterior ausdrücklich als Albe bezeichnet wird (linea exterior scilicet alba), so kann es nicht zweifelhaft sein, daß die interior

1) Mitrale l. 2, c. 1 (Migne CCXIII, 59).
2) l. 1, cc. 232. 234 (Migne CLXXII, 614).
3) l. 1, c. 199 (Migne CLXXII, 604).
4) Migne CLXXVII, 928.

Digitized by Google

mit dem uns beschäftigenden Gewand eins ist. Daß in Irland die Camisia schon im Beginn des 12. Jahrhunderts bekannt war, erfahren wir von Bischof Gilbert von Limerik († ca 1140)[1]. Ihm zufolge sollen nämlich die Alltagskleider, welche der Priester bei der Messe unter den liturgischen Gewändern zu tragen hat, zum mindesten aus Schuhen, Beinkleidern, einer (wollenen) Tunika und der Camisia bestehen.

Auch im 10., ja im 9. Jahrhundert muß bereits die Camisia manchenorts im Brauch gewesen sein. Denn es erhellt aus verschiedenen Verordnungen jener Zeit, daß damals mehrfach die Priester im Alltagsleben eine Albe trugen[2]. In denselben wird verboten, die Albe, der man sich im gewöhnlichen Verkehr bediene, am Altardienst zu verwenden. Da Albe und Camisia bis in's späte Mittelalter stets als gleichbedeutend erscheinen und wie die Meßalbe, so auch jene außerliturgische Albe mit engen Aermeln ausgestattet gewesen sein wird, so werden wir zweifelsohne in der Albe jener Verordnungen die Vorläuferin des späteren Rochetts zu sehen haben[3].

Aus dem Gesagten geht also mit Bestimmtheit hervor, daß sich die Camisia schon vor dem 13. Jahrhundert in Rom und ebenso vielenorts außerhalb Roms in Gebrauch befand. Die angeführten Zeugnisse beleuchten aber auch den Ursprung des Gewandes; sie lassen nämlich seine Ableitung von einer zur clerikalen Alltags-

---

1) De statu eccl. (Migne CLIX, 1001).

2) Riculph. Capit. (a. 889) c. 7 (Migne CXXXI, 17; Regin. Prum. De discipl. eccl. inquisitio n. 66 (Migne CXXXII, 190); Admonitio synodalis (Migne CXV, 677).

3) Die angeführten Stellen werfen ein Licht auf den 46. Canon der in England unter Edgar († 975) erlassenen kirchlichen Vorschriften. Darin wird allen Welt- und Conventualpriestern verboten, ohne das „oferslipe" in die Kirche oder das Sacrarium zu kommen oder doch ohne dieses Gewand am Altare zu erscheinen, um allda ihren Dienst zu verrichten (Chambers a. a. O. p. 27; Migne CXXXVIII, 502). Das „oferslipe", welches hiernach die Priester wenigstens am Altare tragen mußten, ist nicht die liturgische Albe; es wird vielmehr die camisia Gilbert's oder die clerikale Albe des 10. Jahrhunderts gewesen sein. Wilkins gibt in seiner Sammlung der englischen Concilien dem Sinn nach unzutreffend oferslipe mit superpelliceum wieder.

Digitized by Google

kleidung gehörigen Linnentunika als hinreichend sicher erscheinen. Auf keinen Fall wird es, da es niemals als sacrales Kleid auftritt, von der liturgischen Albe herzuleiten sein.

Beschaffenheit des Gewandes. — In der Cathedrale von Arras wird eine Camisia aufbewahrt, welche der Ueberlieferung zufolge dem hl. Thomas Becket angehört hat. Da es nach dem Gesagten nicht bezweifelt werden kann, daß bereits das 12. Jahrhundert verschiedenenorts eine Art von Rochett gekannt hat, so kann deren Zueignung an den großen Bischof von Canterbury von dieser Seite aus nicht beanstandet werden. Es liegt aber auch sonst kein Grund vor, die Richtigkeit der Ueberlieferung in Frage zu ziehen. Seiner Form nach entspricht das Kleid ganz der Albe des 12. Jahrhunderts, deren Gestalt aus Beispielen und den Beschreibungen der damaligen Liturgiker bekannt ist[1]). Es unterscheidet sich von ihr nur durch den Umstand, daß es unten statt mit bloß zwei mit vier zwickelartigen Einsätzen versehen ist. Daß wir in ihm nicht die gewöhnliche Meßalbe zu sehen haben, ergibt sich aus seiner geringen Länge; dieselbe beträgt nämlich nur 1,25 m. Das Rochett kam zwei Jahre nach dem Tode des Heiligen in das Kloster von Dommartin, von wo es 1709 nach Abbeville in das dortige Carmeliterkloster gebracht wurde. Seit der Revolution befindet es sich in der Cathedrale von Arras. Die besondere Bedeutung des Gewandes liegt darin, daß es das äußerst seltene Bild eines Rochetts des 12. Jahrhunderts gewährt. Die Aermel sind vorn eng, erweitern sich aber nach dem Mittelpunkt zu. Zwickel, welche unter den Achseln angebracht sind, erleichtern dessen Anlegung. Das Gewand beginnt gleich unterhalb der Brust, wo es eine Weite von ca. 1,40 m. hat, an Ausdehnung zuzunehmen. Von den vier Stoffstücken, welche an den untern Theil der Camisia eingefügt sind, befinden sich zwei seitlich zwischen den beiden Linnenbahnen, aus denen dieselbe zusammengesetzt ist, die beiden anderen dagegen in der Mitte des Vorder- bezw. des Rückenstückes. Aus feinem Linnen angefertigt, entbehrt das Kleid jedes Ornaments[2]).

1) Braun, Die priesterl. Gewänder S. 30 ff.

2) Rohault de Fleury, La Messe VII, p. 25 und pl. DXX

Digitized by Google

Die Camisia blieb bis in's 14. Jahrhundert hinein eine Art von Talartunika. Die päpstliche alba romana des 13. und 14. Ordo hatte sogar eine solche Länge, daß sie, aufgeschürzt, einen über das Cingulum herabfallenden Bausch bilden mußte. Et ipsa camisia erit ita longa, quod elevata super ipsum cingulum reflectatur[1]). Nach dem Kölner Provinzialconcil von 1260 sollte die vestis camisialis, welche jeder Celebrans unter der Albe zu tragen hatte, so lang sein, daß die gewöhnlichen Kleider nicht zum Vorschein kämen[2]).

Eine Verkürzung des Gewandes mag außer Rom schon vor dem 14. Jahrhundert begonnen haben. In Rom, wo man in liturgischen Fragen conservativer war, scheint sie erst um die Zeit angefangen zu haben, als sich dort der Name rochettum einbürgerte. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wallte nicht einmal mehr die Camisia des Papstes bis zu den Füßen hinunter, wie z. B. aus dem Bilde Mellozzo's da Forli (Vatikanische Gallerie): „Die Gründung der vatikanischen Bibliothek durch Sixtus IV." (1471—1484) und dem „Paradies" Giovanni's da Paolo (Siena) erhellt. Die Camisia reicht auf diesen Darstellungen bis etwa zur Mitte des Schienbeines herab. Daß unter solchen Umständen eine Gürtung überflüssig wurde und darum in der That wegfiel, braucht kaum gesagt zu werden.

Einmal begonnen, dauerte die Verkürzung des Rochettes nicht nur an, sondern nahm auch, wenngleich langsam, beständig zu. Im Allgemeinen reichte selbiges im 16. und auch wohl im 17. Jahrhundert noch bis über die Kniee, dann schrumpfte es aber rasch dermaßen zusammen, bis es sich nur noch eben über die Hüften erstreckte.

In einem Statut Stephans de Firomonte aus dem Jahre 1276 wird denjenigen, welche in den obern Chorstühlen saßen, gestattet, sarrotes simplices et sine aliqua curiositate zu

1) Ordo 13 n. 3; ordo 14 n. 10 (Migne LXXVIII, 1106. 1127).

2) C. 7 (Hartzheim, Conc. Germ. III, 591): Sacerdotes, quoties celebraturi sunt missam, veste camissali sub alba non careant, ne albam . . . ipsorum tunicae valeant contingere, nec ipsae tunicae appareant.

Digitized by Google

tragen [1]). Hiernach scheint man schon im 13. Jahrhundert reichere Rochette verwendet zu haben. Immerhin kann das nur vereinzelt geschehen sein. Nach Ausweis der Bildwerke war das Rochett bis zum Ausgange des Mittelalters und selbst länger durchweg ein durchaus schlichtes Linnengewand ohne alle Verzierung. Als aber dann die Spitzenindustrie aufkam und ihre prächtigen Erzeugnisse schuf, wurden wie bei anderen kirchlichen Ornatstücken, so auch bei ihm Spitzen zur Verzierung des untern Saumes und der Aermelausmündungen herangezogen. Anfangs schmal, nahmen dieselben an Breite immer mehr zu. Es verhielt sich also mit ihnen umgekehrt wie mit der Länge des Kleides. Je mehr die Breite der Spitzen wuchs, um so mehr verkürzte sich das Gewand selbst. Es kam zuletzt selbst dahin, daß das Rochett nicht selten zu einem kurzen, zarten, duftigen Spitzengewebe wurde, allerdings ein gewaltiger Gegensatz zur ursprünglichen Beschaffenheit des Gewandes. Die in den fünfziger Jahren begonnenen Versuche, den in kirchlichem Dienst stehenden Gewandstücken durch Annäherung an die mittelalterlichen Vorbilder eine bessere Form zu geben, blieben für eine Umgestaltung des Rochetts so gut wie völlig bedeutungslos.

(Schluß folgt.)

XXXIII.

Wie sollen in großen Städten die Volksmissionen abgehalten werden?

Die katholische Kirche verliert in den großen Städten jährlich Tausende. Gewerbefreiheit, Landflucht und Genußsucht treiben Hunderttausende in die Städte, die in Folge dessen eine stetig und unheimlich schnell wachsende Einwohnerzahl aufweisen. Mit der dadurch gegebenen Ausdehnung der Pfarreien, besonders in der Peripherie, steht die Zahl der Priester in keinem Verhältnisse, auch wenn es sich nur um die gewöhnliche Seelsorge handelte. Diese

1) Bei Du Cange, Glossarium sub v. sarrot; VII (Niort 1886), 313.

Digitized by Google

gewöhnliche Seelsorge der alten Zeit genügt aber in den großen Städten durchaus nicht mehr; fortwährendes Hinzuströmen, die Fluctuation und die vielgestaltigen Werbungen von oben und unten gegen die Kirche verlangen als durchaus nothwendig neben der gewöhnlichen Seelsorge Hausseelsorge und Vereinsseelsorge. Die in der Großstadt verlorenen, von keinem Priester als katholisch gekannten Schäflein müssen aufgesucht und in irgend einer Weise an Vereine u. dgl. angeschlossen werden. Vieles, was in dieser Beziehung unbedingt geschehen müßte, geschieht nicht, hier und da vielleicht wegen Lässigkeit und Bequemlichkeit des Einzelnen, in den meisten Fällen aber aus Mangel an Priestern. Die Zahl der Priester in den großen Städten ist ungenügend und deßhalb ist die Seelsorge ungenügend, zumal in Anbetracht ihrer neuen anstrengenden und zeitraubenden Aufgaben.

Wenn zu jeder Zeit die *außerordentliche* Seelsorge in den Großstädten nothwendig war, so ist dieselbe heute ein unabweisbares Bedürfniß. Nur der nicht sehen will oder die angedeuteten Verhältnisse nicht kennt, kann das in Abrede stellen. Zu den vorzüglichsten Mitteln der außerordentlichen Seelsorge gehören aber ohne Zweifel die Volksmissionen. Es kommt also alles darauf an, daß dieses Mittel in der richtigen Weise gebraucht werde und so auch in den Städten reiche Frucht bringe.

Wie für die ordentliche Seelsorge die geänderten Verhältnisse unserer Großstädte neue Wege bedingen, so gilt dasselbe, wenn nicht in noch höherem Grade, für die außerordentliche Seelsorge, soll ja hier gleichsam ein letzter Versuch gemacht, ein Gewaltstreich geführt werden. Unsere Großstädte sind vor allem sehr ausgedehnt, also muß auch die Mission sowohl dem Orte als der Zeit nach mehr ausgedehnt werden. Eine achttägige Mission in einigen wenigen Kirchen genügt für eine Großstadt in keiner Weise. Also vor allem sollte die Mission abgehalten werden erstens in *allen* Kirchen, es sei denn, daß einige *ganz nahe* bei einander liegen; in diesem Falle müßte die größere gewählt werden, eine Besetzung auch der kleineren wäre in manchen Fällen nur Kräftevergeudung. Die Mission sollte zweitens wenigstens vierzehn Tage dauern, weil sie oft erst spät nach dem Anfange bekannt wird, die Männer zumal

Digitized by Google

meist nur in die Abendpredigt kommen und die Beichten nicht zu früh anfangen können und dürfen. Die Zahl der Predigten kann höchstens zwei im Tage betragen. Hier sieht man so recht den Unterschied zwischen einer Volksmission auf dem Lande und in der Stadt. Auf dem Lande können während acht Tagen täglich drei Predigten gehalten werden, die Leute erscheinen und alle Gegenstände werden erledigt. Und in der Stadt? Wer kann in die Nachmittagspredigt kommen? Nicht viele, und die es vielleicht am nothwendigsten haben, können nicht. Fabrik, Werkstätte, Geschäft, Bureau, Schule u. s. w. sind noch nicht geschlossen. Auch der Besuch der Morgenpredigt, selbst wenn dieselbe um sechs Uhr angesetzt würde, ist vielen Männern unmöglich, weil sie schon früh zur Arbeit müssen und diese Arbeit vielfach nicht neben der Kirche, sondern in einer Entfernung von $^1/_4$—1 Stunde liegt. Praktisch genommen wird für die große Masse der Männer nur die Abendpredigt bleiben und das auch nur dann, wenn dieselbe nicht zu früh beginnt. Zu frühe wäre aber für viele Männer die Zeit vor acht Uhr, am besten würden die Abendpredigten beginnen um acht ein halb Uhr — falls man es auf die Männer abgesehen hat. Aus Rücksicht auf die Männer, die nicht viel Zeit haben oder nicht Geduld genug besitzen, viele Stunden am Beichtstuhl zu stehen, müßte auch eine ganz besondere Sorge darauf verwandt werden, daß in jeder Kirche wenigstens fünf bis sechs Beichtväter besonders am Abend und in der Frühe zur Verfügung stehen; diese Beichtväter müssen auswärtige sein, da es sich um Generalbeichten handelt, welche die meisten Männer nicht leicht bei bekannten Priestern ablegen werden.

Als der geeignetste Zeitpunkt für die Mission ist entschieden Anfang oder Mitte der österlichen Zeit zu bezeichnen, weil manche dann wenigstens zu Ostern wieder einmal beichten oder es mit ihrer Beichte gewissenhafter nehmen; andere sind zu dieser Zeit eher geneigt, überhaupt an der Mission theilzunehmen. Das Ende der österlichen Zeit, wo schon manche ihre Osterbeicht gemacht, ist ungeeignet, weil sich die meisten Männer nicht dazu verstehen werden, nach so kurzer Zeit wiederum zu beichten, und damit fällt für sie die Generalbeicht, also eine ganz besondere Frucht der

Digitized by Google

Mission, weg. Ueberhaupt sollte man bei solchen Gelegenheiten alles thun, um die Erfüllung der Osterpflicht zu erleichtern, deßhalb in diesem Falle auch nicht auf dem Empfang der österlichen Communion in der Pfarrkirche bestehen. Der Eine oder Andere, der seit Jahren nicht mehr seine Ostern gehalten, wird sich vielleicht dazu verstehen, in der Kirche, wo er den Predigten beigewohnt, seiner Pflicht zu genügen, aber nicht in seiner Pfarrkirche. Anstatt also auf seinem Rechte zu bestehen, wird ein seeleneifriger und weitherziger Pfarrer sich freuen, wenn überhaupt wieder Viele ihre Ostern halten.

In Amerika, wo man mit den großstädtischen Verhältnissen schon länger zu rechnen hatte, hat man vielfach die Missionen in den Großstädten getheilt in der Weise, daß zuerst acht bis zehn Tage für die Frauen und Jungfrauen, dann acht bis zehn Tage für die Männer und Jünglinge angesetzt wurden. Die Vortheile dieser Theilung liegen auf der Hand. Die Mission, von der viele Männer entweder gar nicht oder sehr spät Kunde erhalten, wird durch die der Mission eher zugänglichen Frauen bekannt und vorbereitet, die Männer werden langsam begierig und erwärmt und in manchen Fällen hilft die hierin meist bessere Ehehälfte nach, zumal wenn die Frauen in den Predigten und Beichten eindringlich an diese Liebespflicht gemahnt werden. Weitere Vortheile sind, daß die Männer mehr Platz in der Kirche finden, daß sie bei den Beichtstühlen wegen der bereits erledigten Frauenleute nicht zu lange zu warten brauchen, daß kein Theil wegen der Kinder oder des Geschäftes zu Hause bleiben muß, daß der Stoff der Predigten den Zuhörern mehr angepaßt werden kann u. s. w. Die mit der Mission verbundenen Feierlichkeiten, besonders die Schlußfeierlichkeiten, könnten für alle gemeinsam abgehalten werden.

Ein wichtiger Punkt für die Volksmissionen in den großen Städten ist die Bekanntmachung. Man glaube doch nicht, daß es mit einem Zettel an der Kirchenthüre oder mit einer kleinen unter „Kirchliches" versteckten Notiz in der Zeitung gethan sei. Viele, gerade die Bedürftigsten erreichen solche Bekanntmachungen nicht, denn sie lesen keine katholische Zeitung und bleiben bei den Bruderschaftsverkündigungen nicht stehen. Die Einladung muß ergehen

Digitized by Google

erstens in der Kirche, indem wenigstens vierzehn Tage vorher in den Predigten auf die Wichtigkeit der bevorstehenden Mission hingewiesen und jeder hl. Messe ein Ave für eine segensreiche Mission, die dann und dann beginnt, beigefügt wird; zweitens, indem den Kindern bei der Katechese das Wesen der Mission erklärt und ihnen wiederholt eingeschärft wird, die Eltern dazu einzuladen; drittens durch Bekanntgabe an die Vorstände aller katholischen Vereine, damit sich die Vereine in corpore betheiligen; viertens durch die Hausseelsorge, d. h. mündliche oder schriftliche Einladung, event. durch gedruckte Circulare an alle in der Pfarrei wohnenden Katholiken,, deren Namen und Wohnung nöthigenfalls aus den Listen des Rathhauses, die dem Priester zur Verfügung gestellt werden müssen, zu entnehmen sind; endlich durch wiederholte Anzeigen in allen Zeitungen und große Plakate — Reclame wird einer sagen — nun ja Reclame für den lieben Gott und die Rettung so mancher in der Großstadt verirrten und verzweifelnden Seele. Soll der Teufel allein Reclame machen dürfen?

Das Wie der Predigten muß den Predigern überlassen bleiben, aber es darf doch auch hier auf die Bedürfnisse der Großstädte hingewiesen werden. Das Publikum ist — besonders wenn die Werbetrommel richtig gerührt wurde — gemischt sowohl in Bezug auf die Religiosität, als auch auf den Bildungsgrad. Es werden vertreten sein gute, laue, abgestandene Katholiken, ja feindselige Zuhörer und in Bezug auf die Bildung alle Stufen von der untersten bis zur höchsten. Uebertriebene Ansichten und Ausdrücke, kritiklose Wunder- und Schaudergeschichten, tactlose Bemerkungen, haltlose Beweise, directe Polemik können bei manchen alles verderben, ja der Eine oder Andere findet darin eine, wenn auch thörichte Beruhigung für sein Gewissen, das ihn gemahnt, auch wieder einmal zu beichten, und dem er nicht folgt mit der Einrede: Und solches Zeug soll ich glauben! Auch Protestanten und Socialdemokraten dürfen nie direct angegriffen und bekämpft werden, weil dies nur widerhaarig macht Man erhärte die Wahrheit solid und doch populär, steige von der natürlichen zur übernatürlichen Ordnung auf, widerlege, wenn nöthig, Einreden und Schlagwörter in edler, liebevoller Weise, ohne den Gegner zu nennen und — ganz selbst-

Digitized by Google

verständlich — ohne ihn mit rohen Namen oder Ausdrücken zu beschimpfen. Daraus geht hervor, daß nicht jeder Volksmissionär, auch wenn er auf dem Lande segensreich wirkt, für die heutige Großstadt paßt. Es haben also die betreffenden Orden eine strenge Auswahl zu halten.

Nun scheint es doch zweifelhaft, ob die Orden über so zahlreiche, für die Missionen bereitstehende Kräfte verfügen, daß sie gleichzeitig alle Kirchen zweier katholischen Großstädte in derselben Diöcese gut besitzen könnten, zumal anderweitige Verpflichtungen zur gleichen Zeit manche geeignete Missionskräfte absorbiren. Man sollte also die betr. Ordensgenossenschaften 1) frühzeitig verständigen mit genauer Angabe von Zeit, Ort und Dauer der Mission; 2) nicht gleichzeitig zu viel auf einmal verlangen.

Aber — aber — aber, ja es gibt gegen das Gesagte eine ganze Reihe Aber, die aber vor der Vernunft, dem Gewissen und der Erfahrung nicht standhalten. Z. B. „aber das ist nie gewesen!" Ist eine solche Einrede eines Mannes, geschweige denn eines Priesters noch würdig? Ja, es ist nie gewesen, vielleicht nicht aus Lässigkeit und Unkenntniß der Betreffenden, vielleicht weil es früher nicht nothwendig war — sicher ist, daß die jetzigen geänderten Verhältnisse gerade das „nie gewesen" unerbittlich fordern.

„Aber eine Mission von so langer Dauer kostet zu große Opfer!" Ja, die Opfer sind größer, die Mühe ist härter, aber wenn du heute in der Großstadt keine größeren Opfer bringen, keine härtere Arbeit aufwenden willst, dann bist du verpflichtet, dich auf's Land versetzen zu lassen, weil sonst durch deine Schuld viele Seelen in der Großstadt zu Grunde gehen. Uebrigens brauchst du die pecuniären Opfer nicht selbst zu bringen, die lassen sich durch eine Collecte am Schlusse der Mission (nicht während der Predigten der Mission) mit Leichtigkeit aufbringen. Gott sei Dank gibt es auch genug Laien, die einsehen, daß ein größeres Almosen für eine Volksmission heute nothwendiger ist, als ein Almosen für ein Krankenhaus.

„Aber so viel Geschrei und Reclame für einen kirchlichen Zweck, die Leute erfahren's auch so!" Das ist nicht richtig: bei

Digitized by Google

Missionen in großen Städten ist es wiederholt vorgekommen, daß manche Männer gar nichts von der Mission erfahren haben oder erst gegen Ende der Mission aufmerksam wurden.

Hinter den meisten Einreden steckt entweder Unkenntniß der Verhältnisse der Großstadt und das ist beschämend für einen Priester, der in der Großstadt zu wirken berufen ist, oder aber Lässigkeit und Lauheit und das ist in unseren heutigen Verhältnissen in der Großstadt doppelt unverzeihlich. Wie viele Seelen werden durch die Schuld solcher Priester nicht gerettet, die noch gerettet werden könnten. Solche Priester mögen nach der Mission nicht klagen: man sieht, auch die Mission hat nicht viel genützt. Ja, warum hat sie nicht den Nutzen gebracht, den man erwarten konnte? Weil man durch eigensinniges Festhalten an längst durch die Zeit und die Verhältnisse überholten Ideen oder aus Scheu vor Opfern den Erfolg der Mission von vornherein vereitelt hat. Wer möchte die furchtbare Verantwortung auf sein Gewissen nehmen, das letzte Mittel der Rettung für so Viele vereitelt oder in Frage gestellt zu haben!

Die Klage ist nicht neu: „In den Großstädten ziehen die Missionen nicht!" Warum? Weil sie den neuen Verhältnissen der Großstadt gar nicht oder zu wenig angepaßt werden. Ceterum censeo: Eine Volksmission wird in der Großstadt um so mehr ziehen, um so größeren Segen bringen, um so zahlreichere Seelen retten, je mehr und je eingehender und je opferwilliger die neuen Verhältnisse von vornherein berücksichtigt werden.

Coloniensis.

Digitized by Google

XXXIV.

Der Ablaßprediger Bernhardin Sanson.

(Von Dr. N. Paulus.)

Bernhardin Sanson, der in den Jahren 1518 und 1519 als päpstlicher Commissär die Schweiz bereiste, um den Ablaß für die Peterskirche zu verkünden, wird hie und da dem deutschen Ablaßprediger Johann Tetzel zur Seite gestellt. Wie die Historie von Tetzel und dessen „Ablaßkrämerei" seit dem 16. Jahrhundert den dunkeln Hintergrund bildet, auf welchem die protestantische Geschichtschreibung die Gestalten Luther's und anderer Neuerer in lichten Farben zeichnete, so ist auch von Sanson's Gebahren als dem Ausgangspunkte der protestantischen Bewegung in der Schweiz schon oftmals ein höchst düsteres Bild entworfen worden. Daß bei solcher Schilderung, die gewöhnlich nur von gegnerischer Seite ausging, die historische Wahrheit nicht immer zu ihrem Rechte kam, braucht wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden. Es ist daher mit Freuden zu begrüßen, daß endlich auch ein katholischer Forscher dem schweizerischen Ablaßprediger eine eingehende Studie gewidmet hat.

„Wenn ich nur noch eine Arbeit über Bernhardin Sanson vollenden könnte!" sagte einmal kurz vor seinem Tode Friedrich Fiala. Diese Arbeit, zu welcher der gelehrte Bischof nur einige wenige Vorbereitungen getroffen hatte, glaubte ein anderer Geistlicher der Schweiz, L. R. Schmidlin, übernehmen zu sollen[1]). Man wird zugeben müssen, daß derselbe sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht hat. Was man bisher über Sanson's Ablaßverkündigung in der Schweiz wußte, stützte sich fast ausschließlich auf

1) Bernhardin Sanson, der Ablaßprediger in der Schweiz 1518—1519. Eine historische, dogmatische und kirchenrechtliche Erörterung von Ludwig Rochus Schmidlin, Feldprediger. Mit dem Facsimile eines Ablaßbriefes. Solothurn, Union-Druckerei 1898. VIII, 58 S. 8°. M. 1.

Digitized by Google

die Berichte der protestantischen Chronisten Valerius Anshelm und Heinrich Bullinger. Schmidlin hat es sich angelegen sein lassen, in verschiedenen Archiven Nachforschungen anzustellen. So konnte er Sanson's Aufenthalt und Wirken in der Schweiz vollständiger und genauer schildern, als es bisher geschehen ist. Im Anschlusse nun an die neue gehaltvolle Studie soll auch hier das Verhalten des schweizerischen Ablaßpredigers kurz besprochen werden. Es wird sich dabei zugleich die Gelegenheit bieten, Schmidlin's Angaben in einigen Punkten zu berichtigen und zu ergänzen.

Um die nöthigen Mittel zum Baue der neuen Peterskirche zu erhalten, hatte Julius II. bald nach der am 18. April 1506 stattgefundenen Grundsteinlegung einen Ablaß ausgeschrieben [1]). Als Leo X. im Jahre 1513 den päpstlichen Stuhl bestieg, bestätigte und erneuerte er die von seinem Vorgänger getroffene Anordnung. Wie früher, so wurden auch unter dem neuen Papste die cismontanen Franziskanerobservanten in ihren respectiven Ordensprovinzen mit der Verkündigung des Ablasses beauftragt. Als Obercommissär wirkte seit Mitte 1514 der Generalvikar Christophor von Forli. Nachdem letzterer 1517 Ordensgeneral und Cardinal geworden, wurde er am 14. September 1517 durch eine eigene Bulle als Ablaßcommissär bestätigt [2]). Für die dreizehn Kantone der Schweiz wurde am 15. November 1517 durch ein päpstliches Breve Bernhardin Sanson delegirt [3]).

---

1) Nicht erst durch die Bulle *Liquet omnibus*, wie Schmidlin (S. 6) irrig behauptet; auch ist letztere Bulle nicht am 11. Januar 1509, sondern am 11. Januar 1510 erlassen worden, Pontificatus nostri anno *septimo*. Vgl. über die verschiedenen päpstlichen Bullen bezüglich des Ablasses für St. Peter meine Schrift über Tetzel. Mainz 1899. S. 24 ff.

2) Von dieser Ablaßbulle, nach welcher sich Sanson zu richten hatte, hat Schmidlin ein gedrucktes Exemplar (5 Blatt 2°) im Staatsarchiv zu Schwyz vorgefunden, mit einem in Mailand am 11. Januar 1518 ausgestellten Vidimus. Die Bulle mit demselben Mailänder Vidimus ist abgedruckt in Magnum Bullarium romanum. Tom. X. Luxemburgi 1730. S. 38—42.

3) Ein gedrucktes Exemplar des Breves verwahrt das Staatsarchiv in Schwyz. Es war ein päpstliches Breve erfordert, da Christophor von Forli, der nur für die cismontanen Ordensprovinzen bevollmächtigt war, bloß für einen Theil der Schweiz Untercommissäre ernennen konnte; die in den deutschen

Digitized by Google

Sanson, aus Brescia gebürtig, war Guardian der Franziskanerobservanten in Mailand, als er Ende 1517 beauftragt wurde, in der Schweiz den Ablaß zu verkündigen. Es war wohl nicht das erste Mal, daß er sich eines solchen Auftrages zu entledigen hatte. Wenigstens berichtet der Berner Chronist Valerius Anshelm, der Franziskaner habe ihm selber in Bern gesagt, daß er innerhalb achtzehn Jahren unter drei Päpsten mehr als 800000 Dukaten gesammelt habe[1]). Wie es sich mit der Richtigkeit dieser Angabe verhalte, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls kann die alleinige Behauptung des Berner Chronisten nicht als vollgiltiger Beweis gelten. An derselben Stelle[2]) erzählt Anshelm, die Observanten hätten von Leo X. um 80000 Dukaten das Vorrecht erkauft, daß der Generalminister aus ihren Reihen gewählt werden sollte. Ein solches Gerücht wurde allerdings zu jener Zeit von den Conventualen, den Gegnern der Observanten, verbreitet. Wahr ist indessen nur, daß auf dem Generalkapitel, welches 1517 in Rom stattfand, die erste Stelle im Orden vom Papste den Observanten eingeräumt wurde. Conrad Pellikan, der dem Ordenskapitel beiwohnte und später vom katholischen Glauben abfiel, bezeichnet ausdrücklich in seiner Selbstbiographie, die er als protestantischer Professor in Zürich verfaßte, das von den Conventualen ausgestreute Gerücht als unwahr (verum non erat). Wohl berichtet auch Pellikan, daß die Observanten auf jenem Kapitel dem Papste eine Geldsumme überreichten; es waren jedoch bloß 23000 Dukaten, die sie als Ablaßcommissäre gesammelt hatten[3]). Wenn aber alle Observanten miteinander im Jahre 1517 bei einer feierlichen Gelegenheit nur 23000 Dukaten abliefern konnten, wie kann

---

Kantonen gelegenen Franziskanerklöster gehörten zu einer ultramontanen Ordensprovinz. Sanson konnte denn auch in seinen Ablaßbriefen mit Recht erklären, daß er sowohl vom Papste, als vom Ordensgeneral ernannt worden sei.

1) Die Berner Chronik des Valerius Anshelm, herausgegeben vom Historischen Verein des Kantons Bern. Bern 1884 ff. III, 397; IV, 259.

2) Anshelm III, 397.

3) Das Chronikon des Konrad Pellikan, herausgegeben durch B. Riggenbach. Basel 1877. S. 62. 74.

Digitized by Google

man dann glauben, daß Sanson allein innerhalb achtzehn Jahren 800000 Dukaten eingenommen habe?

Im Sommer 1518 reiste Sanson von Mailand zunächst nach Lugano, wo er im Juni und Juli Ablaßbriefe ausfertigte. Dann begab er sich über den St. Gotthard nach Uri und Schwyz. In letzterer Stadt stellte er am 16. September für alle Gläubigen des Kantons Schwyz einen Ablaßbrief aus. Einen ähnlichen Brief bewilligte er am 3. October den Einwohnern der Stadt Luzern, nachdem er zuvor in Zug seines Amtes gewaltet hatte [1]). Von Luzern wollte er über Unterwald nach Bern ziehen. Da er hier zuerst abgewiesen wurde, so begab er sich Mitte October nach Burgdorf.

Inzwischen verhandelten die Städte Bern, Freiburg und Solothurn über ein gemeinsames Vorgehen in Betreff der Zulassung oder Nichtzulassung des Ablasses. Am 18. October meldete die Berner Regierung nach Freiburg, sie habe in Anbetracht, daß die Stadt unlängst mit „Romfahrt und vollmächtigem Ablaß versehen und auch der gemeine Mann in Stadt und Land mit Armuth und sonst genug beladen sei", die Verkündigung des Ablasses „abgeschlagen". Am folgenden Tage berichtete sie auch nach Solothurn, daß sie den Ablaß nicht zulassen wolle, „aus allerlei Anzeigen und Beschwerden uns darzu bewegend". Freiburg war mit diesem Beschlusse ganz einverstanden. Auch wir, antworteten die Freiburger dem Berner Magistrat, sind „mit genugsamen und vielen Abläßen vollmächtig versehen", und die Unsern „allenthalben mit Armuth beladen". Dagegen erklärte Solothurn, es beabsichtige, den Ablaß zuzulassen.

---

1) Aus Zug berichtet Bullinger folgende Anekdote: „Als da ein groß Gedräng war des Volks, daß man nicht wohl zum Kreuze und Kasten (Geldkiste, Opferstock) kommen konnte, schreit einer seiner Diener: Liebe, dränget doch nicht also! Lasset die hervorkommen, die Geld haben; den anderen, die nichts haben, wird man hernach auch guten Bescheid geben. Welches Ausschreien viele ehrbare und gottesfürchtige Leute übel verärgert hat." Heinrich Bullinger's Reformationsgeschichte, herausgegeben von J. Hottinger und H. Vögeli. Bd. I. Frauenfeld 1838. S. 15. Schmidlin, der leider unterlassen hat, Bullinger's Werk einzusehen, legt die betreffende Aeußerung irrig Sanson in den Mund.

Digitized by Google

Infolge dessen kam die Berner Behörde in große Verlegenheit. „Wo ihr," so schrieb Bern nach Solothurn, „eurer Anzeige nach solchen Ablaß bei euch würdet zulassen, möget ihr bedenken, was Unwillens euern und unsern lieben Mitbürgern von Freiburg und uns daraus entstehen würde, zudem daß die Unsern bewogen möchten werden, sich zu euch zu verfügen und den Ablaß bei euch zu erlangen. Demselben vorzukommen, ist an euch unsere freundliche Bitte, es wolle euch gefallen, solches alles und daß ihr und wir vorhin mit genugsam Ablaß versehen sind, zu bedenken und euch uns beiden Städten gleichförmig zu halten." Vergebliche Mühe! Am 23. October nahm der versammelte Rath von Solothurn den Ablaß an. Von diesem Beschlusse wurden die Regierungen von Bern und Freiburg sofort in Kenntniß gesetzt, während an Sanson eine officielle Einladung erging, nach Solothurn zu kommen. Nun konnten die zwei anderen Kantone auf ihrem ablehnenden Standpunkte nicht leicht verharren. Nachdem daher die Berner Regierung unter Beihilfe von Geistlichen und Gelehrten Einsicht in die päpstlichen Bullen und in die Vollmachten Sanson's genommen und alles „gerecht" und in Ordnung gefunden hatte, nahm sie am 29. October den Ablaß an, besonders auch, weil das Volk danach verlangte. Der Magistrat erließ sogar an die Vögte und Pfarrer der Landschaft ein Schreiben, worin er diesen anempfahl, sie sollten ihre Unterthanen „gütlich ermahnen", sich zur Gewinnung des Ablasses nach Bern zu begeben. Am 4. November erklärte sich dann auch die Freiburger Regierung zur Zulassung des Ablasses bereit. Zugleich aber beschloß sie, nachzuforschen, „wie sich der Commissär zu Bern gegen St. Vincenz' Bau gehalten habe, und ob es möglich sei, daß St. Nicolaus (der Freiburger Dom) den dritten Theil erlange". Daraus scheint hervorzugehen, daß Sanson einen Theil der Einnahmen dem Berner Magistrat für die Vincenzkirche überlassen habe. Dies mag nicht wenig dazu beigetragen haben, den Stadtrath für den Ablaß günstiger zu stimmen [1]).

Es muß übrigens hervorgehoben werden, daß die Berner

1) Schmidlin 11 ff.

Digitized by Google

Regierung gegen den Ablaß an und für sich keineswegs feindlich gesinnt war. Hatte sie doch selber einige Jahre vorher bei Julius II. für die Stiftskirche von St. Vincenz um einen Ablaß nachgesucht. Diesem Ansuchen nachgebend, hatte der Papst am 26. Dezember 1510 für die Fastenzeit einen vollkommenen Ablaß bewilligt sammt erweiterten Absolutionsvollmachten für die Beichtväter, und zwar sollte die Vergünstigung bis zum nächsten Jubiläum, also bis 1525 in Kraft bleiben[1]). Im Jahre 1514 hatte Leo X. den Berner Ablaß bestätigt und erweitert[2]). Einen ähnlichen Ablaß besaß auch Freiburg für seine Cathedrale, an welcher gerade zu jener Zeit noch gebaut wurde. Man darf sich daher nicht wundern, daß die beiden Regierungen, die für den Ausbau ihrer Kirchen zu sorgen hatten, über die Concurrenz des Ablasses für die Peterskirche nicht besonders erfreut waren. Dagegen trug das Volk ein großes Verlangen nach dem römischen Ablaß, wie Bern selber in dem oben erwähnten Schreiben an Solothurn zugibt. Diesem Verlangen des Volkes suchte der Solothurner Magistrat Rechnung zu tragen, indem er an Sanson nicht weniger als drei Einladungsschreiben ergehen ließ und im letzten Schreiben sogar seine Ungeduld und seinen Verdruß über das so lange Ausbleiben des päpstlichen Gesandten offen kundgab[3]).

Diese anfangs Dezember erlassenen Einladungsschreiben beweisen zugleich, daß man damals über das Benehmen des Ablaßpredigers nichts Ungünstiges in Erfahrung gebracht hatte. Wie hätte man sonst nach dessen Ankunft so sehnsüchtig verlangen können? Auch in den verschiedenen Schreiben, die im October zwischen den drei Kantonen gewechselt wurden, ist keine Rede von Mißbräuchen, die sich Sanson hätte zu Schulden kommen lassen. Wohl sagt einmal Bern, es wolle die Ablaßverkündigung nicht zulassen, „aus allerlei Anzeigen und Beschwerden uns dazu bewegend". Man braucht aber diese Stelle nicht nothwendiger Weise auf Sanson's persönliches Verhalten zu beziehen. Da die ein Jahr

1) Anshelm III, 214.
2) Anshelm IV, 259. Hergenröther, Leonis X Regesta I, 704. 731.
3) Schmidlin 21.

Digitized by Google

vorher veröffentlichten Ablaßthesen Luther's auch in der Schweiz Verbreitung gefunden hatten, so wird es damals an scharfen Aeußerungen, an Klagen und Beschwerden über das Ablaßwesen überhaupt nicht gefehlt haben, und die Berner Regierung konnte mit Recht sich fragen, ob es unter solchen Umständen angezeigt sei, eine neue Ablaßverkündigung zuzulassen.

Wie dem auch sei, Sanson fand in Bern, wo er vom 31. October bis Mitte November den Ablaß predigen ließ, großen Zulauf, namentlich auch von Seiten des Landvolkes. Ueber die Art und Weise, wie er sich seines Auftrages entledigt hat, berichtet eingehend ein Augenzeuge, Valerius Anshelm, der damals in Bern die Stelle eines Stadtarztes versah und elf Jahre später vom Magistrat den Auftrag erhielt, eine Chronik der Stadt Bern zu schreiben. In dieser Chronik erzählt nun Anshelm, der gleich am Anfange mit großem Eifer der neuen Lehre sich angeschlossen hatte, Folgendes über Sanson:

„Er hatte aller unpäpstlichen Sachen Gewalt, auch weiter als seine Bulle inhielt, aus mündlichem, wie er sagte, Befehl seines allmächtigen Vaters, des Papstes. Er gab jedem, und wie der Mann war oder begehrte, auch wie gerühmt, ziemlich wohlfeil, Absolutionen, Dispensationen, Commutationen, Restitutionen, Stationen, Meß-, Beicht- und Speisfreiheiten, Fegfeuerseelen, Confessionalia (Beichtbriefe), kurze und lange. Verbannte tief und streng alle Widersprecher[1]), also daß der ehrsame Bartholomäus Mey, des Raths, um geringer Worte willen knieend Gnade kaum (mit Mühe) erbat. Er schwur hoch bei Gott und seiner Seele, der Luther wäre ein verdammter Erzketzer. Denn ihm war vorgebracht worden des Luther's Meinung und Buch vom Ablaß gedruckt; er hatte aber bei sich einen gelehrten Bruder, der erstaunte darob und kaufte es heimlich.

„Nun schlug er seinen Kram mit des Papstes und aller Orte der Eidgenossen Wappen in St. Vincensen Münster herrlich auf

1) Wie Sanson, auf Grund der päpstlichen Bulle, verschiedene Dispense ertheilen konnte, so war er auch ermächtigt, die Gegner des Ablasses (contradictores quoslibet et rebelles) in den Bann zu thun.

Digitized by Google

an Allerheiligen Abend (31. October), hielt St. Peters Bau emsige Messe (Markt), in Stadt und Land hoch verkündet, bis nach St. Martins Jahrmarkt, mit solchem Geding, daß eine Person um vergangener Sachen willen müßte beichten und darnach Gnade und Buße mit aufgelegtem Geld abtragen [1]), aber um künftiger Sachen willen auch ohne Beichte einen Ablaßbrief kaufen, zum geringsten um zwei Batzen bis auf und über Kronen [2]). Etliche Briefe waren pergamenten, etliche papieren, mit aufgedrückten oder angehängten, auch vergoldeten Siegeln. Der kleine Jacob von Stein kaufte um einen apfelgrauen Hengst, vom Commissär begehrt, einen vollen Ablaßbrief für sich und 500 Knechte, unter seiner Hauptmannschaft Fähnlein reisend, item eine Absolution aller Seelen seiner Vorfahren und seiner Herrschaft zu Belp" [3]).

Es liegt kein Grund vor, die Glaubwürdigkeit der vorstehenden Angaben anzuzweifeln. Einige könnten allerdings geneigt sein, die Erzählung vom Ablaßbriefe, den der Hauptmann Jacob von Stein für sich und seine Compagnie erworben hat, als eine Fabel zu betrachten. Indessen steht urkundlich fest, daß Sanson verschiedenen Städten und Pfarreien gegen eine gewisse Geldsumme gemeinsame Ablaßbriefe (confessionalia) ausgestellt hat. Warum hätte er also nicht auch der Compagnie des Hauptmanns J. von Stein einen

---

1) D. h. zur Gewinnung des Ablasses (Gnade), durch welchen man von der Buße oder den Sündenstrafen frei wurde, mußte man eine Geldspende entrichten.

2) Anshelm unterscheidet hier treffend zwischen dem eigentlichen Jubiläumsablaß, den man nach reumüthiger Beichte durch die Geldspende gewinnen konnte, und dem sog. Ablaß- oder Beichtbriefe, der für später Geltung haben sollte und auch ohne Beichte erworben werden konnte. Auf diese Unterscheidung werden wir weiter unten bei Besprechung der Beichtbriefe zurückkommen.

3) Diesen Ablaßbrief meinte wohl Beatus Rhenanus in seinem Schreiben an Zwingli vom 6. Dezember 1518: Risimus abunde veniarum institorem, quem in litteris tuis graphice depinxisti: *Dant belli ducibus litteras pro perituris in bello.* Quam sunt haec frivola et pontificiis legatis indigna! Quod tandem excogitabitur ut nummis nostris potiatur Italia? Zwinglii Opera ed. Schuler et Schulthess. Vol. VII. Turici 1830. S. 57.

Digitized by Google

solchen Brief bewilligen können? Daß aber hiermit die Soldaten des Ablasses noch keineswegs theilhaftig wurden, braucht wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden. Wollten sie den Ablaß gewinnen, so mußten sie zuvor reumüthig beichten, wie weiter unten bei Erklärung der Ablaßbriefe gezeigt werden wird. Größere Bedenken, als die bisherigen Mittheilungen, erregt Anshelm's weiterer Bericht.

„Am letzten Sonntag, zu Ende seiner gnadrömischen Messe, berief er nach dem Imbiß mit der großen Glocke in sein Kaufhaus zusammen alles Volk, stand auf den mittleren Altar vor dem Chor [1]) und ließ da durch seinen Dolmetscher, mit Namen Meister Heinrich Wölflin, Chorherr, so neben ihm stand [2]), ausrufen drei ungehörte Gnaden.

„Die erste, daß aus dem Schatze der Verdienste Christi und aller Heiligen, durch päpstlicher Heiligkeit Macht und Gnade, alle hier gegenwärtig, so knieend ihre Schuld bekännten und 3 Pater und Ave sprächen, von all ihrer Sünden Schuld und Pein absolvirt und wie von der Taufe rein wären.

„Die andere, daß alle die, so des Tags dreimal um die Kirche betend gingen, eine begehrte Seele aus dem Fegfeuer erlöst hätten.

„Die dritte, nachdem jedermann knieend 5 Pater und Ave zum Trost der Seelen gebetet hatte, schrie er laut: Jetztan dieses Augenblicks sind alle Berner Seelen, wo und welchermaßen abgeschieden, alle miteinander aus der hölliſchen Pein des Fegfeuers in die himmlische Freude des Himmelreichs aufgefahren [3]).

---

1) Selbstverständlich nicht auf den Altartisch, sondern auf die obere Stufe.

2) Dieser Wölflin (Lupulus), der später zum Protestantismus übertrat, war der Lehrer Zwingli's gewesen. Bullinger (Reformationsgeschichte I, 6) nennt ihn einen „berühmten, gelehrten Mann, dergleichen damals (d. h. in der Jugendzeit Zwingli's) in der Eidgenossenschaft nicht war".

3) Hier muß auf einen wichtigen, von Schmidlin nicht behandelten Punkt aufmerksam gemacht werden. Wenn von einer „hölliſchen Pein des Fegfeuers" die Rede ist, so soll hiermit selbstverständlich nur gesagt werden, daß die Pein des Fegfeuers überaus groß, der Höllenpein ähnlich ist. Vgl. Freiburger Kirchenlexikon IV², 1296. Nun sehe man, wie spätere Autoren diese unverfängliche Stelle wiedergegeben haben. Der erste, welcher Anshelm's Chronik benutzt hat, ist Michael Stettler (Annales Oder gründliche Beschreibung der fürnembsten Geschichten und

Digitized by Google

„Nun zum Abschiede sagte er, diese überschwänglichen, ja himmlischen Gnaden und Gaben gebe er aus päpstlicher Heiligkeit vollmächtiger Gewalt einer löblichen und dem heiligen römischen Stuhl besonders andächtigen Stadt Bern zu Letze (zur Ergötzung, Belohnung); darum sie ewig solle Gott loben, dem allerheiligsten Vater dem römischen Papst und der heiligen Mutter der römischen Kirche, wie gutem Kind gebührt, gehorsam und dankbar sein. Er schenkte auch den Räthen und Bürgern ein gemeinsames, wohl aufgeputztes Confessionale; dagegen ward er kostfrei vom Wirth zum Löwen gelöst... Am Ende der Seelenauffahrt schwur der Venner (Fähnrich) Wyler laut und ging damit zum Chor hinaus: Haben die Päpste solche Gewalt, so sind sie große, unbarmherzige Böse-wichte, daß sie die armen Seelen lassen also leiden" [1]).

Thaten, welche sich in gantzer Helvetia verlauffen. Bern 1627. I, 575). Derselbe läßt Sanson verkündigen: „Es wären alle Berner Seelen aus der höllischen und des Fegfeuers Pein errettet." Auf Grund dieser Entstellung von Anshelm's Bericht ist schon oft behauptet worden, Sanson habe sich angemaßt, durch den Ablaß sogar die Verdammten aus der Hölle zu befreien. Vgl. J. H. Hottinger, Christenlicher, unpartheyischer Wägweyser. Bd. III. Zürich 1649: „Es wären alle Berner Seelen aus der höllischen und des Fegfeuers Pein errettet." I. H. Hottinger, Historiae Ecclesiasticae Novi Testamenti Tom. VII. Tiguri 1665: Omnes Bernensium defunctos simul *liberatos tam ab inferorum quam purgatorii cruciatibus*. J. J. Hottinger, Helvetische Kirchengeschichte. Zürich 1708. III, 30: „Nun wären alle Seelen deren von Bern aus der Pein nicht nur des Fegfeuers, sondern selbst der Hölle errettet." P. Ch. Hilner, de Samsone indulgentiarum in Helvetia praecone. Lipsiae 1756. S. 14, hat die betreffende Stelle, wie alles Uebrige, aus Hottinger's Historia ecclesiastica abgeschrieben. Auch noch in unserm Jahrhundert hat G. J. Kuhn (Die Reformatoren Berns im 16. Jahrhundert. Bern 1828. S. 26) die alte Fabel wiederholt.

1) Anshelm IV. 259 ff. Vgl. auch die Schilderung des Berner Nicolaus Manuel in dessen Schmähgedicht: Ein Faßnacht Spyl, so zu Bern uff der Herren Faßnacht jn dem M.D.XII. jar von Burgers sünen offentlich gemacht ist, darin die warheit in schimpffs wyß vom Bapst und siner priesterschafft gemeldt wirt. Ohne Ort und Jahr. Bl. C6—C7:

Da sah ich ein alten münch sitzen
Und an der syten neben jm stan
Gar ein synen wolgelerten man
Meister Heini Wölfli ist er genant.

Digitized by Google

So der Stadtarzt Anshelm, der offenbar der Schlußfeier persönlich beigewohnt hat. Was ist nun von seinem Berichte zu halten?

Vor allem muß betont werden, daß Anshelm als ein gewissenhafter, wahrheitsliebender Chronist zu betrachten ist. Andererseits darf man nicht übersehen, daß er als sarkastisch angelegter Kritiker und eifriger Anhänger der neuen Lehre nur zu leicht geneigt war, die katholische Vergangenheit in den düstersten Farben zu schildern; man sehe nur z. B., wie einseitig und parteiisch er unterm Jahre 1517 die damaligen religiösen Verhältnisse darstellt. Ein kritischer Forscher wird denn auch sich hüten, den Bericht des protestantischen Parteimannes über Sanson in allen seinen Punkten ohne weiteres als zutreffend anzunehmen.

In dem Berichte über die Schlußfeier der Berner Ablaßpredigt ist nun ein Doppeltes zu unterscheiden: der Ablaß für die Lebenden und der Ablaß für die Verstorbenen.

Was den ersteren betrifft, so behauptet Anshelm, Sanson habe allen Gläubigen, die der Schlußfeier beiwohnten, wenn sie nur das allgemeine offene Schuldbekenntniß ablegen und 3 Pater und Ave beten wollten, einen vollkommenen Ablaß ertheilt. Die von dem Chronisten erwähnte Absolution von Schuld und Strafe ist nämlich nach dem damals weitverbreiteten Sprachgebrauche von einem vollkommenen Straferlasse zu verstehen. Da es zudem von jeher allgemeine Lehre war, daß die Sündenstrafen nicht erlassen werden, wenn nicht zuvor die Sündenschuld nachgelassen sei, und daß zur Vergebung der Sündenschuld Reue und Beichte, letztere wenigstens in voto[1]), erfordert seien, so ist vorauszusetzen, daß mit dem all-

---

Der fing an dem münch sin sach erzellen.
— — — — — —
Ich hört das der münch offentlich redt,
Das er all Berner erlösen wett
Die gestorben vor vil tusend jaren waren,
Die soltend grad all von stundan zu himmel faren.

1) Gegen Ende des Mittelalters waren manche Theologen und Canonisten der Ansicht, daß zur Gewinnung des Ablasses die Reue wohl nothwendig sei, daß es aber bezüglich der Beichte genüge, wenigstens die Absicht zu haben, in der von der Kirche vorgeschriebenen Zeit zu beichten.

Digitized by Google

gemeinen Schuldbekenntniſſe auch ein innerlicher Act der Reue verbunden ſein mußte. Iſt es nun aber glaublich, daß Sanſon unter ſo leichten Bedingungen einen vollkommenen Ablaß ertheilt habe? Auf Grund der Ablaßbulle konnte er es nicht thun. Wohl ſagt Anshelm, Sanſon habe behauptet, er beſitze, nebſt den in der Bulle verzeichneten Vollmachten, noch andere, die ihm der Papſt mündlich zugeſtanden habe. Allein in dem unten anzuführenden Breve iſt nur von ſchriftlich ertheilten Vollmachten, nicht von anderen die Rede. Entweder hat alſo Sanſon ſeine Vollmachten überſchritten oder Anshelm hat in dieſem Punkte nicht genau berichtet.

Aehnlich verhält es ſich bezüglich des Ablaſſes für die Verſtorbenen. Zur Gewinnung dieſes Ablaſſes war nach dem Wortlaute der Bulle eine Geldſpende erfordert [1]; die Armen konnten indeſſen die Geldſpende durch Gebet erſetzen. Hat nun vielleicht Sanſon ſich für berechtigt gehalten, alle Berner, auch die Bemittelten, von denen ja viele bereits einen Geldbeitrag entrichtet hatten, am Schluſſe des Jubiläums, in Anbetracht ihrer Anhänglichkeit an den römiſchen Stuhl, von der vorgeſchriebenen Geldſpende zu dispenſiren? Die Frage kann von vornherein nicht verneint werden. Ebenſo wenig kann von vornherein beſtritten werden, daß er gelehrt

1) Hier der Wortlaut der betreffenden Stelle: Et ut animarum salus eo potius procuretur, quo magis aliorum egent suffragiis et quo minus sibi ipsis proficere valent, authoritate praefata de thesauro sanctae matris Ecclesiae animabus in purgatorio existentibus, quae per charitatem Christo unitae ab hac luce decesserunt et quae, dum viverent, sibi ut huiusmodi indulgentia suffragaretur, meruerunt, paterno compatientes affectu, quantum cum Deo possumus, succurrere cupientes, de divina misericordia ac apostolicae potestatis plenitudine, volumus et concedimus ut si qui parentes, amici aut caeteri Christi fideles pietate commoti pro ipsis animabus in purgatorio pro expiatione poenarum eisdem secundum divinam iustitiam debitarum detentis, durante commissione nuntii et commissarii ad opus fabricae huiusmodi aliquam eleemosynam iuxta nuntii et commissarii ac deputandi et subdelegandi ab eo, quibus vices suas commiserit, ordinationem erogaverint, ipsa plenissima indulgentia per modum suffragii ipsis in purgatorio existentibus, pro quibus dictam eleemosynam pie erogaverint, pro plenaria poenarum relaxatione suffragetur.

Digitized by Google

habe, durch den Ablaß könne man eine bestimmte Seele sicher aus dem Fegfeuer befreien.

Es meint zwar Schmidlin, die Erlösung der Seelen aus dem Fegfeuer lasse sich im Stande der Gnade erbitten, aber nicht befehlen. Man darf jedoch nicht übersehen, daß gegen Ende des Mittelalters die allgemeinere Ansicht zur Gewinnung des Ablasses für die Verstorbenen den Stand der Gnade, Reue und Beichte nicht als nothwendig erachtete; man hielt dafür, daß es genüge, das vorgeschriebene äußere Werk zu vollbringen, einen Geldbeitrag zu spenden oder ein Gebet zu verrichten[1]). Zudem waren viele der Ansicht, daß der vollkommene Ablaß dieser oder jener Seele unfehlbar und seinem ganzen Umfange nach zu gute komme, und daß man daher bestimmte Seelen ganz sicher erlösen könne. Angesichts solcher weitverbreiteten Anschauungen begreift man besser, wie das berüchtigte Sprüchlein: Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt, das bereits im Jahre 1482 von der Pariser Sorbonne verurtheilt worden war, von einigen Ablaßpredigern, insbesondere auch von Tetzel, wenigstens dem Inhalte nach auf der Kanzel vorgetragen werden konnte. Auch erscheint es unter solchen Umständen gar nicht unglaublich, daß Sanson den Bernern die Befreiung ihrer Verstorbenen aus dem Fegfeuer vermittelst des Ablasses zugesichert habe.

Aehnliche Uebertreibungen soll er übrigens auch in Baden sich zu Schulden haben kommen lassen; wenigstens berichtet hierüber Heinrich Bullinger folgende Anekdote: „Nach vollendetem Amt der Messe ging er (Sanson in Baden) alle Tage hinaus auf den Kirchhof mit der Prozession und Todtengesang, und schrie dann laut: Ecce volant, ecce volant! Sieh, sie fliegen, sieh, sie fliegen! gleich als ob er sehe die Seelen der Abgestorbenen, die aber nie auf den Kirchhof kamen, vom Kirchhof durch ihn erlöst hinauf in den Himmel fliegen. Da war aber ein Mensch zu Baden, den man nicht recht bei den Sinnen sein achtete, der nahm ein Kissen, ging hinauf auf den Kirchthurm und schüttete die Federn aus dem Kissen hinab auf den Kirchhof, und schrie: Sieh, sieh,

1) Vgl. meine Schrift über Tetzel 149 ff.

Digitized by Google

das fliegt, das fliegt! Dessen viele Leute genug lachten, die anderen Apostützler aber übel zufrieden waren“ [1]). Mag auch diese Anekdote vielleicht bloß eine spätere Ausschmückung sein, so wird man doch annehmen dürfen, daß Sanson bei Anpreisung des Ablasses für die Verstorbenen die Farben etwas dick aufgetragen habe.

Da soeben von Bullinger die Rede gewesen, so mögen aus seiner Chronik noch einige andere Angaben über Sanson mitgetheilt werden. Sein Bericht hat allerdings geringeren Werth, als derjenige des Berner Chronisten. Zur Zeit, wo der italienische Mönch in die Schweiz kam, weilte Bullinger als fünfzehnjähriger Student in Emmerich am Niederrhein; er hat also den Ablaßprediger nicht persönlich gekannt. Da er zudem seine „Reformationsgeschichte“ als Pfarrer von Zürich erst in den sechziger Jahren verfaßt hat, so begreift sich leicht, daß verschiedene seiner Mittheilungen einen kritischen Werth nicht beanspruchen können. Dies gilt besonders von folgender Aeußerung, die Sanson gethan haben soll: „Wenn der Pfennig in den Kasten geworfen oder in dem Becken klingelte, so wäre schon alle Gnade mitgetheilt dem Gebenden“ [2]). Während bezüglich Tetzel's dies Sprüchlein bloß auf den Ablaß für die Verstorbenen bezogen wurde, so hätte, nach Bullinger, Sanson das Sprüchlein auch von dem Ablaß für die Lebenden verstanden. Davon weiß aber der Ohrenzeuge Aushelm nicht das Geringste; vielmehr berichtet derselbe, daß Sanson von denjenigen, die den Jubelablaß gewinnen wollten, Beichte gefordert habe [3]). Bullinger hat wohl das Sprüchlein, das bezüglich der Seelen im Fegfeuer Tetzel

1) Bullinger, Reformationsgeschichte I, 16. Vgl. auch: Ad Ioannis Cochlei de canonicae scripturae et Catholicae ecclesiae authoritate libellum . . . H. Bullingeri orthodoxa Responsio. Tiguri 1544. S. 64: Ille nebulo (Sanson) et Antichristi organum praedicabat animas . . . indulgentiarum beneficio e coemeterio evolare ad coelos additis etiam his vocibus: Ecce volant, volant.

2) Bullinger I, 14.

3) Auch N. Manuel kennt die von Bullinger angeführte Aeußerung nicht, vielmehr läßt er in seinem 1525 verfaßten „Ablaßkrämer“, in welchem allerdings Sanson nicht namentlich erwähnt wird, den Ablaßprediger Reue und Beichte fordern. Vgl. R. Froning, Das Drama der Reformationszeit. Stuttgart 1895. S. 14.

Digitized by Google

in den Mund gelegt wurde, eigenmächtig erweitert und daſſelbe in dieſer erweiterten Form Sanſon zugeſchrieben.

Ebenſo muß noch eine andere Angabe Bullinger's als eine Erdichtung zurückgewieſen werden. Der Züricher Prediger berichtet nämlich, Sanſon habe vorgegeben, er könne alle Sünden nachlaſſen, auch jene, „die noch nicht geſchehen wären und noch künftig geſchehen ſollten", „die einer im Sinn hat, zu thun und noch nicht gethan hat" [1]). Da weder Anshelm noch Manuel einen ſolchen Vorwurf gegen Sanſon erheben, ſo darf man mit Sicherheit annehmen, Bullinger habe gegen den ſchweizeriſchen Ablaßprediger bloß eine Beſchuldigung wiederholt, die bereits von Luther und anderen gegen Tetzel erhoben worden war [2]).

Von Bern begab ſich Sanſon anfangs Dezember nach Solothurn, wo er ſich vier Wochen aufhielt. Im Januar 1519 treffen wir ihn in Freiburg. Aus den Rechnungsbüchern der Stadt, die für den Ablaßprediger und deſſen Begleiter die Koſten der Herberge bezahlte, ergibt ſich, daß er hier zwanzig Tage zubrachte. Da in dem Rathsprotocoll von einer Geldſumme die Rede iſt, die man dem Ablaßcommiſſär geben wollte, ſo haben einige behauptet, die Regierung hätte, „um Scandal zu vermeiden", Sanſon mit

1) Bullinger I, 14. Dieſe Anſchuldigung haben ſpätere Autoren oft wiederholt, z. B. Stettler, die beiden Hottinger, Hilner, Wirz, Kuhn u. ſ. w. In ſeiner Schrift gegen Cochläus vom Jahre 1544 (Responsio 64) hatte ſich Bullinger etwas behutſamer ausgedrückt: Haud difficilem se praebebat iis quoque qui committendorum in posterum scelerum postularent veniam.

2) Weder in ſeinen Ablaßtheſen, noch in ſeinen erſten Streitſchriften hat Luther jemals auch nur mit einer Silbe angedeutet, daß Tetzel gelehrt habe, er könne durch den Ablaß zukünftige Sünden vergeben. Erſt im Jahre 1541 (Wider Hans Worſt. Bl. 42b) ſtellte er die Behauptung auf, daß der Ablaßprediger „auch künftige Sünden verkaufte". Dieſe Stelle hat Bullinger (Reformationsgeſchichte I, 19), der vorgibt, Luther's „Worte" aus der Schrift „Wider Hans Worſt" anzuführen, folgender Weiſe umgeändert: „Dieſer Tetzel vergab auch die Sünden, die noch nicht geſchehen waren, und einer im Sinn hat, ſie noch zu thun." Man ſieht, Bullinger nahm es mit ſeinen Citaten nicht ſehr genau. Man beachte auch, daß das angebliche Citat aus Luther's Schrift wörtlich übereinſtimmt mit dem, was Bullinger Sanſon in den Mund legt.

Digitized by Google

einer Pauschalsumme abgefertigt. Schmidlin meint, dies lasse sich wohl vermuthen, aber urkundlich nicht nachweisen. Es liegt aber nicht einmal ein Grund zur Vermuthung vor. In dem betreffenden Protocoll ist bloß die Rede von der Lösung durch den Magistrat zweier gemeinsamen Beichtbriefe, des einen für die Stadt, des andern für die Landschaft. Einen solchen gemeinsamen Beichtbrief hatte auch die Solothurner Regierung gelöst. Von diesem Confessionale, das für die Zukunft Geltung haben sollte, muß man wohl unterscheiden den eigentlichen Jubiläumsablaß, zu dessen Gewinnung die einzelnen Gläubigen eine ihrem Vermögen entsprechende Geldspende zu entrichten hatten. Daß aber Sanson den Jubelablaß in Freiburg verkündigt habe, beweist zur Genüge sein zwanzigtägiger Aufenthalt in letzterer Stadt.

Von Freiburg wandte Sanson seine Schritte dem Aargau zu und betrat nun die Diöcese Constanz. Bereits im Sommer 1518 hatte er in einigen Orten, die zum Constanzer Bisthum gehörten, den Ablaß verkündigt. Inzwischen hatte aber der Bischof von Constanz, Hugo von Hohen-Landenberg, den Pfarrern Befehl gegeben, dem Ablaßprediger den Eintritt in ihre Kirchen zu verweigern, da derselbe unterlassen hätte, seine Vollmachten von dem bischöflichen Ordinariat vidimiren zu lassen. Hierin hatte Sanson in der That gefehlt. Wie er seine Vollmachten der Berner Regierung zur Einsicht vorlegte, so hätte er sie wohl auch der zuständigen kirchlichen Behörde unterbreiten können, um so mehr, als das mittelalterliche Kirchenrecht den Ablaßpredigern vorschrieb, ihre Vollmachten den Bischöfen zur Beglaubigung vorzulegen[1]). Tetzel war in dieser

1) Das Vienner Concil (1311—1312) hatte bezüglich der Ablaßprediger unter anderm verordnet: Duximus prohibendum districte, ne quaestores aliqui, nisi apostolicas vel dioecesani episcopi literas exhibuerint, quomodolibet admittantur . . . Literas quoque apostolicas dioecesani episcopi, ne quid fraudis committi valeat per easdem, antequam admittant quaestores ipsos, examinent diligenter. Corpus iuris canonici, ed. Friedberg. Lipsiae 1881. II, 1190. Hierzu bemerkt der Franziskaner Trovamala in seiner Rosella casuum (Papiae 1489. S. 308): Ideo solent episcopi facere statuta, ut nulla litera apostolica admittatur sine ipsorum conscientia et examinatione. Eine solche Bestimmung be-

Digitized by Google

Hinsicht weniger rücksichtslos als der italienische Franziskaner. Als er 1509 den Ablaß für Livland in Straßburg verkündigen wollte, ließ er es sich vor allem angelegen sein, die päpstliche Bulle und seine Vollmachten dem Bischofe zu unterbreiten. Es konnte daher auch Geiler von Kaisersberg bezüglich des von Tetzel verkündigten Ablasses auf der Kanzel erklären: „Die Bullen des Ablasses sind gerecht; unser gnädiger Herr der Bischof hat sie examinirt“ [1]). Hätte Sanson seine Bullen ebenfalls der kirchlichen Behörde vorgelegt, er würde wohl in der Ausübung seines Amtes auf weniger Schwierigkeiten gestoßen sein.

Dem Constanzer Bischof mußte die Ankunft des italienischen Mönchs um so unwillkommener sein, als derselbe nebst dem Ablasse, den er zu verkündigen hatte, als päpstlicher Commissär auch allerlei Dispense und Absolutionen ertheilen konnte, die sonst zur Competenz des bischöflichen Ordinariats gehörten. Letztere Thätigkeit der päpstlichen Ablaßcommissäre hatte auch in Deutschland große Unzufriedenheit erregt. Es war dies einer der Hauptgründe, warum am Anfange verschiedene Bischöfe Luther's Auftreten gegen Tetzel und die römische Curie gar nicht ungern sahen [2]). Es darf uns denn auch nicht Wunder nehmen, daß der Constanzer Generalvikar Johann Faber, der bald nachher die Neuerung so entschieden bekämpfen sollte, gegen Sanson nichts weniger als freundlich gesinnt war. „Er schreibt dir mein Herr Johann Faber,“ so meldete am 2. März 1519 Urban Rhegius dem Zwingli. „Ihn ärgern gewisse Gnaden oder Ablässe, die ich weiß nicht was für ein Minorit in der Schweiz herumbietet, in der Jagd nach Geld nicht

---

züglich der Ablaßprediger wurde noch 1522 auf der in Mühldorf abgehaltenen Salzburger Provinzialsynode getroffen. S. Riezler (Geschichte Baierns. Bd. IV. Gotha 1899. S. 81) sieht mit Unrecht in dem betreffenden Beschlusse „ein gewisses Zugeständniß an die reformatorische Bewegung“.

1) Geiler, Die Brosämlin. Straßburg 1517. II, 44a.

2) Vgl. das Schreiben eines ungenannten Italieners an einen römischen Prälaten, dd. Worms, 7. Februar 1521, bei Balan, Monumenta Reformationis Lutheranae ex tabulariis S. Sedis secretis. Ratisbonae 1884. S. 53: Quale erano causa de fare tolerare tutte quelle cose de Martino, anchora che li cognoscessero chel dicesse gran pacie.

Digitized by Google

läſſig. Es erzürnt den redlichen Mann, daß in einer einzigen Dispens beinahe zehn Irrthümer ſich vorfinden“ [1]). „Was den himmelverheißenden Ablaßbruder betrifft,“ ſchrieb Faber ſelber am 9. Juni 1519 an Zwingli, nachdem Sanſon bereits zurückberufen worden war, „ſo hat mir mein Genius dieſen Ausgang richtig vorausgeſagt. Ich bin nicht ſo einfältig, daß ich je geglaubt hätte, dieſe ſo außerordentlichen Abläſſe (tam portentosas venias) ſeien vom apoſtoliſchen Stuhle ausgegangen. Was thun ſolche freche Ablaßausſchreier anders, als daß die Kirche hie und da ſelbſt von den Chriſten verlacht wird [2]). Die Antwort des heiligen Vaters hat meine höchſte Bewunderung. Oft hat ein Wort eines Fürſten viele niedergeſchlagen. Ich möchte gern wiſſen, welchen Eindruck jene vier Worte unſeres Papſtes gemacht haben. Die Wahrheit kann wohl bedrängt und beläſtigt werden; aber ſie wird niemals unterliegen, da ſie ſtärker als alles iſt“ [3]).

Die Folgen des Verbotes des Biſchofs von Conſtanz ſollten ſich für Sanſon bald fühlbar machen. Schon in Lenzburg, wo er anfangs Februar eintraf, verweigerte ihm der Pfarrer Johann Frey den Eintritt in die Kirche. Hierüber aufgebracht, ſoll der Ablaßprediger dem Pfarrer gedroht haben, „er wolle ihm und dem Biſchof das Rößlein wohl laufen machen“ [4]). Glücklicher war er in Baden, wo ihm der Pfarrer, ungeachtet des biſchöflichen Verbotes, erlaubte, den Ablaß zu verkündigen. Von Baden begab er ſich Ende Februar nach Bremgarten, einer Einladung des Bürgermeiſters und des Predigers folgend. Der Pfarrer Heinrich Bullinger der ältere, der Vater des bekannten Züricher Predigers, wollte ihm jedoch auf Grund des biſchöflichen Verbotes die Kirche nicht öffnen. Da alles Zureden und Drohen nichts fruchtete, ſo belegte Sanſon den unnachgiebigen Pfarrer mit dem Banne und zog dann nach Zürich [5]).

1) Zwinglii Opera VII, 69.

2) Quid aliud eiusmodi veniarum licitatores effrontes agunt, quam ut ecclesia passim vel a Christianis irrideatur?

3) Zwinglii Opera VII, 79.

4) Bullinger I, 16.

5) Bullinger I, 16 f.

Digitized by Google

Hier hatte aber Zwingli, der vor kurzem als Pfarrer angestellt worden war, bereits heftig gegen die neue Ablaßverkündigung gepredigt. Zudem hatte auch der Bischof von Constanz einen eigenen Boten nach Zürich gesandt, um bei der eidgenössischen Tagsatzung, die gerade damals in dieser Stadt versammelt war, gegen Sanson Beschwerde zu führen. Als daher der Ablaßprediger vor Zürich erschien, ließ ihm zwar der Rath, als dem Abgesandten des Papstes, nach herkömmlicher Sitte den Ehrenwein reichen; zugleich aber deutete er ihm an, daß er Zürich mit seinem Besuche verschonen solle. Auch bei den Abgeordneten der Eidgenossenschaft fand Sanson nur geringes Entgegenkommen. Man machte besonders gegen ihn geltend, daß der Papst selber gegen seine Ablaßverkündigung sei[1]). Sanson wußte sich indessen den Eintritt in die Stadt Zürich dadurch zu ermöglichen, daß er Aufträge des Papstes an die eidgenössische Tagsatzung vorschützte[2]). Er wandte sich nun an dieselbe mit dem Anerbieten, man möge auf seine Kosten einen Boten nach Rom schicken und sich erkundigen, ob er aus Befehl und Vollmacht des Papstes handle oder nicht; inzwischen wolle er die Entscheidung ruhig abwarten. Durch dies unterwürfige Anerbieten wurde die Tagsatzung wieder günstiger gegen den Ablaßprediger gestimmt. Sie erlaubte ihm daher am 14. März, seine Thätigkeit vorläufig fortzusetzen, „und ob ihn jemand annehmen wolle oder nicht, lasse man beschehen". Ueberdies wurde Felix Grebel, der ohnehin nach Rom reisen wollte, beauftragt, an der Curie die nöthigen Erkundigungen einzuziehen[3]).

---

1) Vgl. den Abschied vom 3. März 1519 bei Schmidlin 26.

2) So behauptet wenigstens Bullinger (I, 18), der aber gerade in diesem Punkte nicht zuverlässig genug ist, wie weiter unten gezeigt werden wird.

3) Abschied vom 14. März bei Schmidlin 27. Hiermit ist die Unrichtigkeit der folgenden Angabe Bullinger's (I, 18) urkundlich dargethan; der Züricher Prediger erzählt nämlich, Sanson sei in die Stadt eingelassen worden, da er vorgab, er habe etwas vom Papste auszurichten. „Da er aber keine besondere Werbung vom Papste hatte, sagte man ihm mit Ernst, er solle sich aufmachen, nicht lange säumen und sich aus der Eidgenossenschaft machen, und im Hinwegziehen nirgends auslegen." Dagegen kann man Bullinger Glauben schenken, wenn er weiter berichtet, die Tagsatzung habe Sanson auf-

Digitized by Google

Noch bevor der Bevollmächtigte der Eidgenossenschaft in Rom eintraf, war von Leo X. dem Ablaßcommissär, wohl auf dessen eigene Anregung hin, ein sehr lobendes Zeugniß ausgestellt worden. In einem Breve vom 21. März hatte der Papst dem Eifer Sanson's volle Anerkennung gezollt; er hatte zudem alles, was derselbe auf Grund der Ablaßbulle gethan, approbirt und ihn als Ablaßcommissär bis Ende October auf's neue bestätigt [1]).

Mit Grebel's Ankunft in Rom änderte sich jedoch die Lage. Der schweizerische Abgeordnete überbrachte dem Papste ein Schreiben, worin die Eidgenossen über Sanson Klage führten. Dies erfahren wir aus der Antwort Leo's X. vom 30. April 1519. Er sehe mit Befriedigung, schrieb der Papst den Eidgenossen, daß sie, weil über den Ablaß für die Peterskirche einige Zweifel entstanden seien, die für das Heil der Seelen gefährlich werden könnten, den apostolischen Stuhl um Rath fragen und dessen Entscheidung bereitwilligst annehmen wollten. Bezüglich des Ablasses im Allgemeinen verweise er sie auf den Erlaß, den er vor kurzem über diesen Gegenstand an den Legaten Cajetan gerichtet [2]). Was aber den Ablaßprediger Sanson betreffe, so habe er Befehl gegeben, denselben auf der Eidgenossen Wunsch zurückzurufen; auch werde er ihn bestrafen, wenn er in dem, was sie schreiben, sich Uebergriffe habe zu Schulden kommen lassen [3]).

---

gefordert, den Pfarrer von Bremgarten vom Banne loszusprechen; was er auch gethan habe, „wiewohl der Mönch nicht gar willig und noch gar übel erzürnt war".

1) Intelleximus te plurimum apud eosdem (Helvetios) domino cooperante cum animarum Christi fidelium salute profecisse, et ut quod feliciter per te ceptum fuit, de bono in melius opere compleatur, omnia et singula per te hactenus apud eosdem facta, composita, conventa, dispensata et absoluta *iuxta literarum dictarum indulgentiarum et facultatum tenorem* confirmamus et approbamus, eisdemque apostolice firmitatis robur adiicimus per presentes, teque in commissione huiusmodi de consensu tui superioris usque et per totum mensem octobris futuri cum eisdem facultatibus confirmamus, et quatenus opus sit, de novo deputamus. Bei Schmidlin 28.

2) Es ist das bekannte Schreiben vom 9. November 1518, nicht vom 1. Januar 1518, wie Schmidlin 29 nach Anshelm und Hottinger behauptet.

3) Predicatorem ad omnem requisitionem vestram revocari man-

Digitized by Google

Im Auftrage des Papstes richtete dann auch am 1. Mai der Franziskaner Johann Baptist de Puppio, einer der Commissäre des Ablasses für die Peterskirche [1]), ein sehr verbindliches Schreiben an die Eidgenossen. Der heilige Vater, heißt es darin, hätte Sanson nicht in die Schweiz gesandt, wenn er nicht von dessen Gelehrsamkeit und ehrbarem Lebenswandel überzeugt gewesen wäre. Nun aber sei S. Heiligkeit von den Eidgenossen brieflich benachrichtigt worden, Bruder Bernhardin sei in der Verkündigung des Ablasses, wie man sage, in einige Irrthümer gefallen [2]). Hierüber sei der Papst sehr erstaunt gewesen und habe ihn, Joh. de Puppio, mündlich beauftragt, den Eidgenossen zu erklären, daß sie Sanson, wenn er in seiner Predigt ihnen lästig sei, in Frieden nach Italien zurücksenden mögen; sollten sie ihn jedoch weiter dulden wollen, so gestatte S. Heiligkeit, daß er bis zum Ablauf seiner Commission in der Schweiz verweile. „Hat aber Bruder Bernhardin geirrt, so wird er bereit sein, auch vor Sr. Heiligkeit Rechenschaft abzulegen und die Strafe für seine Fehler zu tragen" [3]).

An Sanson selbst schrieb J. de Puppio ebenfalls am 1. Mai: Die Eidgenossen hätten sich über ihn beklagt, da er sich verschiedene Irrthümer hätte zu Schulden kommen lassen. S. Heiligkeit sei darüber nicht wenig erstaunt gewesen und befehle ihm, sich dem Willen der Eidgenossen zu fügen [4]).

---

davimus et si eum in his, que scribitis, excessisse invenerimus, puniri faciemus. Bei Schmidlin 31.

1) Schmidlin und andere machen ihn irrig zum Ordensgeneral.

2) S. D. N. per literas vestras certior factus est, eundem F. Bernhardinum in praedicatione praefatarum indulgentiarum in quosdam errores, ut fertur, incidisse.

3) Bei Schmidlin 33.

4) Abgedruckt in Zwinglii Opera VII, 79: Conquesti sunt Magnifici Domini XIII Cantonum Elvetiorum apud S. Pontificem de tua Paternitate (nicht pravitate, Verkehrtheit, wie Schmidlin 33 nach dem „Volksblatt für die reformirte Kirche der Schweiz" 1880. Nr. 40 berichtet), te in promulgatione indulgentiarum in quosdam errores, quos longum esset istis inserere, incidisse. Ob quam causam Sua Sanctitas quam plurimum admirata mihi vivae vocis oraculo iniunxit, ut tibi suo nomine praeciperem, ut voluntatis praefatorum Dominorum Elvetio-

Digitized by Google

Hiermit war der Thätigkeit Sanson's in der Schweiz ein Ende gemacht. Auf Wunsch der Eidgenossen kehrte er unverzüglich nach Italien zurück und verschwindet von da an gänzlich aus der Geschichte [1]).

Aus den oben angeführten Schreiben ergibt sich, daß die Eidgenossen verschiedene Klagen gegen Sanson vorgebracht haben. Worin diese Klagen bestanden und inwiefern sie begründet waren, ist nicht bekannt. Ebenso wenig steht fest, ob der Ablaßprediger in Rom schuldig befunden und bestraft worden sei [2]). Doch werden wir kaum irre gehen, wenn wir annehmen, daß Sanson, namentlich in Bezug auf den Ablaß für die Verstorbenen, sich in der That Uebertreibungen habe zu Schulden kommen lassen. Auch scheint aus der allerdings nicht unparteiischen Klage des Constanzer Generalvikars Johann Faber hervorzugehen, daß der Ablaßprediger in der Ertheilung von Dispensen die nöthige Vorsicht nicht beobachtet habe.

Wie dem auch sei, der schweizerische Ablaßhandel hatte keine weiteren Folgen. Es war ein ganz untergeordneter Zwischenfall, der keineswegs als der Ausgangspunkt der neugläubigen Bewegung in der Schweiz bezeichnet werden darf.

---

rum per omnia te coaptes, atque si te cum eis usque ad consummationem tuae commissionis manere decreverint, moram trahas; si autem in Italiam reverti, nullo pacto eisdem obsistas. Quum voluntas S. D. N. haec est, ut illis Dominis, S. Sanctitatis dilectissimis filiis, in his quae ad spiritualem consolationem conducunt, penitus morem geras. Praesentes literas ostendet vestra Paternitas Magnificis Dominis Elvetiorum.

1) Sarpi (Historia del Concilio Tridentino. S. l. 1629. S. 10) berichtet, Sanson habe in der Schweiz 120 000 Scudi gesammelt. Diese Nachricht ist jedoch nicht verbürgt genug.

2) R. Staehelin (H. Zwingli. Bd. I. Basel 1895. S. 145) behauptet mit Unrecht: „Die Tagsatzung erwirkte von Seiten des römischen Stuhles ein tadelndes Schreiben gegen Sanson, in welchem er der irrthümlichen Auslegung des päpstlichen Ablasses beschuldigt wurde." Von einem Tadel ist im päpstlichen Schreiben keine Rede; es wird darin bloß die Thatsache berichtet, daß die Eidgenossen sich über Sanson beim römischen Stuhl beschwert hatten.

Digitized by Google

Zum Schlusse noch einige Worte über die von Sanson ausgestellten Ablaßbriefe, die schon oft ganz seltsame Mißverständnisse veranlaßt haben. Schmidlin hat denn auch gut gethan, zwei dieser Schriftstücke vollständig mitzutheilen, um den Leser in den Stand zu setzen, sich selber ein Urtheil zu bilden. Die Ablaßbriefe, welche Sanson ausgefertigt und von denen sich eine ganze Anzahl erhalten hat, stimmen im Wesentlichen vollständig überein mit den sog. Beicht- oder Ablaßbriefen (confessionalia), die gegen Ende des Mittelalters auch von anderen Ablaßpredigern ausgetheilt worden sind [1]).

Die vornehmsten Privilegien, die man durch einen solchen Ablaßbrief zugesichert erhielt, waren folgende: Man ward berechtigt, sich einen geeigneten Beichtvater zu wählen, von dem man einmal im Leben und in der Todesstunde von allen Sünden, auch von den päpstlichen Reservatfällen — einige wenige ausgenommen — nach reumüthiger Beichte sich absolviren lassen konnte; bezüglich der Fälle, die sich der Papst nicht vorbehalten hatte, konnte man sich an den Beichtvater wenden, so oft man wollte. Zudem erhielt der Beichtvater die Vollmacht, dem Inhaber des Schriftstückes einmal im Leben und dann wieder in der Todesstunde im Auftrage des Papstes einen vollkommenen Ablaß zu ertheilen. Durch den Beichtbrief erhielt also der Priester, der zum Beichtvater gewählt wurde, nicht bloß die nöthige Jurisdiction über den Beichtenden sammt erweiterten Absolutionsfacultäten bezüglich der Reservatfälle, er erhielt auch die Vollmacht, dem Inhaber des Briefes zweimal einen vollkommenen Ablaß zu ertheilen. Um in den Besitz eines Beichtbriefes zu gelangen, brauchte man weder zu beichten, noch Reue und Leid über die Sünden zu erwecken; man brauchte bloß den vom Ablaßcommissär bestimmten Geldbeitrag zu spenden. Man beachte aber wohl, daß die bloße Erwerbung eines solchen Briefes noch keineswegs die Nachlassung der Sünden oder die Gewinnung des Ablasses vermittelte. Das Schriftstück — ein eigentliches Jurisdictionsinstrument — konnte, sofern es sich auf die Vergebung der

1) Näheres über diese Ablaßbriefe findet man in meiner Schrift über Tetzel S. 130—137.

Digitized by Google

Sünden und auf den Ablaß bezog, nur von Nutzen ſein, wenn man ſich damit an einen Beichtvater wenden wollte, um ſich von letzterm die Generalabſolution ertheilen zu laſſen. Dann waren aber ſelbſtverſtändlich Reue und Beichte erforderlich.

Da die Ablaßbriefe für die Zukunft ausgeſtellt wurden, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß ſie auch auf zukünftige Sünden Bezug hatten. Dies darf man aber natürlich nicht in dem Sinne verſtehen, in welchem Tetzel und Sanſon vorgeworfen wurde, daß ſie durch den Ablaß Sünden, „die einer im Sinn hat zu thun", vergeben haben. Die Beichtbriefe bezogen ſich auf zukünftige Sünden, inſofern ſie für ſpäter einen Ablaß verhießen, vorausgeſetzt, daß man die begangenen Sünden reumüthig beichten wollte. In ähnlicher Weiſe beziehen ſich auch auf zukünftige Sünden jene Stellen der heiligen Schrift, in welchen dem Sünder, der ſich bekehren will, Verzeihung verheißen wird.

In den von Sanſon ausgeſtellten Beichtbriefen wird ausdrücklich bemerkt, daß ſie ſich nur auf die zukünftigen Sünden beziehen, nicht auf die früher begangenen[1]). Der Sinn dieſer Beſtimmung, die auch in anderen Ablaßbriefen jener Zeit ſich vorfindet[2]), iſt ſchon oft falſch gedeutet worden. Die wahre Bedeutung und der Grund derſelben ſind aber nicht allzu ſchwer zu erklären. Man muß nämlich, wie bereits oben bemerkt worden, unterſcheiden zwiſchen dem eigentlichen Jubelablaſſe und dem Ablaſſe, den man ſpäter auf Grund des Beichtbriefes ſich ſpenden laſſen konnte. Während zur Löſung der Beichtbriefe nur eine geringe Geldtaxe feſtgeſetzt war[3]), mußte man, um des Jubelablaſſes theilhaftig zu werden, eine größere, den Vermögensverhältniſſen entſprechende Geldſumme

1) Ista confessionalia non se extendunt ad absolutionem peccatorum commissorum ante receptionem illorum, quia tunc de commissis peccatis alias reservatis debent absolvi a deputatis, suffragabuntur autem postea pro futuris.

2) Vgl. den Ablaßbrief, den öſterreichiſche Franziskaner 1513 in Elbing ausgeſtellt haben, bei Löſcher, Reformations-Acta. Leipzig 1720. I, 370.

3) Tetzel z. B. forderte einen Viertelgulden. Wer einen reich ausgeſtatteten pergamentenen Beichtbrief haben wollte, mußte allerdings mehr bezahlen.

Digitized by Google

ſpenden. Hätten nun die Beichtbriefe während der Jubelzeit auch in Bezug auf die Vergangenheit Geltung gehabt, ſo würden wohl nur wenige die für den Jubelablaß geforderte Geldſpende entrichtet haben; man hätte ſich dann mit den viel billigeren Beichtbriefen begnügt, namentlich an den Orten, wo ein gemeinſchaftlicher Beichtbrief für alle Mitglieder der Gemeinde von der Behörde gelöſt wurde. Daher die Beſtimmung, daß der Beichtbrief nur für die Zukunft Geltung haben ſolle, und daß man in Betreff der früher begangenen Sünden ſich an den Ablaßcommiſſär und deſſen Delegirten wenden müſſe.

Indem aber Beichtbriefe für die Zukunft ausgeſtellt wurden, erhielten die Leute keineswegs, um es nochmals zu wiederholen, die Abſolution von Sünden, die ſie willens waren, zu begehen; es wurde ihnen bloß die Vollmacht ertheilt, ſich ſpäter einen Beichtvater zu wählen, der ſie von den Sünden losſprechen und ihnen einen Ablaß ertheilen konnte, unter der Bedingung jedoch, daß ſie dann die begangenen Sünden reumüthig beichten würden. Um etwaigen Mißbräuchen vorzubeugen, war es übrigens im Mittelalter kirchliche Beſtimmung, daß der Beichtbrief ſeine Giltigkeit verlieren würde, wenn der Inhaber des Briefes im Vertrauen auf denſelben Sünden begehen ſollte. Dieſe Beſtimmung, die ſeit dem 14. Jahrhundert in den mittelalterlichen Beichtbriefen gewöhnlich ſich vorfindet, wird auch in den Ablaßbriefen Sanſon's ausdrücklich hervorgehoben. Von den Sünden, von denen der zu erwählende Beichtvater losſprechen und bezüglich deren er einen Ablaß ertheilen konnte, waren jene ausgenommen, die man im Vertrauen auf den Beichtbrief begangen hätte[1]).

Durch die Beichtbriefe wurde demnach nichts weniger als eine Freiheit des Sündigens für die Zukunft bewilligt.

---

1) Qui confessione eorum diligenter audita, pro commissis peccatis quibuscunque . . . *non tamen sub spe et praetextu praesentis concessionis* . . . semel in vita necnon in mortis articulo . . . absolutionem et remissionem ac plenariam indulgentiam impendere valeat.

Digitized by Google

XXXV.

Literatur.

G. Wetzel, Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums Johannis auf's neue untersucht und vertheidigt. Erster Theil: Die Echtheit. Leipzig, Wallmann 1899. 186 S. *M.* 3.

In seinem Buche: „Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius" I. Bd., S. X der Vorrede, schreibt Adolf Harnack: „Wir (d. h. die protestantischen Forscher) sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christenthums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition" und: „Es wird eine Zeit kommen, und sie ist schon im Anzug, in der man sich um die Entzifferung literar-historischer Probleme auf dem Gebiete des Urchristenthums wenig mehr kümmern wird, weil das, was überhaupt hier auszumachen ist, zu allgemeiner Anerkennung gelangt sein wird — nämlich das wesentliche Recht der Tradition, wenige bedeutende Ausnahmen abgerechnet." Dieses Recht der Tradition hinsichtlich der Frage über die Echtheit des Johannesevangeliums weist der Verf. vorliegender Schrift mit anerkennenswerthem Geschick nach. Er bespricht zunächst die „unmittelbaren Selbstzeugnisse des vierten Evangeliums für seinen johanneischen Ursprung" (Joh. 1, 14; 19, 35; 21, 2. 15—23. 24a) und verbindet damit eine Untersuchuug über Pseudonymität im christlichen Alterthum, die in das Ergebniß ausläuft, daß pseudonyme Schriftstellerei in der altchristlichen Kirche als unstatthaft betrachtet wurde, und daß „insbesondere die Schriften der Apostel und der Männer des apostolischen Zeitalters ein alle anderen Literaturerzeugnisse überstrahlendes Ansehen genossen". Sodann stellt der Verf. die „mittelbaren Selbstzeugnisse für die Echtheit des vierten Evangeliums" zusammen; er meint damit die bestimmten sprachlichen Eigenthümlichkeiten und die concreten geschichtlichen, geographischen und chronologischen Einzelzüge, die dafür zeugen, daß als Ver-

Digitized by Google

faſſer des vierten Evangeliums ein Hebräer, ein Augen- und Ohrenzeuge, der Apoſtel Johannes, zu erkennen iſt. Dieſem mehr poſitiven Theil wird die Widerlegung der inneren Gründe, die gegen den johanneiſchen Urſprung des vierten Evangeliums geltend gemacht werden, gegenübergeſtellt. Nachdem er ſo im erſten Hauptabſchnitt die Unterſuchung nach inneren Merkmalen beendet, wendet er ſich im zweiten zur Unterſuchung der Frage nach äußeren Zeugniſſen und bemerkt mit Recht: „Die Hauptinſtanz zu Gunſten der Echtheit des vierten Evangeliums, ſoweit es ſich um äußere Gründe handelt, iſt und bleibt immer die allgemeine Anerkennung deſſelben in der alten Kirche, das ſo gut wie völlige Fehlen eines Zweifels an ſeiner johanneiſchen Abfaſſung.“ Die Schrift iſt eine in allen weſentlichen Punkten gelungene Kritik der modernen Kritik bezüglich der vorliegenden Frage. Auf einige Punkte, in denen wir entſchieden anderer Meinung ſind, gehen wir hier nicht ein.

Mainz. Jakob Schäfer.

La Vie chrétienne ou la vie divine dans l'homme par Monseigneur *Turinaz*, évêque de Nancy et de Toul. Nancy, E. Drioton. Paris, Roger et Chernoviz 1898. 8°. VIII, 368 pag.

Monſeigneur Turinaz, Biſchof von Nancy, an der Oſtmark des franzöſiſchen Reiches, einem Gebiete, welches Jahrhunderte lang ächt deutſches Land war und wenigſtens zur Zeit der biſchöflichen Verwaltung des Mſgr. Lavigerie auch noch einige Pfarreien mit rein deutſcher Bevölkerung umfaßte (Katholik 1897 I, 257), gehört zu den vornehmlichſten Orateurs sacrés im modernen Frankreich. In den Herzen der deutſchen Katholiken hat er ſich ein Denkmal geſetzt durch jene ebenſo inhaltlich tiefſinnige, wie mit vollendeter Redekunſt vorgetragene Lobrede auf den ſeligen Petrus Canisius zu Freiburg in der Schweiz bei der dritten Centenarfeier 1897. Aber auch als Schriftſteller behauptet der Oberhirte von Nancy eine ſehr bedeutende Stelle. Wir erinnern an ſeine beiden Bände: Discours et Panégyriques. Ihnen reiht ſich würdig an das oben angezogene neue Werk, welches uns in den Mittelpunkt des Chriſtenthums und der katholiſchen Kirche, das

Digitized by Google

heißt in das Leben in und aus der heiligmachenden Gnade, einführt. Die Titel der Kapitel lauten: 1. Begriff des christlichen Lebens. 2. Das christliche Leben ist übernatürlich. 3. Das göttliche Gesetz des christlichen Lebens. 4. Der Fortschritt des christlichen Lebens. 5. Dessen Vollkommenheit. 6. Das ewige Leben als dessen Krönung. — Die hier vorgetragenen Ideen hat der selige Professor Scheeben zuerst in sehr dunkeler Sprache in „Natur und Gnade", dann weit deutlicher in seinen „Mysterien des Christenthums" und in den „Herrlichkeiten der göttlichen Gnade nach Eusebius Nieremberg" vorgetragen. An Brauchbarkeit hat das letztere Werk durch die neue, sechste Auflage, welche Albert Weiß besorgte (Freiburg, Herder 1897), und ebenso das über die Mysterien des Christenthums durch die Neubearbeitung von dem eben durch den Tod abberufenen Dr. Küpper (Herder, Freiburg 1898) bedeutend gewonnen. Diese deutschen Arbeiten hat Msgr. Turinaz übersehen, während er das auch in dieser Zeitschrift von mir gewürdigte Buch von Terrien: La grâce et la gloire (Katholik 1899 II, 81) wiederholt anzieht. Das bischöfliche Buch ist nämlich die Frucht umfassender Studien der über diesen Gegenstand handelnden Quellenwerke. Als solche gelten namentlich die griechischen Kirchenväter, der hl. Thomas und die bedeutendsten nachtridentinischen Scholastiker. Aus ihnen hat Msgr. Turinaz die zuverlässigsten Lehren, unter Ausscheidung aller minder haltbaren Anschauungen, ausgewählt und mit jener unerreichten Klarheit und Genauigkeit, aber auch mit jenem klassischen Schwung dargestellt, welcher den Franzmännern zu ihrem großen Vortheil eigenthümlich ist.

Nach zwei Richtungen muß die Arbeit die Aufmerksamkeit jedes Theologen, aber auch jedes Kanzelredners fesseln. Sie ist tiefsinnig, sie ist zeitgemäß. Die höchsten Ideale des Christenthums, die Verähnlichung mit Gott, die Theilnahme an der göttlichen Natur und die Vereinigung des Menschen mit seinem letzten Ziele werden als für jeden, auch den letzten und ärmsten, Christen erreichbar vorgeführt. Gerade die zeitgemäße Bedeutung der Gnadenlehre für ein Jahrhundert, welches den Fortschritt in der Wissenschaft auf sein Panier schreibt, wird an mehr als einer Stelle vom Bischof betont, der vermittelst der ansprechenden Klar-

Digitized by Google

heit der Darstellung zugleich die Wege weiß und die Mittel angibt, wie solch erhabene Lehren auch dem Verständniß der kleinen Leute nahe gebracht werden können. Diesem „Können" ist ein „Müssen" beizufügen. Msgr. Turinaz befaßt sich bekanntlich eingehend mit der Lösung der socialen Frage. Wenn weite Kreise der französischen Arbeiter im Banne zeitgenössischer Irrthümer befangen sind, dann soll man sie mit der gesunden Lehre bekannt machen, ein Gedanke, der ausführlich im Eingang des zweiten Kapitels „Wichtigkeit der Frage der übernatürlichen Ordnung" zur Ausführung gelangt. Gerade hier ist der Verf. reich in Argumenten a contrario, welche er den Werken zeitgenössischer französischer Autoren, namentlich solcher entnimmt, welche die außerkirchliche Moral als vollständigem Bankbruch verfallen darstellen. Im dritten Kapitel „Das göttliche Gesetz und das christliche Leben" berührt der Verf. eine lange Reihe actueller brennender Fragen, welche tief in das tägliche Leben eingreifen: Vollkommenheit des christlichen Lebens in seinen Quellen, seinen Geboten, seinen Motiven, sodann dessen Eigenschaften der Allgemeinheit, Nothwendigkeit, Unveränderlichkeit und maßgebenden Bedeutung für sämmtliche Stände der Gesellschaft. Hier finden sich Seiten von packender Kraft, in welchen die Genauigkeit des Dogmatikers und Moralisten mit dem Schwunge des Redners sich glücklich vermischt. Asceten und Kanzelrednern empfiehlt sich namentlich das vierte Kapitel: Der Fortschritt des christlichen Lebens, mit den bedeutenden Lehren über die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und über die Bedingungen zur Verdienstlichkeit unserer Handlungen. Das letzte Kapitel könnte auch die Ueberschrift tragen: Der Himmel. Es ruht durchaus auf der soliden Lehre des hl. Thomas. Diese trefflichen Darlegungen schildern nicht blos den Himmel, sie sind vor allem geeignet, Seligkeit im Herzen des Lesers zu erzeugen. Die Bemerkungen 327—332 über „les chants du ciel" hat der Verf. seiner bei Gelegenheit der Einweihung einer neuen Orgel in der französischen Nationalkirche St. Louis in Rom gehaltenen Ansprache: La musique dans l'homme et la nature, la musique dans l'église catholique et la musique dans le ciel, entlehnt. Dem zweiten Bande, welcher die christlichen Tugenden behandeln wird, sehen wir mit Vergnügen entgegen.

Digitized by Google

Die Ausstattung ist sehr schön und ausführliche Inhaltsangaben erleichtern das Studium des Buches. Der Druck ist genau. Doch steht S. 324 „Gregor V. zweites Concil von Lyon" statt Gregor X.

A. Bellesheim.

Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benützung des päpstlichen Geheimarchives und vieler anderer Archive bearbeitet von Dr. Ludwig Pastor. Dritter Band. Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance von der Wahl Innocenz' VIII. bis zum Tode Julius' II. Dritte und vierte, vielfach umgearbeitete und verbesserte Auflage. Freiburg i. B., Herder 1899. 8°. LXIX, 956 S. *M.* 12, geb. *M.* 14.

Die Begehung der vierten Hundertjahrfeier des Todes von Girolamo Savonarola hat gerade dem dritten Bande obigen Werkes im Jahre 1898 ein ausnehmend actuelles Interesse verliehen, demselben aber wegen der Beurtheilung des unglücklichen Florentiner Mönches nicht wenige scharfe Beurtheilungen bereitet. Die ebenso herben, wie ungerechten Angriffe sind sowohl der Person Pastor's, wie namentlich dem dritten Bande seines klassischen Werkes in hohem Grade zu statten gekommen. Maßlosen Befehdungen und hämischen Kritiken ausgesetzt, wurde Herr Professor Pastor durch seinen allerhöchsten Landesherrn, den Kaiser Franz Joseph von Oesterreich, zum K. K. Hofrath befördert. Und was den dritten Band seines Lebenswerkes anlangt, so erfuhr derselbe auf dem Büchermarkt eine derart umfassende Nachfrage, daß eine dritte und vierte Neuauflage nöthig wurde, die soeben an's Licht getreten.

Indem wir dieselbe hierorts kurz zur Anzeige bringen, sei betont, daß das Buch in seinen Haupttheilen keine Veränderung erlitten hat, was namentlich von den mit Savonarola befaßten Abtheilungen gilt. Die ganze Schilderung des Mönches durch Pastor ruht zunächst auf wahrhaft souveräner Kenntniß und gewissenhafter Benützung der Literatur, sodann aber auf Beurtheilung aller Personen und Ereignisse im Lichte der Grundsätze des kirchlichen Rechts und der katholischen Dogmatik. Bei alledem hat der Verf., durch die Kritiker seiner Arbeit veranlaßt, einzelne Ausdrücke verbessert, andere schärfer gefaßt, zugleich aber die Einwendungen seiner Gegner sich sehr genau bei Licht angesehen und

Digitized by Google

ihnen offenbare Widersprüche und Ungenauigkeiten nachgewiesen. Daher darf man wahrheitsgetreu bemerken, daß der dritte Band der Papstgeschichte in Italien, Deutschland und England, wie P. Lucas' hervorragendes Werk [1]) über Savonarola darthut, die Feuerprobe glänzend bestanden hat.

Ein unermüdlicher Besucher der italienischen Archive und mit Argusaugen allen und jeden Druckwerken über Italien im Zeitalter der Renaissance nachgehend, hat Pastor die Ergebnisse seiner Forschungen seit 1895 nebst den Erzeugnissen des Büchermarktes aus dieser Zeit in der Neuauflage gewissenhaft verwerthet. Schon gleich auf den ersten Seiten begegnet man einer ganz neuen Quelle zur Beurtheilung der geistigen Verfassung Italiens beim Ausgange des 15. Jahrhunderts. Im Archiv von Venedig hat Pastor die aus jener Zeit stammenden Testamente einer Prüfung unterzogen und deren Inhalt als Zeugniß für den Frommsinn jener Periode entsprechend verwerthet (19—33). Pomponatius, oder Pomponazzi, der jedem Theologen aus der Geschichte der Philosophie, wie aus Denzinger's Enchiridion bekannt ist, erscheint bei Pastor auf Grund neuer Literatur als Selbstmörder (137). Für die an verschiedenen Stellen eingeflochtenen Auseinandersetzungen mit Professor Schnitzer (157. 160), die sogar der Spectator der Münchener Allgemeinen Zeitung vielfach richtig gestellt hatte, sei der Leser auf das Buch selbst verwiesen. Wir wünschen Herrn Professor Pastor Glück zu dem feinen Ton, den er dabei bewahrt, sowie zu der glücklich durchgeführten Verweisung seiner Repliken in die Anmerkungen, während der Text ruhig weiter zieht. Welch' gefährliche Bewegungen Savonarola mit seinen aufreizenden Predigten erzeugt hat, dafür erbringt Pastor einen neuen Beweis durch seine überraschenden Mittheilungen über Pietro Bernardino, den kleinen Afterpapst mit den schwarzen Augen, der langen Nase, der heiseren Stimme und seinem häretischen Gebahren (163).

In ganz neuer Bearbeitung erscheint das Pontificat Inno-

1) Fra Girolamo Savonarola. A biographical Study based on contemporary Documents. By Herbert Lucas of the Society of Jesus. London 1899.

Digitized by Google

cenz' VIII. Mit lebhaftem Interesse liest man die Mittheilungen über die Ankunft der heiligen Lanze in Rom, den Papst als Theologen und Redner und seine Beziehungen zur Wissenschaft. Allerdings lasteten auch auf der Kirchenregierung des Cibò dunkele Schatten. Aber seien wir gerecht und verschließen wir die Augen nicht vor den vielen edlen Seiten, welche auch dieser Mann zur Schau trägt. In besonderer Weise erfuhren die Canonisten die Gunst des Papstes. Vielleicht hängt es mit diesem Zuge zusammen, daß er des Cardinals Torquemada berühmtes Werk über den Primat neu drucken ließ. Der römischen Universität wandte er in hohen Maße seine Gunst zu. Wenn der berühmte Mantegna, den der Papst ebenso wie den Pinturicchio mit Aufträgen beehrte, mit Vorliebe Johannes den Täufer und sein Leben darstellte, dann erklärt Pastor zum ersten Male diese Thatsache durch den Hinweis auf des Papstes Verehrung für den unerschrockenen Bußprediger.

In vielfachem Betracht umgearbeitet ist das Pontificat Alexanders VI. In allen vorurtheilsfreien katholischen Gelehrtenkreisen der Heimath, wie des Auslandes, insbesondere aber in den englischen Besprechungen, welche mir zu Gesichte gekommen[1]), herrscht nur eine Stimme der Anerkennung über die Umsicht, Unerschrockenheit, aber auch die Gerechtigkeit, mit welcher Pastor diesen Papst behandelt hat. Nach beiden Richtungen hat er auch die Umarbeitung der neuen Auflage vollzogen. Zum Beweise dessen lese man die neuen Mittheilungen über den verdächtigen Tod des Cardinals Michiel (493), aber auch die Beiträge zur Thätigkeit des Papstes behufs Reinerhaltung der Lehre. Hier kommen in Betracht sein Censuredict für Deutschland und das im Stadtarchiv zu Frankfurt beruhende Ausschreiben des Legaten Peraudi zur Reform der Klöster (513). Mit großer Befriedigung werden alle Philologen die vielen neuen Mittheilungen über die Stellung des Papstes zu den Humanisten, insbesondere zu den Rednern lesen, deren Kunst gerade damals einen neuen Aufschwung erlebte (522—530). Was die darstellende Kunst anlangt, so hat der Papst sich einen Namen

1) Dublin Review 125 (1899) 1—32: Pastor's History of the Renaissance. By W. H. Kent.

Digitized by Google

gemacht durch die Ausschmückung der Appartamenti Borja im Vatikan. Welcher Besucher des Vatikan kennt sie nicht, die unter Leo XIII. in neuem Glanz erstanden sind und dann (in Verbindung mit Stevenson) durch unsern deutschen Landsmann und Präfecten der Vatikanischen Bibliothek, P. Ehrle S. J., welchen die Universität Oxford im Juni 1899 zum Ehrendoctor der Rechte ernannte, eine klassische Beschreibung erfahren haben. Auf ihr fußt die betreffende Partie bei Pastor (535).

In vielem Betracht umgearbeitet wurde auch das Pontificat Julius' II. Nicht nur, daß der gute Ruf desselben auf Grund ausgedehnter Literatur eine Wiederherstellung erfährt, auch seine Bemühungen um die Förderung der Wissenschaft erscheinen in neuem Lichte. Der kriegerisch veranlagte Della Rovere besaß ein tiefes Verständniß für Wissenschaft und Kunst. Da Pastor's Erklärung der Disputa in neuester Zeit eine sehr stark abweichende Erklärung erhalten hat, so setzt er sich mit seinen Gegnern auseinander und befestigt seine Anschauung durch neue Beweisgründe. Möchte das herrliche Buch auch ferner in den weitesten Kreisen zahlreiche Leser finden! A. Bellesheim.

Fra Girolamo Savonarola. A biographical Study based on contemporary Documents. By *Herbert Lucas* of the Society of Jesus. London, Sands and Company 1899. XXXII, 474 pag. $7^1/_2$ shill.

Obige Arbeit über Fra Girolamo Savonarola ist aus einer Reihe von Artikeln entstanden, welche der scharfsinnige Verf. im Jahre 1898 aus Anlaß der Schrift von Professor Pastor „Zur Beurtheilung Savonarola's" in der katholischen Wochenschrift Tablet zu London erscheinen ließ. Diese Artikel erregten zufolge der erschöpfenden Kenntniß, namentlich der italienischen und deutschen Literatur über den unglücklichen Dominikaner, aber nicht minder wegen der durchaus selbständigen, kritisch-scharfen Beurtheilung von Personen und Thatsachen allgemeines Aufsehen. Indeß blieben sie nicht ohne Widerspruch, den an manchen Stellen eine irische religiöse Zeitschrift: The Irish Rosary erhob. Ihre Einwendungen hat der Verf. berücksichtigt, zugleich aber auch die Tablet-Artikel

Digitized by Google

umgearbeitet und bedeutend erweitert. Wir haben es deßhalb mit einem ganz neuen Werke zu thun, dem letzten und zuverlässigsten vielleicht, was diesseits wie jenseits des Canals über Savonarola bis zur Stunde erschienen ist, und von dem man behaupten darf, daß es auf viele Jahre eine der ersten Stellen in der Savonarola-Literatur behaupten wird.

Bei der actuellen Bedeutung der Sache dünkt uns die Skizzirung des Inhaltes unerläßlich. Die Kapitel lauten: 1. Girolamo Savonarola 1452—1481. 2. Erste Jahre im geistlichen Amte. Rom und Italien unter Sixtus IV. und Innocenz VIII. 3. Der Kanzelredner. Seine Lehre und Methode. 4. Auf dem Wachtthurm Italiens. Das Compendium revelationum. 5. Savonarola und Lorenzo de' Medici. 6. Savonarola und Piero de' Medici. — In Bologna. — Trennung des Klosters San Marco von der lombardischen Congregation. 7. Die Congregation von San Marco. Ausdehnung der Reform. 8. Der Mönch und der König von Frankreich. 9. Der Mönch und die Verfassung von Florenz. 10—11. Der Prophet und der Papst. 12. Der Kirchenbann. 13. Langes Stillschweigen. 14. Septuagesima 1498. 15. Die Kriegserklärung (Fastenzeit 1498). 16. Der Papst und die Signorie. 17. Florentiner Debatten. 18. Ruhe vor dem letzten Sturm. 19. Die Feuerprobe. 20. Der Aufstand. 21. Der Proceß. 22. Die Aussagen von Fra Domenico, Fra Salvestro und neunzehn Anderen. 23. Das Verhör des Fra Girolamo. 24. Der Ausgang.

Der einzig richtige Weg zur Bildung eines gerechten Urtheils über Savonarola's Leben und dessen traurigen Ausgang besteht in der Prüfung der Acten, soweit dieselben bis zur Stunde öffentlich vorliegen. Wir beglückwünschen den Verf. dazu, daß er die Acten dem Leser vorlegt und ihm die Bildung seines Urtheils selbst ermöglicht. Dazu wird der letztere in den Stand gesetzt durch wortgetreue Uebersetzung der wesentlichen Theile der in Betracht kommenden Urkunden. Niemand, wenn er auch noch so sehr für Savonarola eingenommen ist oder für ihn schwärmt, wird dem Verf. Mangel an Verständniß für die guten Seiten des Mönches vorwerfen können. Es gibt Stellen, wozu ich namentlich die Schlußbetrachtung rechne (441), welche die Freunde Savona-

Digitized by Google

rola's entzückend finden werden. Des Mönches Frömmigkeit, die Vorzüge seiner Predigtweise, der Umschwung in den Sitten, den Florenz ihm verdankt, sein heroisches Benehmen in den düstern Stunden, welche seinem grausamen Tod vorausgingen, das sind Dinge, für welche Lucas Worte der Anerkennung besitzt, die man nicht in allweg unterschreiben möchte. Wenngleich in der Hauptsache den Standpunkt Ludwig Pastor's, des weltberühmten Verfassers der Papstgeschichte, einnehmend und denselben, insbesondere in den beiden Kapiteln „Der Prophet und der Papst", noch bedeutend verstärkend, weicht er in untergeordneten Punkten von ihm ab. Gegen Pastor's Bemerkung über den geringen Erfolg der Predigt Savonarola's erläßt Lucas sogar eine „Verwahrung" (37), und ebenso wenig möchte er den Vorwurf Pastor's, betreffend die Einschärfung übertriebener Asceſe durch Savonarola, billigen (37). Die Regierungen Sixtus' IV. und Innocenz' VIII. würdigt Lucas mit ebenso großer Schärfe, wie Alexanders VI., den sogar der anglikanische Bischof Creighton, wie mich dünkt, gnädiger beurtheilt.

Das scheinen mir indeß alles Nebendinge zu sein. Die beiden ausschlaggebenden Fragen, von deren Beantwortung das Endurtheil über Savonarola abhängig ist, lauten: 1. War der Bann, den Alexander VI. über Savonarola verhängte, ungerecht? 2. Ist der Mönch, wovon er selbst so unerschütterlich fest überzeugt war, als ein ächter Prophet anzusehen? Diese beiden Cardinalfragen beantwortet Lucas mit Nein und begründet sein Urtheil geschichtlich, canonistisch und ascetisch in aller und jeder Beziehung. Nachdem er im dritten Kapitel neben den Vorzügen der Predigtweise des Mönches die ihr anhaftenden Schatten hervorgehoben, prüft er im vierten Kapitel Savonarola's Anspruch auf Anerkennung seines Prophetenthums. Zwischen wahren und falschen Propheten unterscheidend, kennt Lucas auch getäuschte Propheten. Ein solcher war Savonarola, der sich selbst getäuscht hat. Die auf Grund des Dyalogus vorgenommene Prüfung der vier Kriterien, mit denen Savonarola die Aechtheit seines Prophetenamtes zu stützen suchte: 1. Seine eigene subjective Gewißheit, 2. die Erfüllung so vieler seiner Vorhersagungen, 3. die glänzenden Erfolge seiner prophetischen Aeußerungen, 4. die angebliche Thatsache, daß diese von allen

Digitized by Google

Frommen angenommen, von den Bösen verworfen wurden — ergibt die Täuschung, in welche Savonarola sich hineingelebt (65). Und doch soll nach P. Bayonne O. Pr. „die Sendung, die demnächstige Erneuerung der Kirche nach der Heimsuchung Italiens (dem eigentlichen Gegenstande der Weissagungen Savonarola's) anzukündigen, der Höhepunkt seines ruhmreichen Apostolats" gewesen sein (49). Was die Beschäftigung Savonarola's mit Fragen der Florentiner Verfassung anlangt, so ist Lucas durchaus nicht geneigt, diese in allweg zu tadeln. Drei Punkte zählt er auf, in denen der Prediger auf diesem Gebiete sich verdient gemacht. „Indeß glauben wir, seine Dienste wären weit größer gewesen, hätte er sich frei gehalten von der parteilichen Unterstützung jenes, wie wir überzeugt sind, aus Selbsttäuschung hervorgegangenen Anspruches auf Anerkennung seiner göttlichen Sendung zur Ausführung politischer Reform" (177).

Besonders in den drei Kapiteln „Prophet und Papst", sowie „Der Kirchenbann" ist die genaue Uebersetzung des Briefwechsels zwischen dem Papst und Savonarola, sowie der Breven Alexanders VI. von der größten Bedeutung. Jedem Kenner des Kirchenrechts drängt sich die Ueberzeugung auf: Der Papst war vollkommen im Recht, Savonarola's Lehren sind in seinem Briefe an den Papst vom 29. September 1495 „plainly subversive of ecclesiastical order and discipline" (189). Auch hier gilt die schon oben gemachte Bemerkung, daß Lucas geneigt ist, Savonarola, wo immer es möglich ist, mildernde Gründe zuzubilligen. Diejenigen, welche er für dessen Antwort auf das erste Schreiben Alexanders VI. anführt, möchte ich ebenso wenig billigen wie die, offen gesagt, hämische Anmerkung über den Papst auf S. 185. Aber durchaus richtig beurtheilt er des Mönches Antwort an den Papst vom 29. September 1495: Savonarola will in allen Dingen gehorchen, nur als Prophet bewahrt er seine Unabhängigkeit (187).

In der zweiten Auflage der von ihm besorgten Ausgabe der kirchengeschichtlichen Vorlesungen von Professor v. Hefele (Freiburg 1898. S. 492) schreibt Herr Professor Knöpfler: „Der Prior von San Marco wurde (durch Breve vom 21. Juli 1495) nach Rom citirt, und da er nicht erschien, ihm alles Predigen untersagt. Diesem Befehle, als einem ungerechten, fügte er sich nicht, weßhalb

Digitized by Google

ihn der Papst (Mai 1497) mit dem Banne belegte." Wo steht denn geschrieben, daß dieses Verbot des Predigens ungerecht war? Ganz im Gegentheil, es war formell und materiell im höchsten Grade gerecht. Nach den Grundsätzen der katholischen Kirchenverfassung nimmt alle Lehrgewalt in der Kirche ihren Ausgang vom heiligen Stuhl. Jedem Cleriker oder Prälaten, auf welcher Stufe der Hierarchie er auch immer stehen mag, kann der Papst die Ausübung des Predigtamtes untersagen. Daß Alexander VI. hierbei auch materiell im Rechte war, beweist der Inhalt des Breves *Licet uberius* vom 16. October 1495, welches Lucas in wörtlicher Uebertragung mit der sehr richtigen Bemerkung vorlegt: „In der That, was wir vom ersten Briefe des Papstes bemerkt, gilt auch von diesem Schreiben, nämlich, daß es im Wesentlichen und abgesehen von einigen besonderen Sätzen eine solche Urkunde darstellt, wie die heiligsten und eifrigsten Päpste sie hätten erlassen können" (194).

In dem Kapitel „Der Kirchenbann" spendet Lucas die Texte der hier in Betracht kommenden Actenstücke. Ein Vergleich der Erwiderungen Savonarola's auf das Breve Alexanders VI. *Cum saepe* vom 13. Mai 1497, welches ihn dem Bann verfallen erklärte, und diesem Breve selbst fällt sofort zu Gunsten des Papstes aus. Denn vornehm und im Bewußtsein seines Rechtes bewahrt er die Ruhe, während Savonarola's Sprache und Benehmen „not defensible" ist (241). Ausführlich setzt Lucas sich auseinander mit Savonarola's sog. Gründen für seine Ansicht von der Ungiltigkeit des Bannes und seiner Berechtigung zur öffentlichen Nichtbeobachtung desselben und wendet sich dann gegen die Artikel des Herrn Professor Schnitzer in den „Historisch-Politischen Blättern", welcher gerade in diesen Punkten Savonarola's Verfahren als durch die Lehren der Canonisten gerechtfertigt darstellte. Die von den letzteren angenommenen äußersten Fälle, in denen der Widerstand gegen päpstliche Maßnahmen erlaubt sein soll, treffen sammt und sonders bei Fra Girolamo's Behandlung durch den Papst nicht zu: kein error intolerabilis, kein öffentliches Aergerniß, keine Gefahr für das Gemeinwohl der Kirche, kein Beweis für offenkundige Ungiltigkeit der Verordnung des Papstes. Lediglich

Digitized by Google

um eine disciplinäre Maßregel, die Verbindung des Klosters von San Marco mit der neuen römisch-toskanischen Congregation, handelte es sich. Kann der Papst hier keinen Gehorsam mehr fordern, dann hört alle Disciplin auf. Savonarola, der Ordensmann, mit seinen drei feierlichen Gelübden, hat den Gehorsam verweigert. Die Folgen hatte er sich selbst zuzuschreiben.

Für die übrigen Kapitel, in denen die sorgfältige Würdigung der Proceßacten eine Hauptrolle spielt, sei der Leser auf das schöne Buch selbst verwiesen. Der Verf. hat dessen Studium erleichtert durch ausgezeichnete Inhaltsangaben, ein sorgfältiges Register und ein höchst dankenswerthes Verzeichniß der Literatur.

A. Bellesheim.

Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters. Von Emil Michael S. J., Doctor der Theologie und der Philosophie, ordentlichem Professor der Kirchengeschichte an der Universität Innsbruck. Zweiter Band. Religiös-sittliche Zustände, Erziehung und Unterricht während des 13. Jahrhunderts. Erste bis dritte Auflage. Freiburg, Herder 1899. 8°. XXXI, 450 S. ℳ 6.

Der erste Band dieses in seiner Art einzigen Werkes wurde in dieser Zeitschrift 1897 I, 562—64 von mir zur Anzeige gebracht. Die Vorzüge, welche demselben nachgerühmt wurden: Erstaunliche Kenntniß der hoch angeschwollenen Literatur, geistige Durchdringung und Beherrschung des Stoffes, Durchsichtigkeit der Darstellung, insbesondere ein unverrückbar fester theologischer und canonistischer Standpunkt — sind auch dem zweiten Bande eigen. Sie treten um so stärker hervor, je bedeutender die hier zu behandelnden Materien waren, welche uns das deutsche Volk auf der Höhe seiner Entwickelung und in seinem innersten Geistesleben während des 13. Jahrhunderts aufzeigen. Unter dem Haupttitel: Religiös-sittliche Zustände, Erziehung und Unterricht während des 13. Jahrhunderts behandelt Professor Michael: 1. Den Weltclerus, 2. Die Orden, 3. Die Predigt, 4. Glauben und Lieben, 5. Außerkirchliche Bestrebungen: Häresien, Inquisition, 6. Erziehung und Unterricht.

Vor allen Dingen ist zu betonen, daß die Art und Weise, wie Michael Geschichte schreibt, die vollste Anerkennung aller redlich

Digitized by Google

gesinnten Männer beanspruchen muß. Alle und jede Erscheinungen sucht er aus dem Geiste der Zeit und in ihren ursächlichen Zusammenhängen zu begreifen. Es sei verwiesen auf das Emporkommen und das spätere Ueberhandnehmen des Adels in den Domcapiteln, auf die Entstehung der Wahlcapitulationen, sowie auf die im Laufe der Zeit für die deutschen Bischöfe so gefährlich gewordene Eigenschaft als Reichsfürsten. Diese nämlichen Vorzüge zeigen sich bei der Auffassung der in dieser Zeit entstandenen Orden, der Veränderung in der Pflege der Charitas, insbesondere aber des vielumstrittenen Gebietes der Inquisition, bei dessen geschichtlicher Behandlung nicht selten Leidenschaften der schlimmsten Art sich geltend machen. Bei der Schilderung von Schattenseiten und Mißständen spielt Cäsarius von Heisterbach selbstverständlich eine große, vielleicht zu große Rolle. Seine beißenden Aeußerungen erinnerten mich nicht selten an die schonungslosen Anklagen, mit denen zwei Jahrhunderte später Wiclif auftrat, und seine Bemerkung über die Würdestellen auf dieser Welt (12) ist lediglich eine unchristliche und abgeschmackte Uebertreibung.

Die Orden finden das allseitigste und tiefsinnigste Verständniß bei Ordensleuten. Im Capitel Orden hat der Herr Verf. uns ein Cabinetsstück gezeichnet. Hier steigen wir in die tiefsten Tiefen des Gemüthslebens der deutschen Nation. Weit entfernt, die Schatten, welche manchmal auch diese Blüthen des geistlichen Lebens verdunkelten, zu bedecken, läßt er uns dieselben ohne Rückhalt schauen. Aber die Vorzüge und die glänzenden Erfolge der mittelalterlichen Orden empfangen eine auf dem Grunde des solidesten Quellenmaterials sich aufbauende Besprechung. „Kloster Helfta ist eine Stätte der erhabensten Mystik geworden und bietet eine durchaus eigenartige Erscheinung in der Geschichte des gesammten Mittelalters" (72). Als Hauptvertreterinnen dieser Richtung erscheinen Gertrud von Hackeborn, ihre Schwester Mechtild, ferner Mechtild von Wippra und Gertrud die Große. Auf Grund einer besondern Abhandlung in der Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrgang 1899, nimmt Michael diese geistesmächtigen Frauen für den Orden der Cistercienserinnen in Anspruch. Was mir hier auffiel, ist eine Lücke in der Darstellung, welche meines Erachtens

Digitized by Google

eine, wenn auch kurze, Mittheilung des mystischen Systems dieser Klosterfrauen zu verlangen schien. Dafür hätte man sehr gerne auf die übermäßig eingehenden Mittheilungen über die manchmal bis zu hellem Wahnsinn sich versteigenden Häresien Verzicht geleistet.

Die neulich von einem deutschen Bischof ausgesprochene Forderung nach fleißigerer Beschäftigung auf Seite der Katholiken mit der Geschichte der Predigt ist hier befriedigt. Der alte Irrthum, als habe man im Mittelalter lateinisch gepredigt, wird eingehend widerlegt. Die nämlichen Thatsachen, welche Thureau-Dangin in seiner lesenswerthen Schrift: Un prédicateur populaire dans l'Italie de la renaissance Saint Bernardin de Sienne (Hist.-Pol. Blätter 119, 158), sowie F. A. Gasquet in: The old English Bible and other Essays (Katholik 1898. I, 504—518) erhärtet haben, treten uns auch in Deutschland entgegen: Gehalten wurde die Predigt in deutscher Sprache, die Entwürfe zu den Reden wurden lateinisch niedergeschrieben. Das auf Grund einer erstaunlich reichen Literatur entworfene Bild des Franziskaner-Predigers Berthold von Regensburg ist von anmuthender Schönheit, aber auch von packender Kraft. Zwei hehre Heiligengestalten füllen das Kapitel: Glauben und Lieben aus. Das Leben der hl. Hedwig, welche Schlesien der deutschen Cultur erschlossen, bot der Darstellung keine namhaften Schwierigkeiten. Anders liegt die Sache bei der hl. Elisabeth und ihrer Leitung durch den berühmten Meister Konrad von Marburg. Hier bedurfte es einer besondern Feinfühligkeit zur vorurtheilsfreien Würdigung von Thatsachen, die unter der Feder eines freisinnigen Geschichtschreibers der Gefahr unterliegen, zu Carrikaturen entstellt und zu haltlosen Anklagen wider die Kirche erhoben zu werden.

Den Irrlehrern jener Zeit ist ein ziemlich breiter Raum verstattet worden. Sie kommen in einem Maße zu Wort, das einem beinahe ungebührlich groß erscheint angesichts der Thatsache, daß die leitenden Ideen, zu welchen dieselben sich bekannten, sich nur wenig von einander unterscheiden. In England erörtert man die Frage, wer denn wohl John Wiclif's Lehrer gewesen sein möchte. Die Ausführungen Michael's S. 268—281 lassen keinen Zweifel darüber, daß Wiclif auf den Schultern der hier geschil-

Digitized by Google

derten Irrlehrer steht, deren Anschauungen er dann mit äußerster Rücksichtslosigkeit und Schroffheit ausgebildet hat. Zu dem Kapitel Inquisition möchten wir Professor Michael ganz besonders beglückwünschen, in erster Linie wegen der überaus lichtvollen Entwickelung der päpstlichen und staatlichen Gesetzgebung über die Häresie, sodann wegen der Unbestechlichkeit und Unerschrockenheit der Verurtheilung solcher Mißbräuche, die sich mit der Inquisition, dem von Gregor IX. dem Konrad von Marburg verstatteten abgekürzten Proceßverfahren und dem Gebrauche der Folter verknüpften.

Nach diesen etwas peinlichen Verhandlungen ruht der Geist des Lesers angenehm aus beim letzten Kapitel: Erziehung und Unterricht. In der That, die Stellung der beiden letzteren Worte dünkt mich bedeutungsvoll. Denn vor allen Dingen Erziehung des unter den Wirkungen der Erbsünde schmachtenden Menschenkindes und dann erst Unterricht. Je tiefer die Studien in den Geist der mittelalterlichen Unterrichtsmethode eindringen, um so klarer tritt uns das zielbewußte Streben jener glaubens-, aber auch geistesstarken Periode entgegen. Offen gestanden, so glaube ich zu finden, daß der gelehrte Verf. den Studiengang auf den Hochschulen etwas stiefmütterlich behandelt hat. Vor Besorgung einer weiteren Auflage wird er vielleicht gut thun, in die Einleitungen zu den Bänden des Chartularium Universitatis Parisiensis von P. Denifle einen nochmaligen Blick zu werfen.

In fließendem, nicht selten gehobenem Stil geschrieben, die Pietät des Katholiken mit der Akribie des Forschers verbindend, hat Michael ein Werk geschaffen, das noch viele Jahre ehrenvoll seinen Platz behaupten wird. Inhalts- und Literaturangaben, sowie Register und Ausstattung sind à merveille.

A. Bellesheim.

Mein Heiligthum. Aus dem Tagebuche eines jungen Priesters. Von Ivo. Mainz, Kirchheim 1899. 125 S. *M.* 1.20, geb. *M.* 2.

Eine durchaus poetische Natur bietet hier in Tagebuchform die Eindrücke des Seminarlebens vom ersten Tage des Eintrittes, „auf der Schwelle des Heiligthums", bis zum „ersten heiligen Opfer" und den sich anschließenden „seligen Tagen". Gott Lob,

Digitized by Google

möchte man bei dieser lieblichen Lectüre ausrufen, gibt es noch Studirende, deren Jugend von dem Lichte und Jubel idealen Strebens verklärt ist. Das Büchlein ist für junge Confratres bestimmt, denen „das Morgenroth des Priesterthums noch auf der Stirn liegt", oder für Candidaten der Theologie, welche „die heiligen Stufen noch nicht bestiegen haben", von denen Ivo annimmt, daß sie das verstehen, was seine Seele damals so tief bewegt hat. Wer aber die Bürde des priesterlichen Amtes schon seit Jahren getragen, dessen Seele mögen diese Blätter erfrischen, „wie uns alles erfrischt und erquickt, was aus dem Frühling und der Jugend herüberweht". Mögen diese freundlichen Wünsche Ivo's sich an zahlreichen Lesern verwirklichen! R.

---

1. **Grabschriften und Marterln,** gesammelt und herausgegeben von Ludwig von Hörmann. Leipzig, Verlag von K. G. Liebeskind, nun übergegangen in den Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart. 3 Bändchen 1896—98. 12°. 1. Bd. XX, 152, 2. Bd. XII, 192, 3. Bd. XIV, 192 S. ℳ 1.50.
2. **Marterl,** gesammelt von mehreren Touristen. Illustr. Ausgabe. Regensburg, Stahl'sche Buchhandlung. 8°. 33 S. ℳ 1.

Das größere Interesse, welches in neuerer Zeit der Volkskunde entgegengebracht wird, zeitigte vorstehend benannte Sammlungen. Dieselben erstrecken sich räumlich zumeist auf das Alpengebiet und die Vorgebirgslandschaft, namentlich Schweiz, Vorarlberg, Tirol, bayerisches Hochland, Salzburg, bayerischer Wald, Oesterreich, Steiermark und Kärnthen; sachlich auch auf Leichenbretter, Arme-Seelen-Bilder, Todtenrasten, Votivtafeln, Feldkreuze und Hausssprüche. Da spiegelt sich denn die Anschauung und Ausdrucksweise des Volkes getreulich ab, meist in mehr oder weniger gelungenen Versen, wie sie eben ungeziert und ungekünstelt aus dem Denken und Fühlen des gemeinen Mannes entspringen, manchmal sinnreich und fein, wie es nur ein Studierter fertig bringen kann. Ergreifend und schön ist des Todes traurige Macht und Arbeit geschildert, wenn wir z. B. an der Straße von Schönwies nach Imst lesen:

Kein Stundenschlag ertönt,
Kein Tropfen Zeit verfluthet,

Digitized by Google

Wo nicht ein Menschenherz
Im Todeskampfe blutet.

Kein Morgenroth beginnt,
Kein Abendroth erscheinet,
Wo ein Verlaß'ner nicht
Um den Erblaßten weinet.

Oder über dem Beinhaus zu Natters bei Innsbruck:

Auch ich trug einstens Bart und Zopf,
Wie du jetzt trägst auf Erden,
Was ich jetzt bin, ein Todtenkopf —
Auch du wirst's einstens werden.
Bet' für mich,
Spiegle dich!

Oder vom Jahre 1680 auf dem Salzburger Friedhof:

Ich gab mich drein, wieß mueßte sein,
Kheinen wierdt es anderst gehen,
Der will, der thueß, der nit will, mueß,
Das Leben ist ein Leehen.

Oder in Schwaz, Michaelskirchlein 1580:

Hie liegen bei all geleich
Ritter, Edel, arm und auch reich.

Derartige Betrachtungen erzeugten hier und da herrliche Sentenzen, wie z. B.:

Vix orimur — morimur (Pfarrkirche Meran)

oder in der Todtenkapelle zu Mareit bei Sterzing:

Sei bereit jederzeit, heute mir, morgen dir!

oder zu Wattens im Wattenthale:

Alle die Stunden, alle verwunden,
Nur eine, die letzte, tödtet und heilt.

Oder zu Buschelsdorf in der östlichen Steiermark auf dem Grabstein des Pfarrers Golly, gest. am 29. Juli 1578:

Hin geht die Zeit, her kommt der Tod,
Mensch gedenk: thu recht und fürchte Gott.

Nicht ohne Geist ist öfters in die Gedenkschrift Lebens- und Todesart miteinverflochten. So in Hötting auf dem Grab des Landrichters Auer:

Er gab jedem Recht mit Liebe,
Drum ward ihm Liebe mit Recht.

Digitized by Google

Oder zu Oberurnen in der Schweiz auf einen Kräutersammler:

Er sammelte allerlei Kräuter,
Aber für den Tod hat er keins gefunden.

Oder zu Stubai auf einen verunglückten Fuhrmann:

Der Weg in die Ewigkeit ist doch gar nicht weit,
Um 7 Uhr fuhr er fort, um 8 Uhr war er dort.

Oder an der Kirchenmauer des St. Peter-Friedhofes in Salzburg, auf dem Grabstein des Oberbereiters Pruggmoßer 1693:

Ich war ein Reiter auf dieser Erd',
Hab manches Pferd beritten,
Bis mich auf seinem dürren Pferd
Der bleiche Tod erritten, apoc. c. 9.

Oder zu St. Georgenberg bei Schwaz, auf dem Grabstein des Benedictiners und Klavier-Virtuosen Magnus Dagn:

Magnus nomine, major arte, maximus virtute.

Wie kurz, trefflich und erschütternd sind die Worte: „perii dum peperi 1711." Sie stehen zu Wels (Stadtpfarrkirche) unter einer Grabschrift, wo es u. a. erläuternd heißt:

Hab zwai geborn in das Leben,
Aber das verloren, was ich geben.

Es versteht sich, daß die Gedanken des Scheidens und der Trennung, des Auferstehens und Wiedersehens und insbesondere der Bitte um Gebet für die armen Seelen in allen erdenklichen Variationen wiederkehren.

Diese an sich löblichen und dankenswerthen Versuche derartiger Sammlungen erfordern einen gewissen Tact, um das Triviale, ja manchmal Zweideutige und Gemeine, das irgend ein frecher und dummer Mensch bei solchen Gelegenheiten als vermeintlichen Witz anbringen zu müssen glaubte, von dem Naiven und Derben zu unterscheiden, aus dem, gleichwie aus rauhem Arbeitskittel, dennoch die keusche, edle, treue Volksseele hervorlugt. Jenes verdirbt, dieses würzt den Genuß solcher Lectüre. Für weitere Sammlungen solcher Art sind, so weit möglich, nach L. v. Hörmann's Vorgang auch

Digitized by Google

die Jahrzahlen mitanzugeben und Abbildungen, selbst in der primitiven Form der an zweiter Stelle oben angegebenen Sammlung, für wissenschaftliche Zwecke höchst wünschenswerth.

Traubing. M. Raich.

XXXVI.

Miscelle.

Die gedruckten Quodlibeta des Petrus Johannis Olivi. In seinem grundlegenden Aufsatze über den oft genannten mittelalterlichen Franziskaner Petrus Johannis Olivi [1]) berichtet P. Ehrle, der jetzige Präfect der vatikanischen Bibliothek, daß er lange umsonst nach einem gedruckten Exemplar der Quodlibeta Olivi's gesucht habe; endlich habe P. Jeiler in einer Klosterbibliothek ein Exemplar gefunden und dies „Unicum" ihm, P. Ehrle, zur Verfügung gestellt. Als „Unicum" kann nun allerdings das von P. Jeiler aufgefundene und von P. Ehrle genau beschriebene Exemplar nicht mehr bezeichnet werden; denn letzthin fand ich ganz zufälliger Weise, indem ich im Catalog der Münchener Staatsbibliothek unter Petrus eine gewisse Schrift suchte, zwei Exemplare folgenden Werkes verzeichnet: Petri Ioannis Quodlibeta (Signaturen: Inc. s. a. 969 m. 2°; Inc. c. a. 3755/3. 2°). Durch Einsichtnahme der beiden Bände konnte ich mich überzeugen, daß sie eine und dieselbe Ausgabe der Quodlibeta Olivi's enthalten, und zwar dieselbe Ausgabe, die P. Ehrle vorgelegen hat: Quodlibeta Petri Ioannis provenzalis doctoris solemnissimi ordinis minorum. Sine loco et anno. 2°. Auf Grund der Münchener Exemplare können nun die Angaben von P. Ehrle berichtigt und ergänzt werden.

1) Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, herausgeg. von H. Denifle und Fr. Ehrle. Bd. III. Berlin 1887. S. 409 ff. Vgl. auch über Olivi den gut orientirenden Artikel von P. Jeiler im Kirchenlexikon IX², 828 ff.

Digitized by Google

Wie P. Ehrle hervorhebt, waren im vorigen Jahrhundert nachweislich noch vier Exemplare dieses Werkes vorhanden, drei ohne Angabe des Druckortes und des Jahres, das vierte 1509 in Venedig bei Soardi gedruckt. Letztere Ausgabe will Sbaralea (Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptis. Romae 1806. S. 595 ff.) in Rom vorgefunden haben. P. Ehrle (S. 468) spricht indessen die Vermuthung aus, „daß überhaupt nur eine einzige Ausgabe, die 1509 aus der venezianischen Offizin des Lazaro Soardi hervorgegangen, veranstaltet wurde. In den meisten der oben erwähnten Exemplare scheint, wie in dem mir vorliegenden, das letzte den Druckort und das Datum enthaltende Blatt zu fehlen, weßhalb dann von einer zweiten Ausgabe sine loco et anno gesprochen wurde. Hiezu kommt noch, daß die von Sbaralea gebotene Beschreibung der Ausgabe von 1509 bei unserm und dem von Argentré benützten Exemplare der vorgeblichen Ausgabe sine loco et anno auf's genaueste zutrifft".

P. Ehrle hat ganz richtig vermuthet, daß nur eine einzige Ausgabe veranstaltet worden ist. Dies ist jedoch die Ausgabe sine loco et anno. Eine Ausgabe mit dem Vermerk: Venetiis 1509, gibt es nicht. Daß in den Münchener Exemplaren das letzte Blatt fehle, kann nicht angenommen werden. Auf der letzten Seite wird die Inhaltsangabe zu Ende geführt mit dem Vermerk: Finis tabule; dann folgt das Registrum der Quaternionen mit der Schlußbemerkung: Finis. Für Angabe des Ortes und des Jahres wäre noch Platz genug vorhanden gewesen.

Wie verhält es sich aber mit der Ausgabe, die nach Sbaralea 1509 in Venedig erschienen sein soll? Eine derartige Ausgabe hat Sbaralea überhaupt nicht gesehen. Er hat bloß die Ausgabe sine loco et anno in einer römischen Bibliothek den 1509 in Venedig erschienenen Quodlibeta des Richard von Middleton beigebunden gefunden und hat aus diesem Umstande geschlossen, daß die Quodlibeta Olivi's ebenfalls 1509 bei demselben Venediger Drucker erschienen sind: Prodierunt Venetiis 1509 . . . Typis iisdem habentur post Quodlibeta Richardi de Mediavilla extantque Romae. Die Quodlibeta Richard's befinden sich auf der

Digitized by Google

Münchener Staatsbibliothek (P. lat. 1322. 2°). Dem Commentar des Richard von Middleton zum dritten Buch des Lombarden beigebunden mit dem Vermerk: Venetiis per Lazarum soardum an. 1509 die 10. Iulii. Daß aber die Quodlibeta Olivi's mit denjenigen Richard's zusammengedruckt wurden, wird in keiner der beiden Schriften angedeutet; es sind vielmehr zwei von einander unabhängige Werke.

Indessen kann mit genügender Sicherheit angenommen werden, daß wie die Quodlibeta des Richard von Middleton, so auch Olivi's Quodlibeta bei Soardi in Venedig erschienen sind. Nicht nur wurden für beide Drucke dieselben Typen verwendet, es findet sich auch in beiden Werken dieselbe typographische Anordnung. Mit denselben Typen und in derselben typographischen Anordnung erschien auch bei Soardi in den Jahren 1507—1509 der Commentar des Richard von Middleton zu den vier Sentenzenbüchern des Lombarden. Wie man aus den Vorreden ersehen kann, haben die Franziskaner die Herausgabe der beiden Werke Richard's dem Venediger Drucker anempfohlen. Hieraus darf man wohl schließen, daß die Franziskaner demselben Verleger auch den Druck der Quodlibeta Olivi's anvertraut haben.

Das Ergebniß der vorstehenden Erörterung ist also folgendes: Die Quodlibeta Olivi's sind nur in einer einzigen Ausgabe vorhanden. In dieser Ausgabe sind zwar der Druckort und das Datum nicht angemerkt, doch kann man mit genügender Sicherheit behaupten, daß die Schrift in den ersten Jahren des 16. Jahrhunderts bei Soardi in Venedig erschienen ist. Demnach sind die Angaben bei P. Ehrle (S. 966 ff.), P. Jeiler (Kirchenlexikon IX, 833 f.) und P. Hurter (Nomenclator lit. Bd. IV. 1899. S. 324) zu berichtigen.

N. Paulus.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

XXXVII.

Die Rosen der heiligen Elisabeth.

(Von Dr. Zurbonsen.)

Keine Heilige gibt es, deren Andenken an Glanz und Ruhm in deutschen Landen durch die Jahrhunderte hindurch so hell erstrahlt, wie die legendenreiche „liebe heilige Elisabeth" von Thüringen, die barmherzige Schwester auf dem Throne. Und ist es richtig, daß gerade die poetische Litteratur der treueste und dabei eigenthümlichste Gradmesser des Volksempfindens ist, so dürfen wir behaupten, daß in der von sozialen Gegensätzen erschütterten Gegenwart das Bild der großen Heiligen mehr wie je seine wunderbare Anziehungskraft unter den Menschen äußert; niemals vorher hat die fast ins Unübersehbare angeschwollene Elisabeth-Litteratur [1]) so viele poetische Kränze um die hohe Gestalt der „gloria Teutoniae" geschlungen, wie in unseren Tagen. Auch die Kunst huldigt mit überreichen Gaben gerade in der Gegenwart der großen heiligen Frau, und in zahllosen Kirchen, vom prunkvollen Dome bis zur ärmlichen Dorf-Kapelle, schaut von Sockeln und Altären St. Elisabeth hernieder auf den ehrfurchtsvollen Beschauer wie auf den beladenen Beter. In weitaus den meisten Darstellungen [2])

1) Vgl. die Zusammenstellung bei *Potthast*, Bibliotheca. 2. Aufl. Bd. 2 1896. S. 1286 ff.

2) Als Einzelperson wird sie gewöhnlich jugendlich und schön, mit dunklen Augen und schwarzem Haare, mit rothen und weißen Rosen in der Schürze oder auf dem Schoße abgebildet. Bisweilen trägt sie fürstliche Tracht, bisweilen den Witwenschleier, oft auch den Franziskanerhabit. Gewöhnlich hockt ein Krüppel oder ein Bettler zu ihren Füßen. Hin und wieder trägt sie wohl auch drei Kronen: eine auf dem Haupte und zwei in der Hand, weil sie als Jungfrau, Gattin und Witwe ein heiliges Leben führte. Vgl. Detzel, Christliche Ikonographie. 2. Bd. 1896. S. 313.

Digitized by Google

nun erscheint die Heilige mit einem Attribute, welches wie kein anderes zum Herzen des Volkes, zumal der großen, liebebedürftigen Gemeine der Armen immerdar redet: mit Rosen als dem wunderbaren symbolischen Segen des Himmels über die Liebesthätigkeit der fürstlichen Heiligen. Wir meinen das sogenannte „Rosenwunder", dessen Kunde in Schrift und Wort, in Sang und Sage hineingedrungen ist bis in die breitesten und niedersten Kreise der Menschen wie in die ahnungsreiche Seele der Kinder: „Selig sind die Barmherzigen . . . ."

Stellen wir zunächst, etwa nach Montalemberts berühmten Werke [1]), die Rosen-Legende kurz dar, wie sie seit Jahrhunderten im Volke lebt. Einst stieg, so erzählt sie uns, Elisabeth in Begleitung einer ihrer vertrauten Frauen einen kleinen, sehr rauhen Weg, den man noch heute zeigt, hinunter und trug unter ihrem Mantel Brod, Fleisch, Eier und andere Speisen, die sie den Armen austheilen wollte. Plötzlich stand ihr Gemahl, von der Jagd zurückkehrend, vor ihr. Verwundert, sie unter der Last ihrer Bürde so gebückt zu sehen, sagte er zu ihr: „Laß sehen, was Du trägst", und zog gegen ihren Willen den Mantel zurück, den sie ganz erschrocken an ihre Brust drückte. Es waren aber nur noch weiße und rothe Rosen darunter, die schönsten, die er je gesehen, was ihn um so mehr überraschte, da die Zeit dieser Blumen längst vorüber war. Er sah Elisabeths Bestürzung, wollte sie liebkosend wieder beruhigen, hielt aber plötzlich inne, denn über ihrem Haupte erschien ihm ein leuchtendes Bild in Gestalt eines Kruzifixes. Da sagte er zu ihr: „Geh nur ruhig Deines Weges," stieg in tiefem Nachdenken über das, was Gott mit ihr vorhatte, zur Wartburg hinauf und nahm eine jener wunderbaren Rosen mit, die er sein ganzes Leben bewahrte. An der Stelle aber, wo dieses geschehen [2]), neben einem alten Baume, der bald abgehauen wurde, ließ er eine Säule mit einem Kreuze er-

1) Leben der hl. Elisabeth von Ungarn, Landgräfin von Thüringen und Hessen. Deutsch von Städtler. 3. Aufl. 1862.

2) Die Stelle wird noch gezeigt; vgl. auch Montalembert-Städtler S. 237.

Digitized by Google

richten, um das Andenken an das Kreuz zu verewigen, welches er hier über dem Haupte seiner Gemahlin hatte schweben sehen.

So die Legende [1]). Betonen wir gleich, daß die anmuthige Erzählung eben nur eine Legende, nichts anderes ist und daß die nüchterne Geschichte selbst aus dem Leben der h. Elisabeth nichts weiß und überliefert, was irgendwie als Kern derselben sich betrachten ließe. Darum aber verliert die Legende keineswegs von ihrer subjectiven Wahrheit für das Volk und ihrem segensreichen socialen Werte. Uebrigens ist Elisabeth wohl die berühmteste, nicht aber einzige Heilige, von der die Legende ein solches Rosenwunder zu erzählen weiß. Das Verwandlungswunder tritt bei verschiedenen heiligen Wohlthäterinnen der Armen hervor. Berichtet wird dasselbe zunächst auch von der heiligen Elisabeth von Portugal [2]), Tochter Peters III. von Arragonien (1276—85) und Konstanzes, der Tochter des Hohenstaufen Manfred von Sicilien. Durch ihren Vater war sie Großnichte unserer hl. Elisabeth von Thüringen [3]). Seit 1283 war sie die Gemahlin des entarteten Königs Dionys von Portugal (1279—1325), nach dessen Tode sie sich in das Kloster der armen Klarissen zu Coimbra zurückzog; dort starb sie 1336. Die von ihrem wüsten Gemahle angezweifelte eheliche Treue der Heiligen offenbart Gott nach der Legende [4]), indem er, ebenfalls zur Winterszeit, Brode, die sie in ihrem Gewande zu den Armen trägt, in Rosen verwandelt. Sie wird demzufolge auch, gerade wie ihre hl. Groß-

1) Als Andenken an das Legendenwunder sieht man noch heute Rosen in großer Zahl um die Elisabethkirche zu Marburg und auf der Wartburg selbst. Montalembert S. 236, 1.

2) Außer ihr gibt es noch eine Elisabeth von Schönau, Benedictinerin († 1164), und eine selige Elisabeth Bona von Reute (geb. 1386 in Waldsee, gest. 1420 in Reute); vgl. Detzel S. 312, 315. Ihre Feste fallen auf den 18. Juni bezw. 14. Nov.

3) Vgl. die Geschlechtstafel bei Montalembert-Städtler S. 642. — Das bekannte Gemälde von Flandrin († 1864) stellt die beiden Heiligen nebeneinander dar.

4) Aus derselben entnahm bekanntlich Schiller mittelbar den Stoff zu seinem „Gang nach dem Eisenhammer"; vgl. über letzteren Vogel, Lebensbeschreib. der Heiligen. II, S. 33.

Digitized by Google

nichte, mit Rosen im Schoße oder in der Schürze und zwar in winterlicher Umgebung dargestellt [1]). Wir werden unten darauf zurückkommen. — Rosen in der Hand oder der Schürze, auch wohl ein Körbchen mit Brod tragend, wird auch die heilige Franziskanernonne Rosa von Viterbo († c. 1250) abgebildet [2]), deren Legende Herder poetisch darzustellen versucht hat [3]), allerdings nicht sehr glücklich, denn Herder war kein Dichter. Rosa geht als Kind zu ihren Armen und bringt ihnen, was sie sich selber entzogen. Da tritt ihr erzürnt der „karge" Vater auf dem Wege entgegen: „Kind, was hast Du da?" „Es sind nur Rosen, Vater!" Erschreckt öffnet mit diesen Worten die Kleine ihre Schürze — „und sieh! es waren Rosen!"

„Kaum aber hatt' der Karge sich gewandt,
War, was ihm Rose schien, erquickend Brod!"

Ein Verwandlungswunder kennt die Legende ferner bei der heiligen Jungfrau Casilda, einer Sarazenin († 1126), welche auf bildlichen Darstellungen ebenso Rosen in ihrem Schoße trägt [4]). Casilda, erzählt die Ueberlieferung [5]), war die Tochter des Maurenkönigs Aldemon, der seinen Hof zu Toledo hatte und die Christen grimmig verfolgte. Er ließ, soviele er deren in seine Gewalt bekam, in Ketten und Bande legen, Hungers sterben oder auf grausame Weise hinrichten. Beim Anblicke ihres Elendes erfüllte inniges Mitleid die Brust der noch ungetauften Jungfrau. So wagte sie es denn, insgeheim die Abfälle der königlichen Tafel zu den unglücklichen Gefangenen in den Kerker zu schaffen; aber „an den Höfen der Großen haben die Wände Ohren." Der König, dem das Erbarmen seiner Tochter mit den Ungläubigen hinterbracht war, beschloß, sie auf der That zu ertappen. Er verbarg sich in dem unterirdischen Gange, der zu den Kerkern führte, und lauerte auf Casilda. Und die Tochter kam, einen verdeckten Korb

1) Detzel S. 312; Pfleiderer, Die Attribute der Heiligen (1898). S. 136.

2) Pfleiderer S. 137.

3) Zerstreute Blätter, 6. Sammlung. Gotha 1797. S. XIII.

4) Pfleiderer S. 136.

5) Vogel, a. a. O. I. S. 430.

Digitized by Google

am Arme tragend. Da fuhr der ergrimmte Vater auf die Ahnungslose ein: „Was trägst Du da?" Bebend antwortet die Jungfrau: „Blumen — nichts als Blumen!" Aldemon reißt das Tuch fort, und in der That: „Blumen — nichts als Blumen!" Der Vater senkte beschämt das Haupt; Casilda aber erkannte, daß es der Christengott gewesen, der ihr geholfen, und daß er, sonst keiner, der wahre Gott sei. — Endlich fallen noch in der Legende von der seligen Germana Cousin († 1601), einer armen, die Schafe hütenden Jungfrau im Burgundischen, in ähnlicher Weise Blumen (Rosen?) aus ihrem Gewande zur Erde, zum Zeichen ihrer Unschuld von dem Verdachte, Brod für die Armen gestohlen zu haben [1]).

Auch sonst spielt die Rose als Attribut von Heiligen in der Legende eine besondere Rolle [2]). Weshalb, liegt nahe; ist sie doch die anmuthig schimmernde, farbenprächtig duftende Königin der Blumenwelt, deren symbolische Beziehung auf den strahlenden Tugendglanz der Heiligen sich von selbst darbietet.

Um nun auf das Rosenwunder der hl. Elisabeth zurückzukommen, so thun die ältesten und zuverlässigen Quellen [3]) ihrer Geschichte, wie schon angedeutet, der Sache natürlich noch keine Erwähnung; die Legende braucht Zeit, sich zu bilden. Aber nicht lange, da raunt die Sage bereits von jenem Wunder und wirft über dasselbe ein vielfarbenes duftiges Gewand. Der erste, welcher es kennt, der Verfasser der sogenannten „Vita Rythmica" [4]) Joh. Rothe, Domherr zu Eisenach [5]), der im 15. Jahrhundert

1) Pfleiderer S. 29.

2) Ebend. 136 f.

3) Vgl. über dieselben von Neueren Wegele in Sybel's Histor. Zeitschrift V, 1861, Boerner, Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde XIII, 1888, Mielke, Zur Biographie der hl. Elisabeth 1888, und Wenck in Sybel's Zeitschr. Bd. 69, N. F. 33, 1892.

4) Auctor Rhythmicus de vita S. Elisabethae, Landgraviae Thuringiae, e cod. bibl. Ducalis Saxo-Vinariensis, apud *Mencken*, Script. rer. German. praecipue Saxon. tom. II, p. 2034 ff. Rothe ist zugleich der Verfasser der „Chronik von Thüringen" (*Mencken*, II, p. 1633 ff.), die jedoch von dem Wunder schweigt.

5) „Der man, der ditt bychlyn gedütschet hat,
Der was eyn thumher zu Yßnach yn der stat."

Digitized by Google

lebte und in 48 Gesängen (4500 Verse) die Heilige verherrlichte.

Die Stelle bei ihm lautet:

Was sy dae truegen
In iren menteln und truegen,
Wen sy waren beid voll beladen
Mit fleysche, eyern und fladen,
Er sprach: lasset sehen was traget ir,
Und deckte Ine auf ire mentell schier;
Dae waren die stucke also zu rosenn.
— — — — — —
Ir erschrecken was Ime leydt
Und wolt ihr zusprechen anderweydt,
Dae erschien Ime zu den gezeyten
Ein Bylde nach Cristus leyden
Auf irem haubte —
— — — — — —

Auch der Platz, wo das Wunder sich ereignet, ist dem Dichter bekannt:

Nahe unter dem Knybrechen,[1])
Als dy leute gemeinlich sprechen,
Dae stund ein Baum, in dem was gehawen
Ein kreutze, das mochte man schawen;
An derselben stadt geschach das,
Der Baum, der wart abgehawen,
Das man das warzeichen mochte schawen
Bis an diese zeit,
Darumb hat man darbey
Ein bylde gesatzt —

Eine Prosaquelle der Rosenlegende führt Montalembert an[2]): „Do waren iz alles rote rosen und wizze — die schoensten, die er (der Landgraf) je gesach, und waz doch zu der zit in den jare, das jeman kein rosen haben mochte."

---

1) Der Name ist noch heute vorhanden und bezeichnet den directen steilen Weg von der Stadt Eisenach zur Burg, den Elisabeth nach der Legende später, von der Wartburg vertrieben, mit ihren Kindern und Mägden hinabfloh; vgl. das Wartburger Freskobild von Moritz von Schwind. — Der Ausdruck gibt den das Knie „brechenden", d. h. ermüdenden Auf- und Abstieg wieder.

2) S. 236, Cod. Heidelb.

Digitized by Google

Andere [1]) verlegen das Wunder in die Kindheit der Heiligen und zwar an den Hof ihres Vaters in Ungarn, also in eine Zeit, da Elisabeth nicht über vier Jahre alt sein konnte (geb. 1207, nach der Wartburg verbracht 1211). Als Elisabeth einst, so heißt es hier, mit Speisen aus der Küche kam, welche sie den Armen zugedacht hatte, begegnete ihr der Vater: „Liebe Kleine, was trägst Du da?" „Rosen", antwortete sie, „um mir einen Kranz zu machen." „Laß sehen", erwiderte der neugierige Frager. Und wirklich — es waren nur Rosen. Die Antwort der vierjährigen Kleinen wird zarter Weise ausdrücklich nicht als eine Nothlüge hingestellt, sondern als Folge einer höheren Eingebung, da nämlich die Speisen, schon ehe sie antwortete, in Rosen verwandelt waren [2]). Die Verstellung des almosentragenden Kindes erinnert hier an Rosa von Viterbo. Uebrigens ist sich die Legende nicht bewußt, Elisabeth eine Unwahrheit sagen zu lassen, indem sie die Antwort „Rosen" ihr in den Mund legt, und Iseke, einer der neuesten poetischen Bearbeiter der Elisabeth-Legende, hat gewiß Recht, wenn er jenes Wort „in geistigem Verstande" sie gebrauchen läßt [3]). Ihrer Heldin absichtlich eine Unwahrheit in den Mund zu legen ist die zarte, feinfühlige Legende nicht im Stande, und Mielke geht entschieden zu weit, wenn er behauptet [4]), daß sie die Heilige zu einer Lügnerin stempele.

Eine andere Frage ist, ob nicht die Legende sich dadurch in Gegensatz zu sich selber bringt, daß sie den Landgrafen Ludwig, Elisabeths Gemahl, die Rolle des Mißtrauischen spielen läßt. Das eheliche Verhältnis zwischen den beiden Gatten in seiner in-

1) Hermann Fritzlar und der Franziskaner-Anonymus (benutzt von *Sedulius*, Historia Seraphica).

2) „Quae Spiritus sancti docta consilia, indubitanter respondit: Rosas, inquiens, domine mi Rex, in gremio meo defero . . . Statim illa gremium aperiente apparuerunt rosae pulcherrimae." *Sedulius*, l. c. c. VIII, p. 593.

3) Der lieben heiligen Elisabeth von Thüringen gottselig Leben und Sterben. Eine gereimte Erzählung. Heiligenstadt 1897. II. Abschn. Nr. 43.

4) Die hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen. Sammlung gemeinverständlich wissenschaftlicher Vorträge, herausgeg. von Virchow und Wattenbach. Heft 125. 1891. S. 29.

Digitized by Google

nigen Herzlichkeit ist musterhaft und vorbildlich für allen Zeiten und nicht zum wenigsten diese Liebe ist es, welche den Landgrafen an der so großen Popularität seiner heiligen Gemahlin im Andenken des Volkes Theil nehmen läßt. Und die Legende befindet sich darin in vollster Uebereinstimmung mit der Geschichte; zahlreiche rührende Züge weiß sie aus dem ehelichen Leben der beiden Gatten zu berichten, ganz so wie Berthold, Ludwigs Kapellan, die Aussagen der 4 Dienerinnen und andere Quellen das herzliche Verhältniß derselben schildern. Niemals hat die Legende feiner und richtiger gefühlt. Woher also dieses unvermittelt harte, mißtrauische oder barsche Auftreten des Landgrafen? Auch Pfleiderer meint, daß zu dem Auftreten Ludwigs bei dem Rosenwunder der Character desselben keineswegs passe, und möchte die Legende eher an seinen Bruder Heinrich Raspe, den Rauhen, denken lassen [1]). Letzteren läßt ja auch die Legende die bekannte Rolle bei ihrer Vertreibung spielen. Auch bei Isabella Braun in ihrem bekannten Gedicht „die hl. Elisabeth" ist es jener Schwager der Heiligen, der in Ludwigs Abwesenheit die zu Thal schreitende Landgräfin anhält und nun die Rosen im Körblein erblickt, während bei A. v. Freydorf wenigstens Heinrich es ist, der seinem Bruder eine Verdächtigung Elisabeths in die Seele streut [2]). Weissenhofer dagegen läßt nach Ludwigs Tode den grimmen Burgvogt die That vollbringen [3]). In der That scheint in Ludwigs Person bei der Legende eine Verwechslung vorzuliegen, eine Muthmaßung, welche uns hinüberführt zu der Frage nach dem äußeren Ursprunge der Rosenlegende von St. Elisabeth überhaupt. Nach Wenck wäre dieselbe [4]) „im 15. Jahrhunderte aus anderen Legendenkreisen, wo sie heimisch", in die Elisabeth-Legende eingedrungen. Er denkt offenbar an die Vita Rythmica des Johannes Rothe († 1431), der, wie wir gesehen, das

1) A. a. O. S. 136.

2) Die Rosen der hl. Elisabeth. Eine Legende in drei Acten. Karlsruhe 1886.

3) Die hl. Elisabeth von Thüringen. Schauspiel in Prosa. Linz a. D. 1893. 3. Aufl.

4) In v. Sybel's Histor. Zeitschr. Bd. 69. 1892. S. 231.

Digitized by Google

Rosenwunder zuerst erwähnt. Warum dieses jedoch an sich „ein fremder Ton in dem Ganzen" sein soll, ist nicht verständlich; im Gegentheil ist die Verwandlung des Armenbrodes in duftende Rosen ein menschlich überaus anmuthender Zug, der sich darum ja auch in verschiedenen Heiligenlegenden wiederfindet. Was aber das Hineinfließen dieses lieblichen Zuges in unsere Legende vermittelt zu haben scheint, ist, wie wir glauben, die erwähnte romanische Legende von der hl. Elisabeth von Portugal gewesen, wobei zu beachten ist, daß die obengenannten Rosenlegenden überhaupt sich auf südländische Heilige beziehen. Die portugiesische Elisabeth stand mit unserer thüringischen wie in Namens-, so in Familienverwandtschaft [1]) und es mag auch die von Montalembert getadelte häufige Darstellung der letzteren als Matrone statt als jugendliche Figur auf eine Verwechslung mit der portugiesischen zurückgreifen, welche ja in reiferem Alter im Kloster starb. Auch der letzte Lebensabschnitt beider Heiligen als klösterlich lebende Witwen ist von auffallender Uebereinstimmung, ebenso in der Legende die winterliche Zeit ihres Rosenwunders. Insbesondere aber entspricht die Persönlichkeit des rohen und dabei eifersüchtigen Königs Dionys durchaus und ganz im Gegensatze zu dem edlen thüringischen Landgrafen der Vorstellung der Legende von dem Mißtrauen des Gatten gegen die Gattin, als dessen Folge das brüske Entgegentreten auf dem Armenpfade und das Rosenwunder erscheinen. So würde, die vorgenannten Umstände in Betracht gezogen, eine Verwechslung des Königs Dionys mit Landgraf Ludwig die Vorstellung der Legende auf einfache Weise erklären, und in diesem Sinne allerdings würden auch wir mit Wenck die Uebertragung des lieblichen Rosenwunders als „einen fremden Ton in dem Ganzen" ansehen. Jedenfalls aber hätte dann die spanische Legende um die Versenkung des Andenkens unserer großen Heiligen in das deutsche Volksgemüth sich ein hohes Verdienst erworben [2]).

Hinzufügen wollen wir schließlich, daß der Bericht über das Rosenwunder mit der Legende von der Erscheinung des

1) Vgl. oben S 483.

2) Montalembert weist auch zahlreiche Darstellungen der hl. Elisabeth in Spanien nach, unter denen Murillo's Bild nicht die letzte ist.

Digitized by Google

Kreuzbildes im Bette des Landgrafen [1]) verschmolzen erscheint in dem Berichte des Thomas von Chantimpré über Ada von Bolemir [2]).

XXXVIII.

Luther über das schlimme Ende seiner Gegner.

(Von Dr. N. Paulus.)

In meiner Abhandlung über Luther's Lebensende (Freiburg 1898. S. 1) glaubte ich nach Einsichtnahme zahlreicher Schriften des 16. Jahrhunderts behaupten zu dürfen: „Die Unsitte, die Gegner eines schrecklichen Todes sterben zu lassen, war durch Luther nicht wenig gefördert worden." Der protestantische Pfarrer Ferdinand Cohrs hat diese Behauptung als „tendenziös" bezeichnet. Der weitaus größte Theil der Besprechung, die er meiner Schrift in der „Theologischen Literaturzeitung" (1899. S. 85—87) gewidmet hat, verfolgt den Zweck, den Vorwurf, den ich gegen Luther erhoben hatte, zu entkräften [3]). Da die Frage nicht ohne Interesse ist, so sei es gestattet, hier darauf zurückzukommen.

1) Vgl. Montalembert-Städtler S. 239 f.

2) P. Kirsch, Des Thomas von Chantimpré Buch der Wunder ꝛc. Jenaer Dissert. 1875 S. 33; dazu Wenck in v. Sybel's Zeitschr. 1892. S. 231.

3) Cohrs hat noch eine andere „Tendenz" in meiner Schrift bemerkt. Er schreibt zwar: „Es muß anerkannt werden, daß Paulus bei der Wiedergabe der Todesnachrichten aus dem 16. Jahrhundert im Ganzen sich einer dankenswerthen Objectivität befleißigt." Doch fügt er bei: „40 Seiten lang unterhält uns P. davon, wie man protestantischerseits die Gegner sterben ließ ... Den 40 Seiten von Beispielen aus dem protestantischen Lager stellt P. dann aber nur 11 Seiten katholischer Häßlichkeiten gegenüber. Da liegt der Schluß nahe: Die Katholiken sind doch bessere Menschen!" Ich kann mit voller Bestimmtheit behaupten, daß ich durchaus nicht daran gedacht habe, dem Leser einen solchen Schluß nahezulegen. Der Grund, warum ich die von protestantischen Autoren verbreiteten Todesnachrichten ausführlicher behandelt habe, ist auf S. 45 angegeben: „Wahr ist, daß man katholischerseits nicht so viele Namen anführte, wie dies die protestantischen Polemiker thaten. Im

Digitized by Google

Luther erwähnt vor allem in seinen Tischreden mehrmals das schlimme Ende der Gegner des „Evangeliums". „Man soll das wohl merken," erzählte er einmal seinen Tischgenossen, „daß diese Jahre her alle Verächter, Spötter und Verfolger des Evangelii jämmerlich gestorben sind". Er nannte dann einige dieser Männer mit Namen, indem er beifügte: „Die sind alle erbärmlich gestorben, sine crux et sine lux, wie die unvernünftigen Säue. Also wird's den andern auch gehen" [1]). „Niemand gibt Acht auf die Wunderthaten Gottes", klagte er ein anderes Mal bei Erwähnung des Todes eines katholischen Kirchenfürsten. „Seht doch, wie die Papisten untergehen!" Er hatte dabei besonders den Erzbischof von Trier im Auge, von dem er behauptete, „der Teufel habe ihn leibhaftig hinweggeführt in die Hölle" [2]). Aehnliches wußte er über das Ende der „Schwärmer", der protestantischen Sectirer, der Zwinglianer und anderer „Rottengeister" zu berichten: „Wer sich wider

---

Einzelnen schilderte man nur den Tod der vornehmsten Rädelsführer; über das Hinscheiden der übrigen Gegner, die keine so wichtige Rolle gespielt hatten, hielt man es nicht für nöthig, ausführliche Berichte zu veröffentlichen. Man begnügte sich mit irgend einer allgemeinen Bemerkung." Ich habe in meiner Abhandlung alle Todesnachrichten, die ich in katholischen Schriften auffinden konnte, gewissenhaft mitgetheilt. Oder ist vielleicht Cohrs in der Lage, nachzuweisen, daß ich etwas Nennenswerthes mit Stillschweigen übergangen habe? Man darf übrigens nicht übersehen, daß im 2. und 3. Abschnitt meiner Schrift auf etwa 15 Seiten die schlimmen Nachrichten behandelt werden, die katholischerseits über Luther's Tod verbreitet worden sind. Es liegt also kaum ein Grund vor, mir wegen meiner Lutherschrift tendenziöse Einseitigkeit vorzuwerfen.

1) Luther's Tischreden, nach Aurifaber's erster Ausgabe, herausgegeben von Förstemann und Bindseil. Leipzig 1844 ff. Bd. III, 282 ff.: Vom Untergange der Feinde des göttlichen Worts. Vgl. Tagebuch über Dr. M. Luther, geführt von Dr. Conrad Cordatus, 1537, herausgeg. von H. Wrampelmeyer. Halle 1885. Nr. 1014: Hoc certe serio animadvertendum est, novissime praeteritis annis *omnes misere mortuos esse*, qui subsannantes locuti sunt de Evangelio.

2) Tischreden Luther's aus den Jahren 1531 und 1532, nach den Aufzeichnungen von Johann Schlaginhaufen, herausgeg. von W. Preger. Leipzig 1888. Nr. 94. 297. Vgl. auch Anton Lauterbach's Tagebuch auf das Jahr 1538, herausgeg. von K. Seidemann. Dresden 1872. S. 96.

Digitized by Google

mich setzt, der muß zu Trümmern gehen, es sei denn kein Gott, wie wir täglich erfahren von den Schwärmern“ [1]). Bezeichnend ist auch, wie Luther das Ende von zwei hervorragenden Humanisten schildert, von Erasmus und Mutian, die zuerst für ihn eingetreten waren, nachher aber sich von ihm abgewendet hatten. Von Mutian erzählte er, derselbe habe an keinen Gott geglaubt, schließlich sei er vor Armuth verzweifelt und habe sich selbst mit Gift umgebracht [2]). „Erasmus,“ behauptete er weiter, „ist so gewiß, daß kein Gott, kein ewiges Leben sei, als gewiß ich bin, daß ich sehe.“ Er habe denn auch ein böses Ende genommen [3]).

Von vornherein darf man annehmen, daß solche Aeußerungen auf Luther's gelehrige Schüler nicht geringen Eindruck machten. Ich habe denn auch in meiner Schrift erklärt: „Luther's Anhänger ahmten das Beispiel ihres Meisters getreulich nach.“ Cohrs ist jedoch anderer Ansicht. Er glaubt nicht, daß die im 16. Jahrhundert grassirende Unsitte, die Gegner eines schrecklichen Todes sterben zu lassen, durch Luther gefördert worden sei. „Seine gewichtigen Anklagen,“ bemerkt er, „gründet Paulus vorwiegend auf Luther's Tischreden, über deren Authenticität die Untersuchung noch nicht einmal abgeschlossen ist, und bei denen wir auf jeden Fall in Betracht ziehen müssen, daß sie vom Augenblick dictirt worden sind und mit Aeußerungen, die für die Oeffentlichkeit bestimmt waren, niemals auf eine Stufe gestellt werden dürfen. Auch sind sie gewiß nicht in so weite Kreise gedrungen, daß sie den von Paulus erhobenen Vorwurf rechtfertigen.“

Was zunächst die Authenticität der Tischreden anlangt, über welche die Untersuchung noch nicht abgeschlossen sei, so mache ich darauf aufmerksam, daß ich mich nicht bloß auf Aurifaber's unzuverlässige Ausgabe berufe, sondern hauptsächlich auf die Aufzeichnungen von Luther's eigenen Tischgenossen. Will nun vielleicht Cohrs behaupten, daß die oben angeführten und den ursprünglichen

1) Schlaginhaufen Nr. 251. Vgl. Cordatus Nr. 1075.
2) Cordatus Nr. 932.
3) Lauterbach S. 114. 138.

Digitized by Google

Aufzeichnungen entnommenen Angaben nicht ächt sind?[1]) Aber sie waren doch nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt; auch sind sie nicht in weite Weise gedrungen! — Daß die Tischreden nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt waren, verschlägt nichts. Thatsächlich sind sie durch die von Aurifaber im Jahre 1566 besorgte Ausgabe weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden. Daß andererseits diese Tischgespräche auf Luther's Anhänger einen großen Einfluß ausgeübt haben, beweist der Umstand, daß in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts manche protestantische Autoren, bei der Schilderung des schlimmen Endes der Gegner, auf Luther's Tischreden Bezug nehmen[2]). Es kann demnach quellenmäßig nachgewiesen werden, daß Luther durch seine Tischreden die Unsitte, den Gegnern ein schlimmes Ende nachzusagen, thatsächlich gefördert hat. Und zwar hat diese Förderung nicht erst nach der Veröffentlichung der Tischreden stattgefunden; schon früher hatten sich die Folgen von Luther's vertraulichen Gesprächen bei dessen Schülern fühlbar gemacht. Sonst weiß man nicht genug zu rühmen, wie mächtig Luther auf seine Umgebung eingewirkt hat. Warum sucht man nun bezüglich des hier in Betracht kommenden Punktes eine solche Einwirkung zu bestreiten? Zu den hervorragendsten Tischgenossen Luther's gehörten Veit Dietrich und Johann Mathesius. Beide Prediger haben später nach ihrem Weggange von Wittenberg das schlimme Ende der Gegner in grellen Farben ge-

---

1) Vgl. Preger's Bemerkung in der Einleitung zu Schlaginhaufen S. XIV: „Die Tischgenossen machten viele ihrer Aufzeichnungen gleich während des Gesprächs; sie schrieben die Unterredungen nach, wie man etwa Collegien nachschreibt . . . Luther wußte natürlich von diesem Sammeleifer seiner jungen Freunde." Vgl. auch G. Loesche, Analecta Lutherana et Melanthonia. Tischreden Luther's und Aussprüche Melanchthon's, hauptsächlich nach Aufzeichnungen des Johann Mathesius. Gotha 1892. S. 15 Note 1: „Daß bei Tisch — ähnlich wie im Colleg — nachgeschrieben wurde — natürlich nicht gegen Luther's Wissen und Willen, ist jetzt anerkannt."

2) Vgl. z. B. A. Hondorff, Promptuarium Exemplorum. Historien und Exempelbuch. Leipzig 1568. Bl. 62a. W. Bütner, Epitome Historiarum. Leipzig 1576. Bl. 44b. Chr. Irenäus, Spiegel der Hellen. Ursel 1581. Bl. 30b. G. Gloccerus, Warhafftige Historia . . . M. Lutheri. Straßburg 1586. H 5a.

Digitized by Google

schildert. Wer möchte wohl glauben, daß das Beispiel, das ihnen ihr Meister gegeben, ohne Einfluß auf sie geblieben sei?

Nicht bloß in seinen Tischreden, auch in verschiedenen Schriften, wie ich bereits in meiner Abhandlung hervorgehoben habe, hat Luther zu wiederholten Malen vom schlimmen Ende seiner Gegner gesprochen. Hierzu bemerkt Cohrs: „Unter den ‚verschiedenen Schriften', in denen Luther jener Unsitte gehuldigt hat, versteht P. die Schrift „von der Winkelmesse" (1533) und das „kurtze Bekenntniß vom Abendmahl" (1545). Cohrs hat indessen übersehen, daß in meiner Abhandlung noch andere Schriften angeführt werden, in denen Luther den bösen Ausgang seiner Gegner schildert. Es sei zunächst auf jenes Vorwort hingewiesen, worin der Wittenberger Neuerer den edlen Herzog Georg von Sachsen „einen elenden, verdammten Menschen" nennt, „den Gott ausgerottet, vertilgt, zu nichte gemacht, in den Abgrund der Hölle verstoßen habe" [1]). In zwei anderen Schriften hat Luther den „jämmerlichen Tod" des Ingolstädter Gelehrten Johann Eck besprochen und dabei hervorgehoben, daß ein ähnliches Ende auch den anderen Gegnern bevorstehe [2]). Spätere protestantische Schriftsteller haben nicht unterlassen, sich auf diese Aussagen Luther's zu berufen [3]), ein neuer Beweis, daß Luther's Anhänger das Beispiel ihres Meisters getreulich nachahmten. Den Schriften Luther's muß auch beigezählt werden ein langes Schreiben aus dem Jahre 1532

1) Vorrede Luther's zu C. Güttel, Ein Sermon auff dem Gottesacker zu Eisleben gethan. Wittenberg 1541. Vgl. hierzu Luther's Tischreden bei Loesche, Analecta lutherana Nr. 18: „Ist dieser Mann (Herzog Georg) nicht in der Hölle, so ist Kaiphas auch nicht drinnen und ist gar keine Hölle. Gott hat ihn getödtet."

2) Comment. in Hoseam, zu Kap. 2, 19; Comment. in Genesim, zu Kap. 39, 13. Die Stellen sind angeführt bei Seckendorf, Commentarius de Lutheranismo. Lipsiae 1694. III, 685. Noch vor Eck's Tod hatte Luther einmal zu seinen Tischgenossen gesagt: „Eck . . . non cupit defendere papam, sondern er sucht Geld. Ego credo, daß er sich dem Teufel ergeben hat und ein Contract mit ihm gemacht, wie lang er ihn noch leben lassen soll." Bei Loesche Nr. 489.

3) Cfr. Irenäus, Trostspiegel. Eisleben 1584. S4b. — Gloccerus, Historia Lutheri. Straßburg 1586. H4b.

Digitized by Google

an Herzog Albrecht von Preußen, das Luther selber drucken ließ und worin er unter anderm erklärte: „Neulich hat Gott die armen Leut in der Schweiz, Zwingli und die Seinen, merklich genug gestraft, daran sich die Rottengeister billig stoßen sollten“ [1]). In anderen Briefen, die ebenfalls in weiteren Kreisen bekannt wurden, spricht Luther von dem schrecklichen Tode Carlstadt's, der vom Teufel getödtet worden sei [2]).

Diese verschiedenen Briefe und Schriften hat Cohrs gar nicht berücksichtigt. Was aber die beiden Schriften von der Winkelmesse und dem Abendmahl anlangt, so behauptet er, ich hätte mich sehr mit Unrecht auf dieselben berufen, da ein geflissentlicher Hinweis auf das schlimme Ende der Gegner darin nicht zu finden sei. Auch diese Behauptung des geehrten Kritikers ist nicht zutreffend.

Sehen wir zuerst, in welcher Weise Luther in seiner Schrift von der Winkelmesse über das Ende der Gegner sich ausspricht. Er erzählt darin von der schrecklichen Disputation, die er bezüglich der Messe mit dem Teufel gehabt und bemerkt hierbei: „Sollten die Papisten den Teufel hören disputiren, sie sollten mir nicht lange von Kirche, von altem Brauch und Herkommen plaudern. Ich sehe wohl David im Psalter und die lieben Propheten, wie kläglich sie über solche Disputation schreien, und Christus selbst muß, wiewohl um unsertwillen, manchen bittern Seufzer lassen herausfahren durch des Teufels Drängen. Und ich halte dafür, daß Emser und Oecolampad und dergleichen sind durch

1) Bei De Wette, Luther's Briefe IV, 352. Gottes Strafgericht über die Zwinglianer erwähnt Luther in zahlreichen Briefen, die man im vierten Bande von De Wette nachlesen kann: 1531, 28. Dezember, an Amsdorf; 1532, 3. Januar, an Martin Görlitz, an Wenzeslaus Link, an Caspar Huberinus; 21. Dezember an Rath und Kirche zu Münster; 23. Dezember an Rothmann; 1533, Januar, Warnungsschrift an die Pfarrer von Frankfurt. Daß diese Schreiben in weiteren Kreisen bekannt wurden, ersieht man aus den Klagen der Zwinglianer, die mitgetheilt sind bei A. Erichson, Zwingli's Tod und dessen Beurtheilung durch Zeitgenossen. Straßburg 1883. S. 28 ff. Vgl. auch Kolde, Analecta Lutherana. Gotha 1883. S. 202 ff.

2) De Wette V, 452. 455. 463. Einer dieser Briefe ist angeführt bei E. Alberus, Widder die verfluchte lere der Carlstader und alle fürnemste Heubter der Sacramentirer u. s. w. Neubrandenburg 1556. m1b.

Digitized by Google

solche feurige Pfeile und Spieße des Teufels so plötzlich gestorben. Denn es kann sie kein Mensch ertragen ohne sonderliche Gottes Hilfe und Stärke" [1]). „Wir hören hier nur," so schreibt Cohrs zu dieser Stelle, „ein Zeugniß von Luther's unerschütterlichem Glauben an die Botschaft, die er verkündigte, hören sein Mitleid mit denen, die, in Irrthum befangen, die rechte Kraft nicht kennen, aber doch nichts von geflissentlichem oder gar gehässigem Hinweisen auf ihr schreckliches Ende. Vielmehr ist die Gesellschaft, in die Emser und Oecolampad hier gestellt werden, für sie nur ehrenvoll."

Cohrs hat übersehen, daß noch auf derselben Seite, in dem Absatze, der sich unmittelbar an die soeben angeführte Stelle anschließt, Luther von Judas spricht, der vom Teufel zur Verzweiflung und zum Selbstmord gedrängt worden sei. Ist vielleicht letztere Gesellschaft ebenfalls ehrenvoll für Emser und Oecolampad? In wessen Gesellschaft aber Luther seine Gegner versetzen wollte, darüber hegte man im 16. Jahrhundert nicht den geringsten Zweifel. Bald nach dem Erscheinen der Schrift über die Winkelmesse schrieb Heinrich Bullinger am 18. April 1534 einen Brief an Oswald Mykonius, worin er bitter klagte über die „Schamlosigkeit" Luther's, der es wage, aller Welt zu verkünden, daß Oecolampad vom Teufel umgebracht worden sei [2]). In demselben Sinne ist Luther's Aeußerung auch noch in neuerer Zeit verstanden worden. Bei Besprechung der schlimmen Gerüchte, die über Oecolampad's Hinscheiden verbreitet wurden, bemerkt der Biograph des Basler Neuerers, Johann Herzog, der Herausgeber der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche:

---

1) Luther's Werke. Erlanger Ausgabe. Bd. 31, S. 318.

2) Lutheri impudentia nuper libellis quibusdam de primatu, *missa* et in Erasmum scriptis vehementer doleo. Video enim hunc hominem Ecclesiae Dei plus incommodaturum quam profuerit unquam .... Oecolampadium .... *palam praedicat a Satana strangulatum periisse.* Vide quid monachus iste audeat! Bei Fueslin, Epistolae ab Ecclesiae Helveticae Reformatoribus vel ad eos scriptae. Tiguri 1742. S. 133.

Digitized by Google

„Selbst Luther schämte sich nicht, solchen Gerüchten Glauben zu schenken“ [1]).

Daß man im 16. Jahrhundert allgemein in der betreffenden Stelle einen Hinweis auf das schlimme Ende Oecolampad's erblickt habe, bezeugen die Züricher Prediger, die zudem Luther dafür verantwortlich machen, daß die falsche Nachricht von Oecolampad's schrecklichem Hinscheiden in weiteren Kreisen verbreitet wurde. In ihrer 1545 veröffentlichten Antwort auf Luther's kurzes Bekenntniß vom Abendmahl führen sie längere Stellen aus Luther's Schrift von der Winkelmesse wörtlich an und bemerken dazu:

„Aus diesen Worten Luther's kann Niemand anderes ermessen, denn daß Oecolampad des jähen Todes verdorben und durch des Teufels List, Anfechtung, Gewalt und feurige Pfeile umgebracht worden sei. Solch Fürgeben Luther's liest man hin und her in deutschen Landen, und dieweil viele Leute nicht anders wissen, denn daß alles, was Luther sage, also wie er sagt, ergangen sei, so ist es schon bei vielen beschlossen, D. J. Oecolampad sei des jähen Todes gestorben und so viel als von dem Bösen umgebracht worden [2]). Welches denn bei vielen einfältigen Leuten großen Verdacht und Unwillen wider unsere Lehre bringt [3]). Darwider wollen wir jetzund nicht zurecht legen, wie unbillig Luther Oecolampad, den treuen Diener Christi, zu Emser, dem freventlichen Verfolger der evangelischen Wahrheit, kuppelt, und wie ungründlich und ärgerlich er vor den Schwachen von dem Teufel

1) J. Herzog, Das Leben J. Oecolampad's. Basel 1843. II, 251.

2) Daß Oecolampad ein böses Ende genommen habe, wird in zahlreichen lutherischen Schriften des 16. Jahrhunderts behauptet. Andererseits berichten auch viele katholische Schriftsteller unter ausdrücklicher Berufung auf Luther's Schrift von der Winkelmesse, daß Oecolampad in der Verzweiflung gestorben sei.

3) Dies war eben der Zweck, den man lutherischerseits verfolgte, indem man die Erzählung von Zwingli's und Oecolampad's schlimmem Ausgange fort und fort wiederholte. Hatte doch Luther selber erklärt: Es sei besser, Zwingli sowohl als Oecolampad in die Hölle zu versetzen, „ob man ihnen gleich Gewalt thäte“; auf diese Weise werde man wenigstens die noch Lebenden von der Zwinglischen Irrlehre abschrecken. Cordatus Nr. 1077.

Digitized by Google

und seiner Macht, ja wie untröstlich und nachtheilig vielen christgläubigen Leuten, die mit jähem Tod seliglich und wohl abscheiden und todt im Bett gefunden werden, redet und schreibt; wir wollen allein die einfältige Wahrheit, wie Oecolampad abgeschieden ist, wider Luther's unbegründetes Verleumden, womit er Oecolampad allenthalben verschrieen hat, erzählen, damit dennoch auch alle die, so Luther zuviel geben, sehen und greifen, daß nicht alles, was er fürgibt, ohne alle Nachfrage soll angenommen und für gewiß gehalten werden." Sie schildern dann, auf Grund eines früher erschienenen Berichtes des Augenzeugen Simon Grynäus, das fromme Hinscheiden Oecolampad's und schließen mit folgender Erklärung: „Hat nun Luther dieses von Oecolampad's seligem Abschied gewußt und darüber nichtsdestoweniger sein oben erzähltes bös Gedicht durch ganz Deutschland ausgegossen, so hat er übel zu besorgen, es aus keinem guten Geist, sondern vielmehr aus Eingeben des Geistes gethan zu haben, der damals mit ihm disputirt und ihn deßhalb überdisputirt hat. Hat er aber seine Sache auf anderer Leute Sag und Schreiben gesetzt und aus Hörensagen dem Abgestorbenen einen so unsaubern Leumund aufgedrängt, so ist es Luthern zuviel und nicht bald zu verantworten" [1]).

Die Züricher Prediger haben demnach nicht die geringste Spur von irgend einem Gefühl des Mitleids in Luther's Schrift gefunden, sie haben vielmehr in der Stelle, die von Oecolampad's Tod handelt, einen „geflissentlichen und gehässigen Hinweis" auf Oecolampad's schlimmes Ende erblickt [2]). Und hierbei hatten sie ganz sicher nicht unrecht. Lutherischerseits hat man denn auch den

1) Warhaffte Bekanntnuß der dieneren der kilchen zu Zürych, was jn uß Gottes wort mit der heyligen allgemeinen christlichen Kilchen gloubind und leerind, in sonderheit aber von dem Nachtmal unsers herren Jesu Christi: mit gebürlicher Antwort uff das unbegründt ergerlich schmähen, verdammen und schelten D. Martin Luthers u. s. w. Zürich 1545. Bl. 27 ff. Verfasser dieser Schrift ist Heinrich Bullinger.

2) Noch am Anfang des 17. Jahrhunderts protestirte der Züricher Gelehrte R. Hospinian (Historiae sacramentariae Pars altera. Tiguri 1602. Bl. 126b) gegen Luther's „Lügen" bezüglich des Todes Oecolampad's.

Digitized by Google

Zwinglianern nie vorgehalten, daß sie jene Aeußerung Luther's falsch verstanden hätten, wohl aber hat man fort und fort Oecolampad's Tod als ein Gottesgericht hingestellt. Dies that besonders, unter ausdrücklicher Berufung auf Luther, Johann Mathesius, einer der treuesten Schüler des Wittenberger Neuerers. Man dürfe die Lehre der Sacramentirer nicht annehmen, schrieb Mathesius, „weil viele derselben Lehre Verwandte schrecklich weggerichtet worden", so besonders Zwingli und Oecolampad, die „nach Doctor Luther's seligen Weissagung mit Schrecken zu Boden gegangen". Oecolampad habe man im Bett todt gefunden. „Wer weiß, was den elenden Mann bei der Nacht erdrückt hat, da er jählings soll dahingegangen sein?" Man vergesse daher solche „Historien" nicht! „Gott ist und bleibt Richter, wie er solche Halsgerichte zu unsern Zeiten über viele Lästerer der reinen Religion gehalten und sie greulich hat wegräumen lassen" [1]).

Wie man soeben gehört hat, beruft sich Mathesius bezüglich des über Zwingli und Oecolampad hereingebrochenen Strafgerichts auf Luther's „Weissagung". Andere lutherische Vorkämpfer haben dasselbe gethan. So berichtet z. B. Nicolaus Selnekker, daß Luther im Jahre 1529 den Tod Zwingli's und Oecolampad's prophezeit habe: „Ehe denn drei Jahre, sagte der deutsche Prophet, verlaufen werden, so werden Cinglius und Oecolampad jämmerlich die Hände über dem Kopfe zusammenschlagen und beide umkommen; welches also geschehen ist. Denn im Jahre 1531 kommt Cinglius erbärmlich im Kriege um; der andere wird todt im Bett gefunden, da er vor Traurigkeit gestorben war" [2]).

Wer wird wohl, angesichts solcher bezeichnenden Aeußerungen, noch bestreiten wollen, daß die Unsitte, die Gegner eines bösen Todes sterben zu lassen, von Luther gefördert worden sei?

Wie verhält es sich aber mit dem kurzen Bekenntniß vom Abendmahl, von dem Cohrs behauptet, dasselbe könne „noch weniger",

---

1) Mathesius, Bekandtnuß vom heiligen Abentmal. Heidelberg 1579. S. 196 ff.

2) Selnekker, Historica Oratio Vom Leben und Wandel Lutheri. Gehalten in der Universität Leipzig. Leipzig 1576. Bl. 71a.

Digitized by Google

als die Schrift von der Winkelmesse, als Beweis dafür dienen, daß Luther jene Unsitte gefördert habe?

In seinem „Bekenntniß" verwahrt sich zuerst Luther dagegen, daß er mit Zwingli und dessen Anhängern eins gewesen sei in der Lehre vom Abendmahl. „Ich, als der ich nun auf der Grube gehe, will dies Zeugniß und diesen Ruhm mit mir vor meines lieben Herrn und Heilandes Jesu Christi Richterstuhl bringen, daß ich die Schwärmer und Sacramentsfeinde Carlstadt, Zwingli, Oecolampad, Stenkefeld und ihre Jünger zu Zürich und wo sie sind, mit ganzem Herzen verdammt und gemieden habe." Nach dem Marburger Gespräch habe er wohl „ziemliche Hoffnung" gehabt. „Indeß ward der Zwingel jämmerlich zu Felde von den Papisten erschlagen und Oecolampad viel zu schwach, solchen Unfall zu tragen, darüber vor Leid auch starb; welches mir auch selbst zwei Nächte solch Herzleid that, daß ich leicht auch hätte mögen bleiben; denn ich guter Hoffnung war ihrer Besserung und doch für ihre Seele mich auf's Höchste bekümmern mußte, weil sie noch im Irrthum vertieft, *also in Sünden untergingen*. Aber nach des Zwingel's Tod ging ein Büchlein aus, welches er sollte hart vor seinem Ende gemacht haben. Solchen Büchleins erschrack ich sehr, nicht um meinetwillen, sondern um seinetwillen. Denn weil er nach unserm Vertrag zu Marburg solches hat mögen schreiben, ist's gewiß, daß er alles zu Marburg gegen uns mit falschem Herzen und Munde gehandelt; und ich mußte, wie auch noch, an seiner Seele Seligkeit verzweifeln, wo er in solchem Sinn gestorben ist, ungeachtet, daß ihn seine Jünger und Nachkommen zum Heiligen und Marterer machten. Ach, Herr Gott, des Heiligen und Marterers! Denn in diesem Büchlein bleibt er nicht allein ein Feind des heiligen Sacraments, sondern wird auch ganz und gar zum Heiden."

Luther spricht dann von den verschiedenen Warnungen, die den Zwinglianern zu Theil geworden: „Zum dritten Mal wurden sie vermahnet durch das *schreckliche Urtheil Gottes, da der Zwingel so jämmerlich ward erschlagen*, wie die Historien und ihre Briefe zeugen, und mit ihm bei 5000 Mann sehr feiner Leute, wiewohl sie solch zornig Urtheil gleich für ein

Digitized by Google

Gnadenzeichen deuten wollten und den Zwingel als einen Heiligen rühmen, der, gleich wie alle Heiligen viel leiden müssen, auch unschuldig erschlagen sei. Ich aber, so gewiß bin, daß Zwingel, wie sein letztes Büchlein zeuget, in großen und vielen Sünden und Gotteslästerung gestorben ist, kann ihre Deutung nicht glauben, wiewohl ich wünsche und wollte, daß Gott mit ihm hätte den Spruch St. Pauli gebraucht, 1 Cor. 5, 5: Uebergeben zum Verderben des Fleisches, auf daß der Geist selig werde am Tage des Herrn Jesu .... O! herzlich gerne wollte ich, daß ihm nach diesem Sprüchlein ergangen wäre, denn mir solch sein Unglück über die Maßen leid war und noch ist. Wenn leiden soll heilig heißen und heilig machen, muß zuvor Unschuld da sein und gute, löbliche Sache, wie auch St. Augustin spricht: Non poena, sed causa facit martyrem. Nun wissen sie wohl, daß Zwingel über die Lästerung wider das Sacrament auch weltlicher Weise böse Sache hatte, da er an dem Straßelegen wider jenes Theils (die Katholiken) freventlich handelte, daß sich's wohl mehr findet, er sei nach diesem Spruch geurtheilet: Qui acceperit gladium, gladio peribit. Ja, so müssen wir denken und halten, sie mögen deuten, sagen, schmücken, was sie wollen. Die Historien und ihre Schrift sind wider sie selbst" [1]).

Zu diesen Ausführungen bemerkt nun Cohrs: „Hier will Luther doch wahrhaftig nicht auf das Ende des Gegners hinweisen, um ihn als dadurch gebrandmarkt hinzustellen; hier spricht nur ein um das Seelenheil des Bruders bewegtes Gemüth."

Diese merkwürdige Deutung ist aber nur dadurch möglich geworden, daß Cohrs verschiedene Erklärungen Luther's gänzlich übersehen und eine andere Aeußerung nicht richtig aufgefaßt hat. Cohrs hat übersehen, daß Luther ausdrücklich Zwingli's Tod als ein „schreckliches Urtheil Gottes" hinstellt; daß er aus-

1) Luther's Werke. Erl. Ausg. Bd. 32. S. 397—410. Wie Luther in seinen Briefen Zwingli's Tod als ein Gottesgericht schilderte, ist bereits oben angeführt worden. Seinen Tischgenossen erzählte Luther, Zwingli sei gestorben „wie ein Mörder, da er andere zur Annahme seiner Irrlehre zwingen wollte". „Er hat das Schwert gezogen, darum hat man ihm auch den Lohn gegeben." Schlaginhaufen Nr. 509. 218.

Digitized by Google

drücklich erklärt: „Ich bin gewiß, daß Zwingel in großen und vielen Sünden und Gotteslästerung gestorben ist"; daß er zudem bemerkt: „Wir müssen denken und halten, daß Zwingel nach dem Spruche geurtheilt worden: Wer das Schwert ergreift, wird durch das Schwert umkommen." Heißt das nicht auf das Ende des Gegners hinweisen und ihn als dadurch gebrandmarkt hinstellen? Cohrs hat dann eine andere Aeußerung Luther's nicht richtig verstanden; läßt er doch Luther schreiben: „Er hoffe, Gott hätte mit ihm den Spruch 1 Cor. 5, 5 gebraucht." Nun sagt aber Luther bloß: „Ich wünsche und wollte, daß Gott mit ihm den Spruch St. Pauli gebraucht hätte; herzlich gern wollte ich, daß ihm nach diesem Spruche ergangen wäre." Zwischen wünschen und hoffen besteht aber bekanntlich ein wesentlicher Unterschied. Da Luther ausdrücklich erklärt, er sei gewiß, daß Zwingli in großen und vielen Sünden gestorben ist, so konnte er selbstverständlich nicht der Hoffnung leben, daß der in schweren Sünden und Gotteslästerung verschiedene Gegner selig geworden sei.

Mit vollem Rechte haben denn auch die Züricher Prediger in Luther's Schrift einen „geflissentlichen und gehässigen Hinweis" auf Zwingli's böses Ende erblickt.

„Vergangener Tage," so schreiben sie in ihrer Antwort vom Jahre 1545, „hat D. M. Luther ein Büchlein lassen ausgehen, worin er öffentlich und mit namlichen Worten schmählich hervorzieht und als wissenhafte Ketzer, Gottes und der Sacramente Schänder, ja als die ärgsten boshaftigsten Leute auf Erden verschreibt und verdammt erstlich unsern treuen Lehrer und Prediger löblichen und seligen Gedächtnisses D. J. Oecolampad und M. H. Zwingli, demnach auch ihre Jünger, als er spricht, zu Zürich und wo sie sind. Das Büchlein ist so voller Teufel, unchristlicher Schmachworte, unzüchtigen, wüsten, unreinen Redens, Zorns, Schalks, Grimms und Wuth, daß alle, die es lesen und nicht gar mit ihm unsinnig geworden sind, sich höchlich und mit Erstaunen ob dem elenden und unerhörten Exempel verwundern müssen, daß ein solch alter, betagter, viel geübter und wohlgeachteter Mann sich nicht anders kann im Zaum reiten, denn daß er so grob und wüst herausfalle und sich ganz und gar vor allen Ver-

Digitized by Google

nünftigen zunichte machen soll . . . Es ist heiter am Tage und leider unleugbar, daß Niemand je wüster, gröber, unziemlicher, wider christliche Zucht und Bescheidenheit in Händeln des Glaubens und großen ernsthaften Sachen geschrieben hat, denn D. Luther. Hier sind unter aller Händen Luther's König Heinz von England und daneben auch noch ein anderer Heinz mit Mainz in seinem unsaubern Wursthansen; item Luther's Buch wider die Juden, mit dem wüsten Buchstaben der Bibel, welche die Juden fressen, nicht lesen sollen; so ist vorhanden Luther's schweinisches, kothiges Schemhamphoraſch, welches, so es geschrieben wäre von einem Schweinhirten, nicht von einem berühmten Seelhirten, etwas, doch auch wenig Entschuldigung hätte."

Die Züricher Prediger heben dann auch hervor, daß Luther's meiste Bücher ebenso mit Schmähungen angefüllt sind, wie das kurze Bekenntniß vom Abendmahl, und daß er durch seine Schmähsucht das Lästern und Schmähen bei anderen fördere.

„Luther gibt Anlaß und Stärke zu solchem Schänden und Lästern. Denn viele und mehr denn zu viele sind der Prediger, die aus Luther's Büchern, als die viel Scheltens enthalten, eine ganze Last böser Worte gesammelt und aufgeladen haben, und dieselbe Last dann auf den Kanzeln in die arme Gemeinde Gottes wieder entladen. Und da sie sollten das Wort Gottes predigen, daraus den Glauben, Hoffnung und Liebe lehren, vermahnen, strafen und trösten, berichten und bereden, da hört man nichts anderes, denn Schwärmer, Rottengeister, Sacramenter, Sacramentsfeinde, Lästerer und Schänder, Heuchler, Aufrührer, Teufel, Ketzer und dergleichen unzählbar viele Schmähungen mehr, die sie täglich von neuem wider und über uns erdenken; ja, sie vermeinen, es sei nicht gepredigt, sie haben denn aller Zuhörer Ohren mit solchem Unrath verkleibt und gefüllt . . . Aus dem bösen Exempel solcher Prediger fließt das Schänden und Holhippen in die ganze Gemeinde, so daß die meisten derer, so gut evangelisch sein wollen, ihr Evangelium mit Uebelreden und Spitzworten erzeigen. Das wird dann von vielen gelobt; denn Luther, der Deutschen Prophet und Apostel, thut's auch. Hiemit

Digitized by Google

wird ein fast (sehr) bös Laster für eine Tugend gehalten, welches viel Böses und Aergerniß gebiert“ [1]).

So die Züricher Prediger über Luther's Schmähsucht im Allgemeinen. Nicht minder scharf weisen sie im Besondern Luther's Schmähungen über Zwingli's Tod zurück.

Der Behauptung des Wittenbergers gegenüber, der diesen Tod als ein „schreckliches Urtheil Gottes“ hingestellt hatte, bestreiten sie zunächst, daß Gott Zwingli und die Züricher wegen ihrer Lehre gestraft habe: „Es widerfahren herrlichen Königreichen, großmächtigen Ländern und Ehrenstädten große Unfälle und noch größere, als den Unseren und uns begegnet sind; Niemand sagt aber, daß sie darum Ketzer und eines falschen Glaubens Anhänger sind. Allein Luther und etliche wenige mit ihm bringen solche gehässige Verunglimpfungen für daß sie Argumente bringen sollten“ [2]).

Wie wir oben gesehen haben, hatte Luther erklärt, er sei gewiß, daß Zwingli in großen Sünden und Gotteslästerung gestorben sei. Dies Urtheil, bemerken die Züricher Prediger, womit Luther Zwingli „verdammt“, sei nicht nur „freventlich“, sondern auch „unchristlich“. „Wer hat Luther dieses seines Urtheils so eigentlich gewiß gemacht, wenn nicht seine eigene freventliche Vermessenheit? ... Oder ist er bei Zwingli's Ende gewesen, daß er zeugen kann, derselbe sei ohne alle Reue und Glauben abgeschieden? Welcher Vernünftige und Unparteiische wird nicht ein Verwundern und Schrecken empfangen ob so frevelhaftem Urtheil Luther's über todte und nicht übelverdiente Leute“ [3])?

Wie die Züricher Prediger, so haben auch die lutherischen Polemiker in Luther's Schrift einen geflissentlichen Hinweis auf Zwingli's böses Ende erblickt. Erasmus Alberus beruft sich auf Luther's „letztes Büchlein wider die Sacramentsschänder“, worin „des Zwingel's Tod gedacht wird“, um das Ende des

1) Warhaffte Bekanntnuß der dieneren der kilchen zu Zürych. Zürich 1545. Bl. 3a. 9b. 130—132.

2) Bekanntnuß 126b.

3) Bekanntnuß 127 f.

Digitized by Google

Züricher Neuerers als ein „schreckliches Exempel des Zornes Gottes“ hinzustellen [1]). Es bestätigt sich zudem auch hier, daß Luther's Anhänger das Beispiel ihres Meisters getreulich nachahmten. Treffend schreibt hierüber ein protestantischer Historiker: „Luther begleitete seinen verhaßten Gegner auch im Tode mit dem Worte der Verdammung und freute sich des Strafgerichtes, das über Zwingli und die Seinigen gekommen. Wenn der unbefangenere Melanchthon den Fall des Mannes betrauert, so folgten dagegen die Anhänger Luther's dem Urtheile des Meisters“ [2]).

Die vorstehenden Ausführungen werden wohl genügen, um jeden unbefangenen Leser zu überzeugen, daß die Unsitte, die Gegner eines schrecklichen Todes sterben zu lassen, im 16. Jahrhundert durch Luther nicht wenig gefördert worden ist. Wenn später über Luther's eigenes Hinscheiden gegnerischerseits die abenteuerlichsten Gerüchte verbreitet wurden, so ist dem Wittenberger Neuerer nur mit dem Maße gemessen worden, mit welchem er selber den Gegnern gemessen hatte.

---

1) Alberus, Widder die verfluchte lere der Carlstader. Bl. m 2b. Mit den Zwinglianern und Lutheranern des 16. Jahrhunderts stimmen verschiedene protestantische Schriftsteller unserer Zeit bezüglich des Sinnes, der den Aeußerungen Luther's beizulegen sei, voll und ganz überein. So schreibt z. B. Erichson (Zwingli's Tod 36) in Betreff des kurzen Bekenntnisses vom Abendmahl: „Daß darin das Lieblingsthema von dem jammervollen Tod der beiden Schweizer als einer Strafe Gottes weiter fortgesponnen wird, darf Niemanden befremden.“ Vgl. auch R. Staehelin, Huldreich Zwingli. Basel 1897. Bd. II. S. 508.

2) J. C. Mörikofer, U. Zwingli. Leipzig 1869. Bd. II. S. 420.

Digitized by Google

XXXIX.

Rochett und Superpelliceum.

(Schluß.)

2. Das Superpelliceum.

Auftreten des Superpelliceums in Rom. — Das Superpelliceum erscheint als ein in der römischen Kirche gebräuchliches Kleidungsstück der Geistlichen schon in dem auf Befehl Gregors X. (1271—76) herausgegebenen 13. Ordo. Es hat darin den Charakter eines liturgischen Gewandes. Nach n. 7 trägt es der Cardinal unter dem Pluviale, welcher dem Papst bei der Messe nach der Papstweihe ministrirt; nach n. 8 sind [die Acolythen] bei der Procession nach der Consecration des Papstes, in der quilibet in suo gradu indutus est, die Bischöfe mit dem Pluviale, die Priester mit der Casel, Diacon und Subdiacon mit der Dalmatik, bezw. der Tunicella — mit Superpelliceen bekleidet. Nach n. 22 haben die Kapläne bei der Gründonnerstagsfeier in Superpelliceen zu dienen; ebenso müssen sie nach n. 25 in denselben am Ostertag zum Officium kommen. Ueberhaupt haben sie von Ostern bis Allerheiligen an allen festa duplicia, welche in der päpstlichen Kapelle gefeiert werden, sowie an den auf Ostern und Pfingsten nächstfolgenden Tagen, bei den Vespern, den Metten und der Messe in diesem Gewande sich am Gottesdienste zu betheiligen [1].

1) Migne LXXVIII, 1110. 1118. 1119. Wenn der Camerarius und der Cleriker, welche dem Papst nach der Krönung bei der Austheilung des Presbyteriums (Geldspende) assistirten, und die Cardinäle bei dem Mahle nach der Papstweihe und am Gründonnerstag über ihrer Camisia ein Superpellicium trugen (13. ordo n. 9; 14. ordo n. 23. 43. 45 [Migne, l. c. 1111. 1133. 1139. 1145]), so erklärt sich das wohl dadurch, daß diese Acte Anhängsel liturgischer Functionen waren und darum auch einen gewissen liturgischen Anstrich hatten. Auch der Papst trug bei jenen Mahlzeiten sacrale Gewänder: Et attende, quod dominus papa, dum est in mensa, est indutus omnibus paramentis missalibus, exceptis casula, pallio et chirothecis (ordo 14, n. 43).

Digitized by Google

Die Angaben des 13. Ordo hinsichtlich des Superpelliceums behandeln dasselbe als etwas Allbekanntes. Gewand und Name werden daher nicht erst unter dem Pontificate Gregors X. sich in Rom eingebürgert haben[1]). In der That ergibt sich aus einer Bulle Alexanders IV. (1254—1261), welche sich mit der bei der römischen Markusprocession einzuhaltenden Ordnung befaßt, daß daselbst schon 1260 Superpelliceen als liturgisches Kleid der Cleriker in Gebrauch waren[2]). Bei den regulirten Chorherren in Rom muß unser Gewand sogar bereits in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts heimisch gewesen sein. Denn es sendet Abt Stephan von St. Genovefa (Paris), nachmals Bischof von Tournay, dem Cardinal Albinus aus dem Orden der regulirten Canoniker ein „superpellicium novum candidum talare“[3]).

Wann Name und Gewand in Rom in Gebrauch gekommen sind, läßt sich nicht bestimmen. Vielleicht, daß schon im Kleiderverzeichniß des 5. Ordo von dem letzteren, wenngleich nicht unter der Bezeichnung Superpelliceum, die Rede ist[4]). Es dürfte nämlich die ungegürtete Obertunika, mit welcher darin die Acolythen über der gegürteten Camisia bekleidet erscheinen, wohl nichts anderes als das uns hier beschäftigende liturgische Kleid sein. Vielleicht möchte man dagegen einwenden, daß nach dem genannten Ordo auch der Subdiacon über seiner Camisia eine tunica alba trägt. Allein das spricht so wenig gegen unsere Auffassung von der Tunika des Acolythen, daß es eher eine Bestätigung derselben bilden dürfte. Denn wenn zur Zeit der Abfassung jenes Verzeichnisses die gürtellose tunica alba der Subdiaconen im Gegensatze zur jetzigen Tunicella noch ein langes, weißes, mit weiten

1) In einer Bulle des Vorgängers Gregors X., Clemens' IV., für die Kirche von Le Puy ist auch schon von Superpelliceen die Rede. Sie erscheinen darin sogar als Abzeichen eines Beneficiums: Quod nulli in ipsa ecclesia superpellicium concedatur, nisi de legitimo matrimonio . . . quod clericus, cui amodo superpellicium conceditur, juret capitulo ipsius ecclesiae fidelitatem servare.

2) Raynald., Annal. ad 1260, XIV (ed. Colon. 1694), 57.

3) Ep. 106 (Migne CCXI, 395).

4) n. 3 (Migne LXXVIII, 985).

Digitized by Google

Aermeln versehenes und für gewöhnlich aus Linnen angefertigtes Gewand war, so haben wir uns die ungegürtete tunica alba der Acolythen wohl als ein Kleid von ähnlicher Form und Beschaffenheit und somit als ein dem Superpelliceum des 12. und 13. Jahrhunderts gleichartiges Kleidungsstück vorzustellen. Demnach hätte die Acolythentunika, von welcher der 5. Ordo spricht, in der Folge ihre Gestalt und Beschaffenheit beibehalten, während diejenige der Subdiaconen, seitdem der Subdiaconat den Rang einer höheren Weihestufe erhalten hatte, an den Veränderungen theilnahm, die mit der diaconalen Dalmatik im Laufe der Zeit vor sich gingen.

Im 14. Ordo werden den Superpelliceen häufig cottae gleichgestellt: capellanus camisiam lineam super communes vestes, superpellicium seu cottam . . . habere debet; cardinalis, qui servit, assumat cottam vel superpellicium; capellani in scutis et cotta seu superpellicio [1]). Möglich, daß zwischen superpellicium und cotta — etwa bezüglich der Länge oder Weite — irgend ein Unterschied bestand, erheblich und wesentlich kann derselbe jedoch nicht gewesen sein, weil ja beide Gewänder durch- und füreinander gebraucht wurden. Am wahrscheinlichsten sind cotta und superpellicium, welches im 15. Ordo, wie auch anderswo nicht selten verderbt superplicium heißt, nur verschiedene Namen für ein und dasselbe liturgische Kleid. Was vielleicht dagegen vorgebracht werden könnte, ist der Umstand, daß es im 14. Ordo bezüglich der Kleidung der Acolythen nur heißt: Acolythi omnes debent esse induti cottis secundum consuetudinem sanctae romanae ecclesiae [2]). Allein es ist zu beachten, daß nach dem 13. Ordo und verschiedenen Stellen des 14. auch bei den Acolythen vom Superpelliceum die Rede ist und daß selbst bereits in der Bulle Alexanders IV. das Superpelliceum der Cleriker der Cotta gleichgestellt wird: clerici induti . . . superpelliciis sive cotis vadant processionaliter [3]).

---

1) c. 47. 48. 92 (Migne LXXVIII, 1148. 1153. 1212).

2) c. 48.

3) Vgl. auch Sicardus von Cremona (Mitrale, l. 2, c. 1 [CCXIII, 59]), wo offenbar ein und dieselbe stola, d. i. ein und dasselbe sacrale Kleid der

Digitized by Google

Seit wann der Name cotta in Rom in Gebrauch ist, läßt sich nicht bestimmen. Daß man ihn im 13. Jahrhundert daselbst schon kannte, folgt aus den Worten Alexanders IV. und einer Bulle Nicolaus' III.[1]). Die cottae, von welchen der Kleidercatalog des 5. Ordo redet: In prim. camisia et cingitur supra; dein linea cum cottis, serica et cingulum . . ., können, wie unklar auch ihre Bedeutung sein mag, unmöglich unser Gewand sein[2]).

Auftreten des Superpelliceums außerhalb der römischen Kirche. — Außerhalb Roms begegnen uns während des ganzen 12. Jahrhunderts mehrfach Nachrichten über die Verwendung des Superpelliceums bezw. der Cotta. So berichtet Wilhelm von Malmesbury († nach 1142), Walchelm, Bischof von Winchester († c. 1080) habe an seiner Cathedrale die Mönche durch Canoniker ersetzt und letztere mit Cappä und Superpelliceen ausgestattet[3]). Früher noch hatte schon Gualter, Kanzler Rogers von Antiochien, in der Schrift Bella Antiochena, welche er als Augenzeuge verfaßte, erzählt, Ebremarus, der lateinische Erzbischof von Antiochien, sei bei einem Angriff dem Feinde nicht im Panzer, sondern „im priesterlichen Superpelliceum", das Kreuz des Herrn in seinen Händen, entgegengegangen[4]). Die Regel des 1148 vom hl. Gilbert gestifteten Ordens von Sempringham (England) bestimmte, es sollten die Priester Superpelliceen tragen, wenn sie

---

Cleriker superpellicium und cotta genannt wird. Nach Nebridius von Mündelheim bedeutet superpellicium ein weitärmliches, rochettum ein engärmliches Gewand. Unter cotta versteht er ein Kleid, quod undique per circuitum clauditur. Was man sich unter dieser Angabe denken soll, ist nicht klar. Sollte übrigens je irgend ein Unterschied zwischen Superpelliceum und Cotta bestanden haben, so hat derselbe sich doch in der Folge verwischt. Der Name cotta war vornehmlich in Italien in Gebrauch. Das Italienische kennt das Wort Superpelliceum (surplis) nicht.

1) Lineis togis superpelliciis sive cottis. Bzovius, Annal. ad an. 1280 n. 5 (XIII, 912). Vgl. auch Du Cange s. v. cota (Niort 1883, II, 596).

2) n. 1 (Migne LXXVIII, 985).

3) De gestis Pontif. I (Migne CLXXIX, 1478).

4) c. 15. Migne CLV, 1028.

Digitized by Google

ſich mit den prieſterlichen Gewändern zu bekleiden hätten[1]). Aus den Angaben Anſelms von Havelberg († 1158)[2]), Arnos von Reichersberg († 1175)[3]), des Prämonſtratenſers Adam († 1180)[4]), des Abtes Stephan von St. Genovefa zu Paris († 1203)[5]) und des Hugo Metellus († c. 1157)[6]) geht hervor, daß die Auguſtinerchorherren im 12. Jahrhundert das Superpelliceum nicht nur beim Gottesdienſt, ſondern auch im Alltagsleben trugen. Nach den Statuten der vom hl. Norbert geſtifteten Prämonſtratenſer mußten diejenigen, welche am Altare dienten, ſtets in Superpelliceum oder Albe erſcheinen, und es durfte niemand ſich unterfangen, ohne das eine oder andere der beiden Gewänder in Gegenwart des Conventes die oberen Altarſtufen zu beſteigen. Deßgleichen mußten Prieſter und Miniſtri das Superpelliceum anziehen, wenn einem Kranken die heilige Communion zu bringen oder das Sacrament der Oelung zu ſpenden war[7]). Ein superpellicium novum candidum talare ſchickt gegen Ende des Jahrhunderts der ſchon genannte Abt Stephan dem Cardinal Albinus zum Geſchenk. Daß um dieſelbe Zeit auch in Schweden Superpelliceen in Brauch waren, geht aus dem Teſtament Abſoloms, Biſchofs von Lund († 1201), hervor. Derſelbe vermacht nämlich ſeinem Caplan Thordo ein superpellicium cum pellicia de marturibus[8]).

Cottae werden im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts in einer teſtamentariſchen Verfügung Gregors von Antivari († c. 1199) und in einer Schenkung Tedelgars von Terracina erwähnt. In

1) Du Cange s. v. superpell. (Niort 1886 VII, 666).

2) De ordine canonic. c. 10 (Migne CLXXXVIII, 1103).

3) Scutum canonic. (Migne CXCIV, 1505).

4) De ordine et habitu canonic. Praemonst. sermo III, n. 6. 7 (Migne CXCVIII, 465. 466).

5) Ep. 106 (Migne CCXI, 395).

6) Du Cange, l. c. 667. Metellus tadelt die Prämonſtratenſer wegen ihrer Kleidung. Unter anderm ſagt er: „Schau, die einen tragen Superpelliceen, die andern Tuniken, gerade, als ob man mittelſt der Kleider das Reich Gottes erlange . . . Die tunicati haben von Norbertus, die superpelliciati aber vom hl. Auguſtinus ihren Urſprung.“

7) Adam Praemonstr., De ordine et habitu canonic. Praemonstr. l. c.

8) Migne CCIX, 760.

Digitized by Google

letzterer wird bestimmt, es sollten die Canoniker im Sommer die kirchlichen Tageszeiten in cottae beten [1]).

Unter den Liturgikern des 12. Jahrhunderts erwähnt erst Sicardus von Cremona um die Wende desselben das Superpelliceum und die Cotta. Dieselben sind für ihn von einander nicht verschieden, sondern bezeichnen ein und dasselbe liturgische Gewand, dessen sich die Cleriker an Festen anstatt der an anderen Tagen üblichen Chorkappen bedienten [2]).

Das 11. Jahrhundert weiß nur wenig vom Superpelliceum. Die Synode von Coyaca (Diöcese Oviedo) bestimmte 1050: vestes presbyterorum sint superpilitium, amictus, alba etc. [3]). Die Gesta archiepiscoporum Rothomagensium berichten von einer tunica superpellicialis, in welcher der Erzbischof Johannes von Avranches eines Tages einem feierlichen Gottesdienste in St. Ouen inmitten des Chores beiwohnte [4]). Eine Verordnung Eduards des Bekenners endlich bestimmt, eine Leiche, welche ohne kirchliche Ceremonien beerdigt worden sei, solle ausgegraben und

---

1) Bona, Rerum liturg. l. 1, c. 24, § 20 nota 1; II (ed. Taurin. cum notis Rob. Salae 1749), 289. Als Bezeichnung für das Superpelliceum ist cotta erst spät in Gebrauch gekommen. Cottus kommt als Name eines laicalen Kleidungsstückes schon im 9. Jahrhundert vor, so im 2. Capitel der Synode von Metz des Jahres 888 (Hartzheim, l. c. II, 381): „Kein Cleriker darf Laienkleidung, nämlich cotti oder mantelli sine cappa, anziehen", und in der ähnlichen Verordnung der Triburer Synode von 895: „Cleriker sollen sich keiner weltlichen Bekleidungsgegenstände, eines mantellum, eines cottus sine cappa oder kostbarer und unsinniger Fußbekleidung bedienen" (Hartzheim, l. c. II, 409). Das Wort cotta, welches in der Form cuttis auch als Bezeichnung der Mönchskutte gebraucht wurde (Vita s. Meinwerci. AA. SS. 5. Jun. I, 515), ist allem Anscheine nach mit Kutte, Kittel verwandt, seine Ableitung ist jedoch unsicher.

2) Mitrale, l. 2, c. 1 (Migne CCXIII, 59): Inter clericos tonsurandi aut illico tonsurati cappis utantur et *stolis in divinis*. Diese stolae werden gleich darauf cotta seu superpellicium genannt.

3) Mansi, Coll. Conc. XIX, 791. Nach der Recension des Textes bei Baronius (Mansi, l. c. 787) lautet die Verordnung: vestes autem presbyteri sint *in sacrificio* amictus. Hefele (Conciliengeschichte § 546 (2. Aufl. IV, S. 756) betrachtet die erste Lesart als die bessere.

4) Migne CXLVII, 13.

Digitized by Google

durch den Priester unter Begleitung von Clerikern in Superpelliceen, welche Weihwasser, Kreuz, Kerzen und Incens trügen, nach dem üblichen Ritus von neuem bestattet werden [1]). Im letzten Falle hat das Superpelliceum ohne Zweifel den Charakter eines liturgischen Gewandes.

Seit dem 13. Jahrhundert ist häufig vom Superpelliceum die Rede. Durandus sagt von ihm: „Außer den vorgenannten Gewändern (Amict, Albe u. s. w.) gibt es noch ein anderes Kleid, welches Superpellicium genannt wird. Alle, welche irgend welchen Diensten am Altar und beim Gottesdienste obliegen, müssen es über den gewöhnlichen Kleidern tragen. An verschiedenen Orten macht man es aus den Chrismaltüchern, welche man über die getauften Kinder legt. Eine lobenswerthe, an mehreren Stellen bestehende Sitte will, daß man eine linnene Camisia oder ein Superpellicium über die Alltagskleider anzieht, ehe man den Amict anlegt". Außerdem nennt Durandus das Superpelliceum neben Amict, Albe und Cingulum, wo er die liturgische Kleidung der Acolythen aufzählt [2]).

Die Synoden des 13. Jahrhunderts beschäftigen sich oft mit unserm Gewand. Hier nur einige Beispiele. Die Oxforder Synode vom Jahre 1222 [3]) und die Lütticher aus dem Jahre 1287 [4]) bestimmen, der Cleriker, welcher dem Priester am Altare diene, habe ein Superpelliceum zu tragen. Nach den Verordnungen des Erzbischofs Edmund von Canterbury von 1236 [5]) und denjenigen Richard Poores von Sarum von 1217 [6]) mußte der Priester welcher das heilige Sacrament zum Kranken brachte, mit Super-

1) Chambers, Divine worsh. p. 27. Bock, Geschichte der liturg. Kleidung II, 332.

2) Rationale div. off. l. 3, c. 1, n. 9. 15; c. 2, n. 1 (ed. Lugdun. 1612. f. 85. 86).

3) c. 10 (Harduin, l. c. VII, 118). Vgl. auch c. 40 der Constitutionen des Bischofs Richard Poore von Sarum aus dem Jahre 1217 (Harduin, l. c. VII, 101).

4) c. 5, n. 13 (Hartzheim, l. c. III, 690).

5) c. 25 (Harduin, l. c. VII, 272).

6) c. 39 (Harduin, l. c. VII, 101). Vgl. auch c. 9 der Synode von Worcester vom Jahre 1240 (Harduin, l. c. VII, 334).

Digitized by Google

pelliceum und Stola bekleidet sein. Eine gleiche Bestimmung erließ 1238 [1]) eine Trierer Synode. Nach den Statuten Raymunds, Bischofs von Rhodez, aus dem Jahre 1289 mußte der Priester unter der Albe bei der Messe mit dem Superpelliceum ausgestattet sein [2]). Dieselbe Verordnung finden wir in der schon genannten Lütticher Synode. Zu Passau wurde 1284 festgesetzt, der Priester, welcher das heilige Sacrament, das Chrisma oder das Krankenöl trage, solle mit dem Superpelliceum oder dem Sarcot bekleidet sein [3]). Die Kölner Synode vom Jahre 1280 [4]), die Lütticher vom Jahre 1287, das Concil von Buda vom Jahre 1279 [5]) und eine Reihe anderer Kirchenversammlungen verordnen, daß die Pfarrer und überhaupt die niederen Geistlichen auf den Synoden in Superpelliceen zu erscheinen hätten. Mehrfach findet sich auch die Bestimmung, es sollten beim Chorgebet runde Cappen bezw. Superpelliceen getragen werden [6]). Der ersteren hatte man sich von Allerheiligen bis Ostern, der letzteren von Ostern bis Allerheiligen im Chor zu bedienen. Man beachte, daß in einzelnen dieser Verordnungen das Superpelliceum zwar als gleichartig mit der Camisia (dem Rochett) erscheint, daß es aber in den meisten den Charakter eines Sacralgewandes und eines Ersatzes der liturgischen Albe an sich trägt. Auch die Ordinarien des 13. Jahrhunderts kennen theilweise schon das Superpelliceum, so jenes der Regularen von St. Lô in Rouen [7]).

Aus dem 14. und 15. Jahrhundert Zeugnisse für die Ver-

1) can. 11 (Hartzheim, l. c. III, 559).

2) Martène, Thesaur. nov. anecdot. IV, 716.

3) c. 2 (Hartzheim, l. c. III, 673).

4) Praef. (Hartzheim, l. c. III, 658).

5) c. 19 (Harduin, l. c. VII, 796).

6) Vgl. z. B. c. 13 der Synode von Buda, l. c. 794 und c. 11 der Synode von Worcester vom Jahre 1240.

7) Migne CXLVII, 160 (lectio in supellicio legatur inter chorum et altare); 161 (ceroferarii cum thuriferario in supelliciis); 176 (post Nonam omnes fratres munda supellicia induant . . . tres in supelliciis ad aquam, crucem et thuribulum); 173 (omnes, qui legunt vel cantant vel ad altare de candelabris serviunt, supelliciis vel albis induantur).

Digitized by Google

wendung des Superpelliceums außerhalb Roms anzuführen, darf nach den aus dem 13. beigebrachten Belegen als überflüssig betrachtet werden. In den Ordinarien, Consuetudinarien, Synodalacten u. s. w. des ausgehenden Mittelalters ist häufig von ihnen die Rede. Um die Wende desselben hat das Superpelliceum sowohl innerhalb, wie fast allenthalben außerhalb der römischen Kirche jene Stellung im Cultus inne, welche ihm darin in der Gegenwart eignet. Es war das officielle Chorkleid, der Sacralornat der niederen Cleriker und ein Ersatz für die Albe bei der Abhaltung von Processionen und Beerdigungen, der Vornahme von Segnungen, der Spendung der Sacramente, der Theilnahme an Synoden u. dgl. Die Albe wurde bereits im 15. Jahrhundert beinahe nur noch bei der Messe und etwaigen damit in Verbindung stehenden Functionen getragen.

Name und Gewand in ihrem Ursprung. — Was den Ursprung des Wortes Superpelliceum anlangt, so belehrt uns Durandus, es sei das mit diesem Namen bezeichnete Gewand so genannt worden, weil man es ehedem über Pelztuniken (super tunicas pellicias) getragen habe [1]). Er fügt zugleich hinzu, noch zu seiner Zeit sei das in einigen Kirchen üblich. Aehnlich wie der Bischof von Mende erklärt ein englischer Grammatiker des 13. Jahrhunderts, Johannes Gerland, die Etymologie des Wortes superpelliceum. „Unserer Zeit Priester bedienen sich," so bemerkt er nämlich, „der superlicia oder, wie man auch wohl sagt, der superpellicia; denn die Priester pflegten Pelzkleider (pellicia) und darüber der Reinlichkeit halber jenes Gewandstück zu tragen" [2]).

Die Erklärung, welche Durandus und Gerland vom Wort Superpelliceum geben, wird richtig sein. Die Sitte, pelliciae in, wie auch außerhalb der Kirche zu tragen, begegnet uns beim Clerus schon im Beginn des 9. Jahrhunderts. Bereits die Aachener Synode vom Jahre 817 bestimmte, es solle der Abt dafür sorgen, daß jeder Mönch außer zwei Hemden, Röcken, Cucullen und Kappen

1) Rationale l. 3, c. 1, n. 11 (ed. Lugdun. 1612; f. 65).

2) Commentar. lib. Ms. Cambridge, Caius college, f. 209; Bock, Geschichte der liturg. Gewänder II, 333; Chambers, Divine worsh. p. 27.

Digitized by Google

auch zwei bis zu den Knöcheln reichende Pelzkleider erhalte [1]). Auch in der Folge ist oft von Pelzröcken der Geistlichen und Mönche die Rede [2]). Trugen dieselben aber pelliciae, so lag es nahe, die Linnentunika, welche man beim Gottesdienste oder, wie es beispielsweise bei den Augustinerchorherren Regel war, selbst im Alltagsleben darüber anlegte, als superpellicium zu bezeichnen.

Die Pelzkleider scheinen namentlich in den feuchtkalten Gegenden des Nordens heimisch gewesen zu sein [3]). Der lange Aufenthalt in den frostigen und zugigen Kirchen, wie ihn der viele Gottesdienst und das Chorgebet bei Tag und Nacht erheischte, machte in der That zur eisigen Winterszeit daselbst einen Schutz gegen die Kälte nothwendig. Doch auch außerhalb des Gotteshauses waren im Norden pelliciae angesichts der mangelhaften Erwärmung der Wohnungen und Klosterräume ein Bedürfniß. Mit diesem Thatbestand hängt es denn wohl auch zusammen, daß der Name superpelliceum am frühesten im Norden auftaucht, während er in Italien erst im 13. Jahrhundert nachweisbar ist. Es ist das recht

1) c. 22 (Hartzheim II, 4).

2) In der altberühmten Abtei Glastonburg in England (Somersetsh.) erhielten zur Zeit des Abtes Turstin (c. 1080) die Klosterinsassen neben den übrigen Kleidern alljährlich eine pellicia (Wilh. Malmesbur., De antiqu. Glastoniens. [Migne CLXXIX, 1732]). Im Kloster des hl. Martialis zu Limoges bekamen die Mönche nur alle zwei Jahre ein neues Pelzkleid (Du Cange s. v. pellicia [Niort 1886, VI, 251]). Der selige Odo († 942) erzählt im Leben des hl. Giraldus († c. 910): Vestimentis autem pelliceis super vestibus lineis utebatur, quia genus istud indumenti solent clerici et iaici vicissim in usu habere (l. 2, c. 3 [Migne CXXXIII, 671]). Vgl. auch Goffridus abb. epp. l. 1, n. 12 ad Calixt. (Migne CLVII, 53).

3) Strengeren Seelen, zu denen auch der hl. Bernardus gehörte, behagte es nicht, daß man in den Klöstern sich der Pelzkleider bedient. Als der große Abt von Clairvaux darum eines Tages dem Abt Petrus von Clugny Vorwürfe darüber machte, daß man daselbst derartige Gewänder dulde, antwortete ihm dieser, daß man die Pelzröcke aus demselben Grunde trage, um dessentwillen man sich zu Clairvaux mehrerer Tuniken bediene, nämlich „aus Nothwendigkeit wegen der unerträglichen Strenge der Kälte" (Petrus Venerab. epp. l. 1, n. 28 [Migne CLXXXIX, 123]).

Digitized by Google

beachtenswerth; denn es bildet eine Bestätigung der von Durandus und Gerland gegebenen Ableitung des Wortes.

Weit unsicherer, als die Entstehung des Namens Superpelliceum, ist diejenige des Gewandes selbst. Ist dasselbe von Anfang an eine ungegürtete weitärmelige Tunika gewesen, wie das später der Fall war, oder ist sie durch die Umgestaltung der Albe entstanden? Es ist schwer, darauf eine Antwort zu geben. Eine dem nachmaligen Superpelliceum ähnliche Tunika trafen wir schon im Kleidercatalog des 5. Ordo als Obertunika der Acolythen an, welche nach dem Vorbild und als Gegenstück der diaconalen Dalmatik und der subdiaconalen Tunika für dieselben eingeführt worden zu sein scheint. Vielleicht, daß wir auf sie das Superpelliceum zurückzuführen haben, welchem wir später in Rom vor allem bei den Acolythen, dann aber auch bei den Caplänen und Prälaten bis hinauf zu den Cardinälen begegnen. Wir sagen in Rom; denn da außerhalb der römischen Kirche über die Verwendung einer Tunika, wie sie uns im 5. Ordo entgegentritt, nichts bekannt ist, kann das außerrömische Superpelliceum auch nicht wohl von einer solchen abgeleitet werden.

Vielleicht ist man geneigt, die Entstehung des außerrömischen Superpelliceums mit der Gründung der Augustiner-Chorherrenstifte in Verbindung zu bringen. Allein mit Unrecht; denn aus den früher angeführten Zeugnissen scheint zur Genüge hervorzugehen, daß es auch unabhängig von denselben in Brauch war [1]). Zudem

1) Nach Gerhoh von Reichersberg († 1169) trugen die Mönche, welche Geistliche geworden, bei Vornahme von geistlichen Verrichtungen über der Mönchstracht das geistliche Kleid. Der Papst bediene sich desselben allezeit, da er stets geistlichen Beschäftigungen obzuliegen habe. Der Bischof, welcher vor seiner Weihe Mönch gewesen, möge zu Hause die Mönchskleider anlegen; so oft er aber eine bischöfliche Amtshandlung vornehme, solle auch er das geistliche Gewand tragen und zwar mit oder ohne die Insignien der Bischofswürde (Mitra), je nachdem die Function öffentlich vollzogen werde oder nicht (De aedificio Dei c. 28 [Migne CLXXXXIV, 1268 sqq.]). Unter dem geistlichen Kleid versteht der Propst von Reichersberg aber jene tunica alba talaris linea, welcher sich die regulirten Canoniker zu bedienen pflegten (l. c. c. 29: nisi tunicam nostram lineam et talarem), d. i. gemäß Arno

Digitized by Google

dürften die regulirten Canoniker, als es sich darum handelte, eine Ordenstracht festzusetzen, mit größerer Wahrscheinlichkeit die Ordenskleidung aus bis dahin auch sonst schon gebräuchlichen, als aus neu ersonnenen Gewandstücken zusammengestellt haben, um so mehr, als sie ja selbst nicht etwas Neues, sondern die wahren alten Canoniker sein wollten. Ganz bestimmt sagt aber Anselm von Havelberg bezüglich des Superpelliceums der regulirten Chorherren: Similiter et in toga linea candida talari et ampla, quam superpellicium dicimus, *antiquae ecclesiae usum retinentes . . . nihil novitatis* admittunt (sc. canonici)[1].

Am natürlichsten mag es sein, wenigstens das außerrömische Superpelliceum als durch Umbildung der Albe entstanden zu betrachten. Es ist wohl nicht ohne Belang, daß selbiges vornehmlich als Chorkleid und Ersatz der Albe bei verschiedenen liturgischen Functionen auftritt. Ihren Grund dürfte die Umgestaltung der letzteren, bei welcher man bloß die Gürtung wegzulassen und die Aermel zu erweitern hatte, in Bequemlichkeitsrücksichten gehabt haben. Vielleicht, daß gerade die dicken Pelzkleider, welche den Wegfall des Cingulums und die Erweiterung der Aermel allerdings wünschenswerth erscheinen lassen mochten, auf die Umbildung der Albe zum Superpelliceum einigen Einfluß ausgeübt haben. In diesem Falle würde es den pelliciae nicht nur den Namen, sondern zum Theil auch sein Dasein verdanken.

Das Superpelliceum im Ordinationsritus. — Nach dem römischen Pontificale legt der Bischof demjenigen, welchen er unter die Cleriker aufnehmen will, nach Ertheilung der Tonsur unter den Worten: „Es bekleide dich der Herr mit dem neuen Menschen, der nach Gott erschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit", ein Superpelliceum an, welches der Ordinand auf dem Arme mitgebracht hat. Dieser Ritus soll zunächst zum Ausdruck bringen, daß der Clericandus in einen neuen Stand eintritt, indem er aus den Reihen der Laien ausscheidet und dem Clerus einver-

---

von Reichersberg, Anselm von Havelberg und dem Prämonstratenser Adam das Superpellicium.

1) De ord. canonic. c. 10 (Migne CLXXXVIII, 1103).

Digitized by Google

leibt wird. Dann spricht er aus, daß dieser Standeswechsel nicht in einer bloß äußerlichen Veränderung der Lebensverhältnisse bestehen dürfe, sondern von einer Umgestaltung des innern Menschen begleitet sein müsse.

Der Gebrauch, jemanden bei seiner Aufnahme unter die Cleriker die geistliche Kleidung zu überreichen, begegnet uns schon früh. Denn es erzählt die Vita des hl. Germanus von Auxerre, († 448), es habe der Bischof Amator dem Heiligen, als er ihn zum Cleriker gemacht, die ornamenta saecularia aus- und den habitus religionis angezogen [1]). Es liegt in der That nahe, die Eingliederung in den Clerus durch Uebergabe der clericalen Gewandung äußerlich kund zu thun. Nichtsdestoweniger findet eine solche Ceremonie vor 1200 in den alten Weiheriten keine Erwähnung. Erst in einem dem Beginn des 13. Jahrhunderts entstammenden Pontificale von Sens findet sich unter den Ceremonien bei Ertheilung der ersten Tonsur die Anweisung: hic induat eum cappa [2]). Ein Pontificale von Senlis aus der Mitte des 14. Jahrhunderts enthält anstatt dessen die allgemeiner lautende Notiz: quando habitus datur [3]). Der Bekleidung mit dem Superpelliceum wird schon in Pontificalien aus dem Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts gedacht. Martène wollte die Uebergabe desselben erst in einem dem Beginn des 15. Jahrhunderts angehörigen Pontificale von Angers angetroffen haben [4]).

Wann der fragliche Weiheritus in Aufnahme gekommen sei, ist unsicher. Schwerlich ist er vor dem 13. Jahrhundert schon in Brauch gewesen; denn Sicardus von Cremona belehrt uns: inter clericos tonsurandi aut illico tonsurati cappis utantur et stolis in divinis, d. i. wie aus dem Nachfolgenden erhellt, superpelliciis [5]). Es trugen also nach Sicardus ebenso wie die Tonsurirten, so auch schon die Tonsuranden beim Gottesdienst das Superpelliceum. Selbst Durandus redet noch nicht von der Ueber-

1) Surius, Vitae prob. 31. Jul. n. 4; VII (ed. Colon. 1618), 359.

2) Martène, De ant. eccl. rit. l. 1, c. 8, art. 7; II (ed. Antuerp. 1763), 17.

3) Ibidem. — 4) Cod. Vat. lat. 5791 und 7114.

5) Mitrale l. 2, c. 1 (CCXIII, 59).

Digitized by Google

gabe unſeres Gewandes an die Clericanden. Dieſe Ceremonie dürfte demnach aus der Zeit ſtammen, in welcher die Albe bei den niederen Clerikern außer Gebrauch gekommen und das Superpelliceum deren alleiniges Sacralkleid und damit zugleich deren Amtsgewand im beſondern Sinn geworden war[1]). Nunmehr lag es in der That nahe, wie den Subdiaconanden bei der Ordination die Tunicella, den Diaconanden die Dalmatik, den Presbyteranden die Caſel, ſo auch den Clericanden bei ihrer Aufnahme in den geiſtlichen Stand das Superpelliceum als Zeichen der neuen Würde zu übergeben. Aus der Bulle Clemens' IV. (1265—1271) für Le Puy erſehen wir, daß „jemanden ein Superpelliceum gewähren" auch wohl Symbol und Ausdruck der Uebertragung einer geiſtlichen Pfründe war[2]).

Beſchaffenheit des Gewandes im 12. Jahrhundert. — In der Beſchreibung, welche Anſelm von Havelberg, Gerhoh und Arno von Reichersberg, ſowie Sicardus von Cremona vom Superpelliceum des 12. Jahrhunderts gegeben, erſcheint dasſelbe als eine weite Linnentunika, welche bis auf die Füße hinabwallte[3]). Gegürtet war das liturgiſche Superpelliceum nicht. Von der Länge der Aermel ſchweigen Anſelm, Arno und Sicardus. Die um die Wende des 12. Jahrhunderts entſtandenen Statuten des St. Victorſtiftes zu Paris beſtimmen hinſichtlich derſelben, es ſollten die Aermel nicht mehr als zwei Hand breit über die Finger

1) In Rom war dies ſchon im Beginn des 14. Jahrhunderts der Fall. Denn es heißt im 14. Ordo c. 48 (Migne LXXVIII, 1153): Acolythi omnes debent esse induti cottis secundum consuetudinem sanctae romanae ecclesiae.

2) Martène, Thesaur. nov. anecdot. II, 483.

3) Bezüglich der Länge des Superpelliceums ſagen die consuetudines canonic. regul. S. Victor. Parisiens. c. 20 (Martène, De antiq. eccl. rit. III [ed. Antverp. 1764], 262): „Das Superpelliceum und die wollene Tunika ſollen möglichſt von einer Länge ſein und wenigſtens eine volle Hand vom Boden abſtehen. Es darf zudem kein anderes Gewand darunter hervorragen." Die Regularcanoniker mußten das Kleid auch außerhalb des Kloſters, z. B. auf Reiſen, tragen. Beim Reiten durften ſie es wohl durch ein Cingulum gürten (consuetudines canonic. reg. ex ms. Morbacensi c. 101. 102 [Martène, l. c. 316]).

Digitized by Google

hinausgehen[1]). Die Säcularcanoniker scheinen vielfach sehr lange Aermel an ihren Superpelliceen gehabt zu haben. Denn Gerhoh von Reichersberg sagt, das Kleid der acephali — so und pseudocanonici nennt er die Canoniker, welche kein gemeinsames Leben führten — sei mit Aermeln ausgestattet, die nicht bis etwa zur Hand, sondern bis zu den Füßen gingen oder gar zugleich mit der toga erst an der Erde endigten[2]). Unter dem Kleid der acephali und der toga versteht er aber, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht und aus der Bedeutung des Wortes toga bei Anselm und Arno folgt[3]), das Superpelliceum derselben. Von der Weite der Aermel hören wir weder im 12., noch auch im 13. Jahrhundert etwas. Es berechtigt ihre Länge jedoch zum Schluß, daß sie auch entsprechend breit gewesen sein werden. Ganz bestimmt geht das aus den Monumenten hervor. Im 12. und 13. Jahrhundert erscheint das liturgische Superpelliceum auf denselben gewöhnlich als ein langes, faltenreiches, durchweg mit mittelweiten Aermeln ausgestattetes Gewand.

Umgestaltung des Gewandes. — Wandlungen blieben dem Superpelliceum in der Folge ebenso wenig erspart, wie den anderen liturgischen Gewändern. Eine der ersten Veränderungen, die mit ihm vorgingen, war seine Verkürzung. Dieselbe begann bereits im 13. Jahrhundert. Traf diese Zustutzung auch zunächst nur das Superpelliceum, soweit es außerliturgisches Gewand war, so fing man jedoch allmälig an, auch an dem liturgischen Superpelliceum herumzuschneiden. Im Beginn des 15. Jahrhunderts reichte selbiges gewöhnlich noch bis über die Mitte des Schienbeines, im 16. und theilweise im 17. aber bloß noch bis zum Knie oder allenfalls ein wenig über dasselbe. Zum Höhepunkt gelangte die Verkürzung im vorigen Jahrhundert. Wie man sieht, ging es mit dem Superpelliceum wie mit dem Rochett; die Zustutzung des einen hielt mit derjenigen des andern gleichen Gang.

---

1) Martène, l. c.

2) De aedif. Dei c. 29 (Migne CXCIV, 1270).

3) Anselmus Havelb., De ord. canonic. reg. c. 10 (Migne CLXXXVIII, 1103); Arno, Scutum canonic. (Migne CXCIV, 1505).

Digitized by Google

Eine zweite Umbildung betraf die Aermel unseres Gewandes. Noch im 13. Jahrhundert scheinen dieselben durchweg nicht mehr als mittelweit gewesen zu sein. Dann aber nahmen sie allmälig an Weite zu. Im 15. und 16. Jahrhundert haben sie nach Ausweis der Monumente sehr häufig eine so ungemeine Ausdehnung, daß sie an die Aermel der Dalmatiken des 6. und 7. Jahrhunderts erinnern und in langem, dichtgelagertem, malerischem Faltenwurf von den Armen sich herunterziehen.

Einschneidender war eine andere Wandlung, bei welcher die Aermel ihren Charakter einbüßten. Schon im 13. Jahrhundert hören wir davon, daß man in dieselben da, wo sie sich an den Körper des Superpelliceums ansetzen, wohl einen Schlitz angebracht habe, um durch denselben, anstatt durch die Aermel selbst, die Arme hinauszustecken. Bei dieser Oeffnung blieb es jedoch in der Folge nicht; im weitern Verlauf ging man nämlich dazu über, die ganzen Aermel aufzuschlitzen, so daß dieselben lappengleich von der Schulter herabhingen und bei jedem Windzuge hinter dem Träger einherflatterten. Superpelliceen dieser Art treffen wir schon im 15. Jahrhundert an; sie erhielten an manchen Orten, namentlich in Frankreich [1]) und Deutschland, das Bürgerrecht und sind bis in die neueste Zeit im Gebrauch geblieben.

Von Superpelliceen mit aufgeschlitzten Aermeln war nur ein kleiner Weg zu den sog. Flügelröcken, dem Gegenstück der modernen Dalmatiken und Tunicellen, welche bekanntlich aus einem Brust- und Rückenstück sammt zwei von der Schulter auf die Arme hinabfallenden kleinen Zeugstücken, den Resten der ehemaligen Aermel, bestehen. Man brauchte nur das Gewand an den Seiten unterhalb der Armlöcher von oben nach unten aufzuschlitzen und der Flügelrock war fertig. Daß man den Schritt nicht gescheut hat, beweisen die seit den letzten Jahrhunderten thatsächlich verschiedenenorts in Gebrauch befindlichen Superpelliceen dieser Form.

Der Flügelchorrock ist keine Tunika mehr, er erinnert nur noch an eine solche. Besser hat den Tunikacharakter eine andere

1) De Vert, Explication des cérémonies de l'église, II (Paris 1708), 274.

Digitized by Google

Abart des Superpelliceums bewahrt, welche der Aermel oder ihres Surrogates, der Flügel, gänzlich entbehrt und seitlich lediglich mit Schlitzen zum Durchstecken der Arme versehen ist; sie stellt eine Tunika dar, wie das ärmellose Colobium der Alten eine war. Der Grund für ihre Entstehung sind offenbar Bequemlichkeitsrücksichten gewesen. In England begegnet uns diese Form des Superpelliceums bereits im 15. Jahrhundert. Sie hieß daselbst um jene Zeit, wie wir früher hörten, rochetum und stand in Diensten der Ministranten, wie auch des taufenden Priesters.

Das colobiumförmige Superpelliceum scheint wiederum den Weg zu jener seltsamen Superpelliceenart gebildet zu haben, bei welcher das Gewand nur noch einen Ueberwurf mit einer Halsöffnung zum Durchstecken des Kopfes ganz nach der Art der mittelalterlichen Casseln darstellte. Uebrigens war selbst diese Form noch nicht die letzte Verbildung des Superpelliceums. Im äußersten Stadium seiner Verkümmerung schrumpfte dasselbe nämlich zu einem schmalen Scapulier oder gar bloß zu einem Bande, das man auf der Brust oder auf dem Rücken trug, zusammen. Bemerkt sei jedoch, daß die letztgenannte Umgestaltung nicht mit dem liturgischen, sondern nur mit dem außerliturgischen Superpelliceum der regulirten Augustiner-Chorherren vor sich ging.

Bei dem schon früh auftretenden Streben, das Superpelliceum bequemer zu gestalten, begreift es sich, daß ebenso früh Bestimmungen gegen ein solches Gebahren erlassen wurden. Gegen die unter dem Einfluß der wechselnden Tagesmode entstandene Gepflogenheit, an den Seiten im Gewand Schlitze zum Durchstecken der Arme anzubringen, wandten sich schon die Synodalstatuten des Bischofs Johannes von Lüttich vom Jahre 1287. Eine Constitution Benedicts XII. aus dem Jahre 1339, die von der Reformation der regulirten Augustiner-Chorherren zu Avignon handelt, stellt fest, es sollten die Canoniker in der Kirche und den Claustra der Cathedralen, Conventе und Collegien, sowie überall, wo sie conventualiter aufträten, große und weite Superpelliceen tragen, deren Aermel etwa vier Finger breit über die Hand hinausgingen. Kürzerer Superpelliceen sich zu bedienen, sei nur außerhalb der Kirche u. s. w. und zwar bloß bei gleichzeitiger Benutzung der Cappa

Digitized by Google

oder des Mantels gestattet. Doch müßten selbige auch in diesem Falle noch bis zur Mitte des Schienbeines reichen und Aermel von der Breite etwa einer Elle haben[1]). Schon 1333 hatte Johannes XXII. in einem Diplom für die Canoniker von Villanova festgesetzt, Alle sollten Superpelliceen von einheitlicher Form, sc. cum longis manicis, tragen[2]). Bezüglich des liturgischen Chorrockes verordnete das Basler Concil, man solle zur Abhaltung des Stundengebetes in der Talartunika und reinen, bis über die Mitte des Schienbeines reichenden Superpelliceen in der Kirche erscheinen[3]). Eine gleiche Bestimmung erließ 1485 eine Synode von Sens[4]). Gegen die ärmellosen Superpelliceen wendet sich 1585 eine Synode von Aix. „Alle sollen," sagt sie, „wenn es der Dienst erfordert, sich der Superpelliceen bedienen; dieselben dürfen aber weder zerrissen noch schmutzig sein und müssen Aermel haben. Aermellose Superpelliceen, welche dieses Namens nicht würdig sind, sondern vielmehr Mäntelchen (mantilia) heißen sollten, verbieten wir durchaus"[5]).

Sehr eingehende Bestimmungen traf der hl. Karl Borromäus hinsichtlich des Superpelliceums. Darnach soll selbiges weite, nicht aber nach Art des Rochetts enge Aermel haben und aus reinem Linnen bezw. Hanftuch angefertigt werden. Der zur Verwendung kommende Stoff muß weiß und zart sein; ungebleichtes und allzu grobes Material darf bei Herstellung des Gewandes nicht gebraucht werden. Die Aermel sollen so lang sein, daß sie, gefältelt, noch immer bis zu den Fingerspitzen reichen und darum etwa eine Länge von 2 cubiti (= 0,86 m.) haben. Ihr vorderer Umfang soll ca. 4 cubiti (= 1,70 m.) betragen. Die Halsöffnung hat nicht sowohl rund, als vielmehr viereckig zu sein und sich bezüglich der Größe nach der Kopfdicke zu richten. Ein Schlitz darf vorn auf der Brust nicht angebracht werden. Unten muß das Gewand bis über die Kniee und etwa bis zur Mitte des Schienbeines reichen.

1) n. 19 (Mansi, l. c. XXV, 1018).
2) Giorgi, Liturg. Rom. Pontif. I, 333
3) Sess. 21, c. 3 (Harduin, l. c. VIII, 1197).
4) c. 1 (Harduin, l. c. IX, 1522).
5) c. De vita et honest. cler. (Harduin, l. c. X, 1544).

Digitized by Google

Sein Umfang soll sich am untern Ende auf etwa 13 cubiti (= 5,60 m.), an den Schultern aber auf ungefähr 8 cubiti (= 3,40 m) belaufen. Nirgends darf das Superpelliceum allzu große Künstelei und gesuchte Eleganz offenbaren [1]).

Im Superpelliceum seitlich unter den Aermeln Schlitze anzubringen, um durch dieselben statt durch jene die Arme hindurchzustecken, verbot noch 1640 das in mancher Beziehung sehr conservative Rituale von Rouen [2]).

Ausstattung des Superpelliceums. — Eine reiche Ausstattung hat das Superpelliceum im Mittelalter im Allgemeinen nicht gefunden. Besten Falls wurde es vorn und rückwärts am untern Saum mit einem quadratischen oder rechteckigen Besatzstück, der sog. Parura, versehen [3]). Doch dürfte selbst das nicht allzu häufig vorgekommen sein. Auf den Monumenten erscheint es durchweg als ein wenngleich faltenreiches, so doch im Uebrigen schlichtes Gewand. Mit Beginn der Neuzeit scheint man auf die Verzierung des Superpelliceums mehr Gewicht gelegt zu haben. Sah sich doch schon der hl. Karl Borromäus veranlaßt, vor allzu kunstfertiger und eleganter Herstellung desselben zu warnen. Seitdem dann die Spitzenindustrie aufblühte, bürgerte sich die Gewohnheit ein, den untern Rand und die Aermelsaume des Gewandes mit Spitzen zu besetzen. Die Mißbräuche, zu welchen eine gleiche Gepflogenheit bei der Albe und dem Rochett geführt, machten sich jedoch allmälig auch beim Superpelliceum geltend.

Die Wiedergeburt der christlichen Kunst hat in der übermäßigen und mißbräuchlichen Verwendung der Spitzen einigen Wandel geschaffen. Die hierbei in Aufnahme gekommenen Borduren in Roth- oder Buntstickerei waren im Mittelalter bei den Superpelliceen wohl kaum gebräuchlich, sind aber sehr zweckentsprechend. Die neu erwachten, an bessere Zeit der kirchlichen Kunstthätigkeit anknüpfenden

1) Constit. et decret. synod. prov. Mediol. l. 3 de vita et honest. cleric. 22 (Brixiae 1603, p. 261).

2) De Vert, Explication des cérémonies de l'église (Paris 1708. II, 274).

3) Ein Beispiel bei Bock, Geschichte der liturg. Gewänder II. Tafel XLIV.

Digitized by Google

Bemühungen haben auch das Verdienst, dem Gewand vielfach wieder eine würdigere Form verschafft zu haben.

Von dem Gebrauch, das Superpelliceum künstlich zu fälteln, redet schon der hl. Karl Borromäus. Er scheint bereits beim Ausgange des Mittelalters bestanden zu haben; eine größere Verbreitung und Ausbildung erlangte er aber wohl erst seit dem 17. Jahrhundert. Der Körper des Gewandes wurde dabei in zahllose, von oben nach unten laufende Parallelfalten gelegt, während die Aermel in die Quere gefältelt wurden. Eine solche Fältelung des Superpelliceums, welche natürlich voraussetzt, daß selbiges zuvor durch Stärke eine gewisse Steifheit erhalten hat, mag ihre Vortheile haben, übertrieben, wie es oft der Fall war und ist, artet sie aber in Spielerei und geistloses Prunken aus und macht das Superpelliceum zu einem Zerrbild eines würdevollen liturgischen Gewandes.

Mystische Bedeutung des Gewandes. — Schließlich noch einige Worte über die mystische Deutung, welche das Superpelliceum im Mittelalter gefunden hat. Durandus sagt darüber [1]: Erstlich bedeutet es wegen seiner Weiße die Keuschheit. Weiterhin bedeutet es aber auch die Unschuld überhaupt und mahnt darum seinen dem Dienste Gottes geweihten Träger, sich alle Tage des Lebens durch schuldlosen Wandel hervorzuthun. Wegen seiner Weite sinnbildet es die allumfassende Liebe. Ueber die profanen Kleider gezogen, erinnert es daran, daß die Liebe der Sünden Menge bedeckt. Weil es endlich, wenn die Aermel ausgebreitet werden, eine Kreuzesgestalt hat, deßhalb symbolisirt es Christi Kreuz und Leiden und ermahnt denjenigen, der mit ihm bekleidet ist, sich selbst mit allen Fehlern und allen Gelüsten zu kreuzigen. Durandus' Auslegungen sind ein wenig gesucht, doch ansprechend. Eine Erfindung des Verfassers des Rationale sind sie aber nicht. Wir finden sie schon bei Sicardus, bei Honorius von Autun, bei Arno und Gerhoh von Reichersberg, ja schon bei Anselm von Havelberg.

Luxemburg. Jos. Braun S. J.

1) Rationale l. 3, c. 1, n. 10. 11 (ed. Lugdun. 1612 f. 65).

Digitized by Google

XL.

Pfarrer K. Henſel zu Frankfurt a. M.

† 1505.

Mittwoch vor Palmſonntag, den 12. März 1505, hat man in der Reichs- und Krönungsſtadt Frankfurt a. M. den Stadtpfarrer Henſel zu Grabe getragen; ſämmtliche Zünfte begleiteten — was vor und nach ihm keinem Bürger je widerfuhr — ſeine ſterblichen Ueberreſte zu Grabe. Er ſelbſt befahl, als er an's Sterben kam, mit allen Glocken das Zeichen zu geben. Ein ſolcher Mann verdient es[1]), daß man ſeinen Lebensumſtänden und ſeinem Wirken nachgeht, um ſo mehr, da wir über den Lebensgang und die ſeelſorgerliche Thätigkeit eines Pfarrers aus alter Zeit nicht allzu viel wiſſen. Von dieſem Pfarrer nun läßt ſich ein ziemlich vollſtändiges Lebensbild entwerfen; es ſei in Folgendem verſucht.

Konrad Henſel iſt zu Caſſel geboren, wohl um's Jahr 1435, denn ſein Zeitgenoſſe Johann Trithemius nennt ihn im Jahre 1495[2]) einen ferme sexagenarius.

An Gelegenheit zum Lernen fehlte es in Henſel's Geburtsſtadt nicht; außer der Stiftsſchule am Stifte St. Martin gab es noch drei andere Lehranſtalten, in der Altſtadt, in der Neuſtadt und auf der Freiheit[3]). Leben in das Schulweſen kam beſonders durch die Fraterherren, welche von Hildesheim aus hier 1454 eine Schule gründeten[4]). Doch wird Henſel in der Stiftsſchule den

1) Rommel, Geſch. von Heſſen. 3. Theil 1827, S. 121 der Anmerkungen, wiederholt die Nachrichten Trithems über Henſel und ſchließt: „Er verdient alſo, der Vergeſſenheit entriſſen zu werden."

2) Catalogus illustrium virorum, 1495 anno Domini, quo ista scribimus. Die Stelle über Henſel wieder abgedruckt in: Mittheilungen an die Mitglieder des Vereins für Geſchichte und Alterthumskunde in Frankfurt a. M. 1879. V, 614.

3) Kämmel, Geſch. des deutſchen Schulweſens S. 82.

4) Grube, Joh. Buſch, Auguſtinerpropſt zu Hildesheim S. 74.

Digitized by Google

Elementar- und ersten Lateinunterricht genossen haben, wonach er die Hochschule zu Erfurt zum Zwecke weiterer Ausbildung (artes) und des Studiums der Theologie bezog. Die Erfurter Matrikel verzeichnet seinen (nicht correct geschriebenen) Namen unter dem 4. November des Jahres 1448: Conr. Helsel de Cassel. Zu Erfurt wurde er magister artium [1]) und Docent, wie Trithemius sagt: Primum in gymnasio Erffordensi haustis literis philosophiam aliquandiu publice docuit, deinde in palaestra Grisvaldensi sacras literas docens magnam eruditionis suae gloriam acquisivit. In der That besuchte er der Gewohnheit der Zeit gemäß noch eine andere Bildungsstätte, und zwar die junge Hochschule zu Greifswalde, welche eben erst (1455) Herzog Wratislaw von Pommern-Wolgast gegründet hatte. Der Bestätigung derselben durch Calixt I. und Kaiser Friedrich 1456 folgte die Inauguration am 1. October [2]).

Die nun auch veröffentlichte Matrikel von Greifswalde gibt zum Jahre 1456 an, daß Heinrich Rubenow der erste Rector war und als solcher die ersten Studenten einschrieb: Ego sub rectoratu meo intitulavi infrascriptos, darunter magister Conradus Hensel de Cassel. Hier stieg er in gelehrter Thätigkeit von Stufe zu Stufe bis zur höchsten des Rectorates.

In Greifswalde finden wir Hensel unter den ersten Lehrern der Artistenfacultät; 1456 ist er beim ersten Baccalarexamen thätig, wird als Decan gewählt und tritt im Sommer 1460 an die Stelle des verstorbenen Decans Lamside. Gleichzeitig erwirbt er sich die theologischen Grade, wird 1457 baccalarius theologiae und principiavit in bibliam, d. h. er hielt einen Vortrag über eine Bibelstelle und schloß daran eine Disputation, worin er seine Thesen gegen Opponenten vertheidigte. Darnach 1458 princi-

1) Die, welche nach beendigtem Studiencurse vermöge nachgewiesener Kenntnisse den Grad des Baccalaureus erlangt haben, hießen magistri art. oder in art. Einige philosophische Facultäten verbanden das Prädicat Magister mit dem eines doctor philosophiae.

2) 1456 post festum ss. Galli et Lulli fuit solemniter introductum privilegium universitatis studii Gripeswaldensis etc. Matrikel S. 1 ff.

Digitized by Google

piavit in librum primum sententiarum, et 1459 principiavit in tertium sententiarum. Hierauf empfing er 1460 die licentia in theologia und wird im Sommer 1461 als lector ordinarius theologice facultatis aufgenommen; im Herbſt 1461 übernimmt er das Rectorat. Gleichwohl bleibt er in der Artiſtenfacultät thätig und iſt Examinator in ihr 1461 und 62[1].

Von Greifswald kehrte Henſel in die Vaterſtadt zurück — es muß ſchon anfangs der ſiebenziger Jahre[2]) geſchehen ſein —, wo er ein Canonicat am Stifte St. Martin erhielt.

Kuchenbecker in ſeinen „Nachrichten von der Stadt Caſſel nebſt einer Hiſtorie des daſigen Thum-Stiffts zu St. Martin" gibt eine Anzahl Namen von Stiftsperſonen, welche ihm in alten Stiftspapieren begegnet ſind; darunter Conradus Hensel Theologiae doctor, Joannes Reymbolt, Henricus Vtershusen 1473, ohne weitere Angaben zu dieſen Namen zu machen[3]).

Wir kommen nun zur Frankfurter Periode im Leben Henſel's.

Mit dem Stifte St. Bartholomäus zu Frankfurt a. M. war von Alters her eine Pfarrſtelle verbunden. Der Stiftspfarrer, welchen die Stiftsgeiſtlichkeit[4]) zu wählen hatte, ſollte durch Wiſſenſchaft und Kenntniſſe ausgezeichnet ſein[5]). Der Erzbiſchof Theodorich von Mainz hatte 1444 die Beſtimmungen der Kirche bei Aufſtellung der Pfarrer eingeſchärft mit den Worten: Da nämlich in Frankfurt im Laufe des Jahres aus den verſchiedenen Welttheilen Perſonen beiderlei Geſchlechtes zuſammenzuſtrömen pflegen, gezieme es ſich, daß der derzeitige Pfarrer nicht bloß durch Sitten und Lebenswandel geziert, ſondern auch mit Kenntniſſen reich be-

---

1) Koſegarten, Geſch. der Univerſität Greifswald 1857. S. 89. 103.

2) In den von Stölzel 1871 herausgegebenen Caſſeler Stadtrechnungen aus der Zeit von 1468 bis 1573 kommt er vor S. 49: item 10 Gulden ỳ 48 pro floreno den Herren von kouffungen ir zinſe nativitatis marie 71° anno erſchenen et cepit doctor hensel in cena domini 72°.

3) Band 5 der Analecta Hassiaca S. 23.

4) Der Propſt Johann ſchenkte den Pfarrſatz 1342 dem Stifte. Würdtwein, Archidiaconatus Mog. II, 492.

5) In ecclesia principali ad S. Bartholomaeum parochus non nisi scientia clarus et insignis statuitur. Ibid. p. 480.

Digitized by Google

gabt daſtehe, der bei dem Zuſammenlaufe ſo vielen Volkes zur Erfahrung und Befeſtigung des Glaubens mit Nutzen vorſtehen und das Wort Gottes gewiſſenhaft zu verkünden und das anvertraute Talent auszuſtreuen verſtehe ...; es ſolle deßhalb ein als Magiſter oder Baccalaureus in Theologie oder ein Doctor oder Licentiat im Kirchenrecht, der ein Biennium auf der Hochſchule ſtudirt und cum rigore examinis graduirt worden, mit dem Pfarramte betraut werden.

In's Jahr 1474 fällt Henſel's Berufung als Pfarrer von Frankfurt ſeitens des Stifts, deſſen Wahl den vom Erzbiſchof ausgeſprochenen kirchlichen Anforderungen entſprach. Henſel ſtand in der beſten Manneskraft, er zählte 39 Lebensjahre.

Die Frankfurter Local- und zumal die St. Bartholomäusſtiftsgeſchichte[1]) weiß verſchiedene Amtshandlungen Henſel's zu berichten, die wir der Vollſtändigkeit halber kurz aneinanderreihen, wenn auch einzelne Acte nicht hervorragender Art ſind und ſich von ſelbſt verſtehen.

Engelbert, ein Naſſauer Graf, Propſt des Stifts, wünſchte 1477 vom Stifte leihweiſe 400 Gulden auf Zinſen zu erhalten. Das Stift committirte zur Erledigung der Angelegenheit außer dem Decan und Schulmeiſter noch „meiſter Conradus perner (Pfarrer), canoniken und Peter Selgenſtatt Stiftsvicar".

Im Jahre 1480 mußte Henſel die Excommunication verkünden, die über Bernard Jncus verhängt worden war. Bei Gelegenheit der Bannverkündigung[2]) erlaubte ſich Jncus rohe Handlungen in der Stiftskirche. Dieſer Jncus ſtarb 1482 unausgeſöhnt mit der Kirche und wurde durch die Pferdſchinder im Gänſegraben begraben.

1481 bat der Rath das Kapitel, eine erledigte Pfründe dem Johann Ugelnheim zu verleihen, was das Kapitel auch zugab

---

1) Hiſtoriſches aus Büchern des Bartholomäusſtifts S. 31 im 1. Bande der Quellen zur Frankfurter Geſchichte ed. Froning 1884. Siehe Index s. v. Henſel.

2) Per plebanum Franckfurdens.

Digitized by Google

unter Wahrung aller Formalitäten, wobei alle Stiftsherren zugegen waren, auch „Magiſter Conradus Plebanus“ [1]).

1485 Januar 28 erſtmaliger Einzug und Empfang des Erzbiſchofs von Mainz, Berthold von Henneberg. Der Clerus der drei Stiftskirchen holte den Erzbiſchof feierlich ab. Als letzterer ſich der Stadt näherte in Begleitung von 300 Reitern (cum familia sua trecentorum equitum), ging der Clerus mit den Reliquien der Bartholomäuskirche bis zur Brückenpforte in Sachſenhauſen entgegen. Berthold ſtieg vom Pferde, begab ſich in die Kirche der Deutſchordensherren, bekleidete ſich mit dem Talar und ging nun mit Herzog Ernſt von Sachſen und deſſen Sohn, ſowie dem Markgrafen von Brandenburg, die aus der Stadt entgegengegangen waren, aus dem Deutſchordenshauſe, fiel vor dem Haupte des hl. Bartholomäus auf die Kniee und küßte die ihm entgegengehaltene Reliquie, erhob ſich und ging mit den Fürſtlichkeiten zu Fuße zum Chore der St. Bartholomäuskirche durch die Thurmpforte, verharrte vor dem Hochaltare auf den Knieen, bis Doctor Henſel die Anſprache gehalten hatte, und das Te Deum geſungen war. Der Erzbiſchof opferte einen Gulden auf dem Altare, ging durch die ſüdliche Thüre hinaus, traf am Leinwandhaus die Reiter, und ſo zog man zu Pferde zum Antoniterhof in der Töngesgaſſe. Der Clerus ſpendete ihm zum freudigen Empfange zwei Viertel Malwaſier und achtzehn Viertel andern guten Wein.

Der Autor dieſer Nachricht kritiſirt in folgender Weiſe: Der ganze Empfang war nicht gut organiſirt; es wäre beſſer geweſen, wenn die Anſprache kürzer geweſen wäre, am beſten gar keine, denn die Maſſe Pferde, die noch am gleichen Tage nach Höchſt mußten, warteten mit Ungeduld auf ihre Herren, auch die Fürſten und die Edlen im Chore ſchimpften und die Herren ſelbſt waren überdrüſſig. Auch wäre es beſſer geweſen, durch die Thurmpforte hinauszugehen, am Fraißkeller aufzuſteigen und durch die Krämergaſſe (vicus institorum) zu marſchiren.

1) 1482 Mai 9 fährt die Leiche des zu Aſchaffenburg verſtorbenen Erzbiſchofs Diether auf dem Maine vorüber. Es wurde damals den Stiftsherren vorgeworfen, ſie hätten zwar zu Ehren des hohen Verblichenen geläutet, aber die Leiche nicht bis Mainz begleitet, wie der Clerus von Aſchaffenburg.

Digitized by Google

1486 wird das Statut gemacht, wie es die Ehre des Krönungsstifts erfordere, es solle kein Illegitimer zu einem Beneficium angenommen werden. Beim Beschlusse ist die ganze Geistlichkeit zugegen, auch Doctor Henfel plebanus.

1486 wird beschlossen, wegen der häufigen Abwesenheit des Decans, Herrn Johann Griffenstein, einen Vicedecan aufzustellen, der volle Gewalt habe in rebus et disciplinis ecclesiae gubernandis, so oft der Decan abwesend sei. Dem gemeinschaftlichen Beschlusse wohnte bei Doctor Henfel Pleban.

1486 Januar 20. Kaiser Friedrich mit seinem Sohne Maximilian kommt Abends spät an; es handelte sich um die Wahl des Letzteren zum Könige. Der Neugewählte wohnte auf Mariä Verkündigung dem Amte im Dome bei. Darnach traten die Senioren des Stifts vor den König und sprachen durch Pfarrer Dr. Henfel ihre Glückwünsche zu der einstimmigen Wahl aus, empfehlen sich und die Stiftskirche dem königlichen Schutze; dabei brachten sie zwei Viertel Malwasier zum Geschenke dar.

Der Erzähler macht hier wieder ein Notandum: Hier wäre es gut gewesen, muthig den König zu interpelliren wegen eines festtäglichen Altarschmuckes zur königlichen Erinnerung und zu Ehren der Kirche, ubi sedes est electionis regiae et primae exaltationis illius.

1489 am Vorabend von St. Alban kommt Kaiser Maximilian zu Schiff an; es war viel Tumult; er geht wie gewöhnlich in den Dom hinauf in den Chor; es durfte nichts geschehen, als nur das Te Deum gesungen werden nebst der Collecte, wie von Alters her gebräuchlich. Weil der Doctor Henfel Pleban eine Rede oder Ansprache halten wollte, rex cum suis affectus est tedio . . . et cum non modica nostra confusione abscessum est.

1495 September 13 kam der Kaiser wieder, der Clerus machte ihm wieder ein Geschenk mit Wein et relacionem fecit dominus C. Hensell plebanus [1]).

1) 1499 März 15 eine Kapitelshandlung betr. Residenz des Rohrbach, wobei Henfel zugegen. — 1499 August 6 copulirt er feierlich den Claß Stalberg mit Margaret von Rin. Ebend. S. 296. 306.

Digitized by Google

In die Frankfurter Zeit Henfel's fallen außerdem mehrere Ereigniffe, auf welche wir ihrer außergewöhnlichen Bedeutung wegen hier eingehen müffen. Das eine Ereigniß fällt in's Jahr 1498. Stiftsdecan Johann Latomus berichtet in feinen Antiquitates francofort. alfo: „Die Nürnberger trieben mit Zuftimmung des Kaifers Maximilian die Juden aus, welche faft alle nach Frankfurt kamen, fo daß daſelbſt jetzt die Hauptſynagoge Deutſchlands (major synagoga Germaniae) iſt, die vorher zu Nürnberg war. Und Doctor C. Henfel predigte nominatim gegen zwei Schöffen, welche ſie ſollten eingeladen haben, zu kommen; dieſe haben deßhalb beim Kapitel Beſchwerde über ihn eingelegt."

In Nürnberg wurde nämlich der Verſuch gemacht, die Juden zum Chriſtenthum zu bekehren, jedoch ohne Erfolg. Im Jahre 1498 drangen dann die Nürnbergiſchen Geſandten auf dem damaligen Reichstage zu Freiburg i. Br. in den König Maximilian, die Entfernung der Juden anzuordnen. Als Gründe wurden angegeben ihre große Anzahl, die gegen die Stadt-Freiheit ſei, der Wucher und die betrüglichen Verſchreibungen, wodurch ſie die Bürger ruiniren, und ſodann die Thatſache, daß ſie verirrte, verlaufene Perſonen in ihrer Bosheit beſtärken. Der König ließ ſich von dieſen Gründen überzeugen und gab 5. Juli 1498 den Juden den Befehl, die Stadt zu verlaſſen [1]).

In Folge deſſen kam ein Theil der Juden nach Frankfurt, wo das Gerücht ging, Rathsherren hätten im Geheimen die Nürnberger Juden zum Ueberzuge in die Mainſtadt verlockt. Bei der geſpannten Beziehung, in welcher Chriſten und Juden jener Tage ſtanden, können wir uns vorſtellen, welche Bedeutung dieſem mit oder ohne Einwirkung der Rathsherren geſchehenen Ueberzuge der Juden beizumeſſen ſei. Wie leicht wurde ein ſolches Gerücht geglaubt und als Thatſache angenommen! Wir können heute nicht mehr beurtheilen, mit welchem Rechte Pfarrer Henfel, im Volke ſtehend, auf Seite des Volkes trat und deſſen Intereſſe glaubte wahren zu müſſen. Jedenfalls machte ihn ſein Auftreten beim

1) Baader, Nachrichten von den Juden zu Nürnberg im Anzeiger für Kunde der deutſchen Vorzeit. N. F. 14. Jahrg. S. 106.

Digitized by Google

Volke beliebt und gewann ihm noch mehr die Herzen. Daher mag es rühren, daß bei seinem Begräbnisse alle Zünfte sich einfanden: galt es doch, einem die Volksinteressen wahrenden Pfarrer die letzte Ehre zu erweisen!

Doch war diese Judensache nicht der erste Anlaß, daß Hensel auf der Kanzel seine Unerschrockenheit zeigte; schon im Jahre 1491 muß eine Differenz zwischen ihm und dem Rathe stattgefunden haben. Lersner's Chronik II², S. 168 berichtet:

„Als der Pfarrherr Doctor Conrad Henselin zu St. Bartholomäus uff der Kanzel des Raths, des Gerichts, der Richtern, Schreibern und anderer gedenkt (gedachte, sie nannte), wodurch sie in Argwohn beim gemeinen Volke beweget worden (geriethen) und Unrath entstehen mag (so wurde beschlossen): man soll ihn vorm Capitel verklagen durch Meister Joh. Reise, den Stadtschreiber. Darauf die Herrn uff der Pfarr vom Capitel in Betreff des Pfarrers Antwort gegeben haben: wie (da) der Pfarrherr alle fürgehaltene Articulen in gemein (im Allgemeinen) geredet habe; man soll ihnen (dem Rathe) wieder sagen, der Rath habe des Pfarrers Verantwortung gehört, sie wollten es auch itzund in Geduld uffnehmen, doch (nur in) sofern als es nicht mehr geschehe, sonsten gedenke der Rath es nicht dabei zu lassen."

Wir wissen kaum mehr zu entscheiden, auf wessen Seite das Recht stand; doch dürfen wir annehmen, daß wohl die Bürgeraristokratie ein wenn auch bitteres, so doch wahres Wort zu hören bekam [1]).

Ein anderes Ereigniß von mehr als localer Bedeutung fällt in's Jahr 1501.

Zur Zeit Hensel's wurde die Lehre von der Unbefleckten Empfängniß Mariä vielfach erörtert. Auf Seite ihrer Vertheidiger (der Immaculisten) stand Hensel, auf Seite der Gegner (der Maculisten) ein Conventuale des Dominikanerklosters, Frater Wigand Wirt. Der Gelehrtenstreit wurde sogar auf die Kanzel gezogen, nahm unerquickliche Formen an und endigte mit dem

1) Um 1500 ist Hensel nebst Joh. Ugelheimer von Kapitelswegen im Vorstand des Hospitals vom hl. Geist. Lersner I², S. 106.

Digitized by Google

Widerrufe, welcher dem Dominikaner Wirt auferlegt wurde [1]). Der Widerruf erfolgte zu Rom und nachmals zu Heidelberg in der Heiliggeistkirche am St. Mathiastage 1513 [2]).

Zugleich erschien des Dominikaners Wirt Revocatio Romae et Heydelbergae facta. Ad gloriam B. M. V. Ad Laudem Jo. Scotti et omnium Theologorum Neotericorum. Ad honorem totius familiae Franciscanae. Apud Trebotes impressa (sine loco et nomine typographi 1514) [3]).

Der ganze Handel konnte natürlich keinen guten Eindruck auf die Bevölkerung machen. Die Dominikaner wandten sich sogar Beschwerde führend wegen Hensel an den Rath „seiner Predigt halber"; der Rath gab die beste Antwort, „es sollen des Raths Freunde aus den Handwerkern bei ihrer Gemeinschaft in ihren Zünften gewissen Personen sagen und sie bitten, sich der Zweitracht zwischen dem Pfarrer und den Prediger-München nit zu kümmern, sondern sie (selbst) ihre Sache mit Recht gegen einander austragen lassen" [4]).

Es erübrigt uns noch, der literarischen Thätigkeit Hensel's zu gedenken. Schwerlich fand er in Frankfurt die Muße zu gelehrten Arbeiten, und wir dürfen vermuthen, daß die stillere Casseler Zeit oder auch noch die Greifswalder ihm ermöglichte, philosophische und theologische Abhandlungen auszuarbeiten. Wir verdanken dem Fleiße und dem Interesse des Abtes Trithemius die Kenntniß einer ganzen Reihe Hensel'scher Schriften, welche handschriftlich von Trithemius in den von ihm durchsuchten Stifts- und Kloster-Büchereien aufgefunden sein müssen. Zum Drucke ist

---

1) Der ganze Streit ist ausführlich behandelt von Dr. Steitz im Archiv für Frankfurts Gesch. V, 1 und neuerdings von Dr. Lauchert im Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (1897) XVIII, 759.

2) Der Revocation in Heidelberg wohnte bei der Minorite Pellican, dessen Gast 22. März 1543 zu Zürich Wirt war. Chronikon des Pellican ed. Riggenbach S. 45. 156.

3) Panzer IX, 196; Rosenthal, Cat. XLIX, no. 5738: 4 ff., 12 M; Münchener Handschrift 24835 f. 120: Wigandi Wirt reuocatio de concept. Mariae facta in eccl. Heidelb. a. 1513.

4) Lersner a. a. O. S. 168.

Digitized by Google

meines Wissens keiner dieser Tractate gelangt, auch keiner erhalten. In dem im Jahre 1495 in Druck ausgegangenen Trithem'schen Catalogus illustrium virorum lesen wir: Scripsit multa praeclara volumina de quibus extant subiecta [1]):

Super sententias lib. I.
In epistolas canonicas lib. VII.
In cantica canticorum lib. I.
De poenitentia, ieiunio et oratione lib. I.
De fide, spe et charitate lib. I.
De quatuor virtutibus quas cardinales vocant lib. I.
De sanctificatione sabbati lib. I.
Super euangeliis et epistolis dominicalibus per anni circulum lib. I.
Sermones multi et varii lib. I.
De praeceptis quinque ecclesiae et veritate evangelica lib. I.
De interdicto lib. I.
De libertate ecclesiastica lib. I.
Contra haereticos et maleficos lib. I.
Contra hussitas Bohemos lib. I.
Ad archiepiscopum Coloniensem [2]) in officium missae lib. I.
Ad eundem super psalterio secundum quadruplicem expositionem lib. I.
Ex partibus s. Thomae conflauit lib. I.
In apocalypsin Johannis lecturam incepit quam in gymnasio Moguntino continuabit, scripsit etiam notabiliter super libros oeconomicorum Aristotelis.
Quaestiones insuper ethicorum notabiles disputavit et scripsit.

---

1) Auch Opera hist. Francof. 1601. I, 169 und abgedruckt in Mittheilungen an die Mitglieder des Vereins für Geschichte und Alterthumskunde Frankfurts V, 614.

2) Hermann, Landgraf von Hessen, woraus sich erklärt, daß Henfel, ein Hesse, ihm die Schrift widmete.

Digitized by Google

Alia quoque multa composuit, quae ad notitiam meam non venerunt, ſo ſchließt Trithemius die Bücherliſte, die er 1495 aufſtellte.

Henſel's auf gelehrtes Weſen gerichteter Sinn mußte ihn zur Hochſchule in der Nachbar- und Metropolitanſtadt Mainz führen. Sehr armſelig iſt es allerdings mit der Geſchichte der Mainzer Hochſchule und hauptſächlich ihres Anfangs beſtellt. Das Buch der Wohlthäter — jetzt verſchollen — meldet: Eximius vir, Doctor Conr. Hensel, artium, sacre pagine et juris canonici doctor, ecclesiae s. Barth. opidi franckford. Canonicus et plebanus, dedit ad structuram librariae Vniversitatis duos florenos in auro. Doch nicht allein das Geſchenk zum Bibliotheksbau verräth ſeine Geſinnung, wir wiſſen auch, daß er ſich 1481 in die Univerſitätskörperſchaft aufnehmen ließ[1]).

Henſel's Tod berichtet der ſchon genannte Stiftsdecan Joh. Latomus alſo: Anno 1505 feria 4 ante palmas obiit dominus Conradus Hensell a Cassell, theologiae et canonum doctor, plebanus huius oppidi integerrimus, qui multa incommoda, quae clerus passus est, praedixit[2]).

Henſel's Andenken lebte noch geraume Zeit in der Bevölkerung fort; ſogar als dieſelbe in religiöſer Hinſicht auseinanderging und der Luther'ſchen Lehre zuneigte, blieb das Andenken an ihn gewahrt. „Jede der entgegengeſetzten Richtungen heftete im Streite

1) Mehr erfahren wir nicht aus Knodt's 1751 erſchienenem zweiten Commentarius de Moguntia litterata II, 40: C. Hensel ex Cassel Gripswaldensis receptus ad universitatem anno 1481.

2) In einer andern Aufzeichnung erweitert Latomus den Bericht: Anno 1505 feria 4 etc. obiit venerabilis et egregius dominus C. Hensell theol. et can. doctor, canonicus et parochus noster sub vesperam inter pulsum omnium campanarum, quem ita fieri jusserat. Hic spiritu phropheciae claruisse putatur, nam multa incommoda, quae civitati et clero postea evenerunt, praedixit, praesertim de hereticis, quos in ipso suggestu, ex quo concionatus est, etiam concionaturos significavit: „hie, hie werden ſie ſteen in groen röcken, glaub inen nit.“ Hoc a plurimis fide dignis habeo qui ex ore ejus audierunt . . . Deductus fuit ad sepulturam comitantibus allen zunften, quod hactenus nemini contigit.

Digitized by Google

der Meinungen noch seinen Namen auf ihr Banner, so ungetheilt war das Ansehen des längst Dahingeschiedenen, bemerkt Consistorialrath Dr. Steitz" [1]). Die späteren Lutheraner rühmen ihn als Vorläufer der Reformation, der „mit seinen christgläubigen Predigten die Gemüther sehr disponirt, daß sie nachmals das heilige Evangelium so viel williger und eher aufgenommen", wie der lutherische Pfarrer Difenbach [2]) bezeugt. Von Latomus, dem katholischen Decan des Liebfrauenstiftes, haben wir eben gehört, daß die angeblichen Prophezeiungen Hensel's gerade die in der Reformationszeit den Katholiken zugefügten Unbilden [3]) im Auge gehabt haben.

Wenn die vox populi zugleich vox Dei ist, dann dürfen wir aus der Theilnahme aller Zünfte — d. i. der Bevölkerung in ihrer Mehrzahl — an Hensel's Begräbniß schließen, daß der gelehrte Pfarrer zugleich ein eifriger, unerschrockener, den Interessen der Pfarrangehörigen ergebener Seelenhirte war. Gleichwohl hat sein Wirken nicht vermocht, den Gang der Dinge aufzuhalten, wie er im Jahre 1525 zu Frankfurt in dem Aufruhr und in dem Abfall von der alten Kirche sich zuspitzte. Andere tüchtige Prediger, wie Kaplan Johann Wolf (Lupi) an St. Peter [4]), bekannt durch sein von wahrem Seeleneifer zeugenden Beichtbuch und noch auf dem Grabsteine geehrt als Doctor decem praeceptorum Dei († 1468), sowie Peter Mayer, welcher standhaft der reformatorisch gesinnten Taunus-Ritterschaft die Stirne bot und von sich sagen konnte, er rede vor Tausenden von Zuhörern, wirkten in gleichem Sinne wie Hensel. Doch die Uebel der Zeit lagen tiefer, als daß der Einzelne ihrer Herr werden konnte. Es erging Geiler von Kaisersberg, dem gewaltigen Kanzelredner in Straßburg, nicht besser. Wissenschaft und Kunst blühten, nicht aber die Tugend. Das Salz der Erde war schal geworden. Es fehlte vor allem an tüchtigen Bischöfen, welche gewillt oder auch nur befähigt gewesen wären, die hohen Pflichten ihres Amtes wahrzunehmen. Es mußten Katastrophen

1) Archiv für Frankfurts Geschichte. N. F. VI, 26.
2) Archiv ebend. und Lersner II², S. 5.
3) Wohl eher die böhmischen Ketzer.
4) Aus Ober-Konnersreuth bei Bayreuth.

Digitized by Google

eintreten, welche den ganzen kranken Menschheitskörper jener Zeit erschütterten. Aus dem daraus entstandenen Trümmerhaufen rettete sich ein Theil und blieb der Kirche treu, der andere ging und blieb ihr verloren bis auf den heutigen Tag. F. F.

XLI.

Der Kampf des heiligen Franz Xaver gegen die Colonialbeamten seiner Zeit.

Ein Vortrag.

Der hl. Franz Xaver, 1506 im nördlichen Spanien geboren, kam im 18. Lebensjahre 1524 nach Paris, um Philosophie zu studieren. Im 21. Lebensjahre (1527) war er dort bereits Lehrer der Philosophie am Colleg von Beauvais und im 24. Lebensjahre (1530) errang er den Doktorgrad der Philosophie. Bereits vier Jahre lang, seit 1525, hatte er als Zimmergenossen den frommen und hochgelehrten Pater Faber, als ein dritter Zimmergenosse 1529 in der Person des Ignatius von Loyola dazukam. Ignatius und Franz X. schienen Gegensätze zu sein. Beide stimmten zwar überein im treuen Glauben an die Kirche Christi und in der stets unversehrt bewahrten Reinheit der Sitten. Aber Ignatius war bereits mit der Welt fertig und kannte keine bloß irdische Bestrebungen mehr, während Franz X., vielleicht theilweise geblendet durch die großen Erfolge, die er als Lehrer der Philosophie hatte, voll von Ehrgeiz und irdischen Hoffnungen war, so daß er für das vollkommenere Streben des hl. Ignatius weder Verständniß noch Theilnahme zeigte; es kam sogar manche Spottrede über seine Lippen dem Manne gegenüber, an den er später nie anders als auf den Knieen seine Briefe und Berichte geschrieben hat. Erst nachdem er unter der Leitung des Ignatius die bereits zur ständigen Uebung gewordenen Exerzitien mitgemacht hatte, war er wie umgewandelt, verzichtete auf seinen Lehrstuhl, schloß sich Ignatius an und im Jahre 1534 erfolgte jene berühmte Scene, welche unser Münchener Großmeister der christlichen Kunst in einem so herr-

Digitized by Google

lichen Bilde dargestellt hat, nämlich die Gelübdeablegung der sieben ersten Jesuiten auf dem Montmartre in Paris, wo Pater Faber die heilige Messe las, die andern aus seiner Hand die hl. Kommunion empfingen und vor ihm und mit ihm die Gelübde ablegten. Es dauerte noch 8 Jahre, bis nach einigen minder glücklichen Versuchen die Gesellschaft Jesu die rechte und klare Gestalt gewann, und es waren ungeheure Hindernisse zu überwinden, bis die päpstliche Bestätigung erfolgte. Diese Jahre wurden, nachdem Franz X. Priester geworden, mit der fruchtbarsten Missionsthätigkeit in Italien von Venedig bis Rom ausgefüllt. Noch bevor die päpstliche Bestätigung erfolgt war, wurden die Mitglieder dieser jungen Gesellschaft von allen Seiten begehrt, und auch Johann III., König von Portugal, verlangte ungestüm für seine ostindischen Besitzungen diese neuen Missionäre. Der König hatte mindestens sechs verlangt. Ignatius erklärte, nur zwei geben zu können, und der Papst versuchte es, ihn zu weiteren Zugeständnissen zu bewegen. Nun wurden die Patres bestimmt unter Leitung des P. Bobadilla. Dieser mußte zuerst von einer Missionsreise zurückgerufen werden und fiel, kaum in Rom angekommen, in eine tödtliche Krankheit, so daß an eine rasche Herstellung im Falle der Wiedergenesung nicht zu denken war. Sollte die Sache nicht auf ein Jahr verschoben werden, so mußte rasch ein Ersatz für Bobadilla beschafft werden, und so entschloß sich Ignatius zu dem größten Opfer, indem er seinen Sekretär, den er seine rechte Hand nannte, Franz Xaver als Missionär für Indien hingab, der sofort von Ignatius, von Rom und von Europa Abschied nahm mit der Gewißheit, nie mehr zurückzukehren.

Franz X. reiste ab in der Eigenschaft und mit den Vollmachten eines päpstlichen Legaten. Die Reise ging zuerst nach Lissabon, auf welcher er in seinem heiligen Eifer darauf verzichtete, die nahe gelegene Heimath und die dort wohnende Mutter noch einmal zu sehen. In Lissabon eröffnete sich für ihn sofort eine ganz wunderbare Missionsthätigkeit bis zu dem Tage, an dem das Schiff abgehen sollte. Der König hatte Befehl gegeben, Franz Xaver nicht nur mit allem Nothwendigen, sondern auch mit allem Wünschenswerthen auszurüsten. Dem Hofmarschall, welchem dieser seine Wünsche auf-

Digitized by Google

schreiben sollte, gab er die Antwort, daß er, durch sein Gelübde der Armuth, ganz in der Hand der göttlichen Vorsehung stehend, keine Bedürfnisse habe. Nur mit Mühe konnte er veranlaßt werden, einige fromme Bücher und eine wärmere Kleidung der bevorstehenden Seestürme wegen anzunehmen. Und als man ihm einen Diener bestimmte und seiner Weigerung gegenüber behauptete, es sei eines päpstlichen Legaten unwürdig, seine Kleider selbst zu waschen und seine Speisen selbst zu kochen, gab er die ewig denkwürdige Antwort: „So lange ich Hände und Füße habe, soll mich Niemand bedienen, und es gibt nur eines, was des Menschen unwürdig ist, nämlich die Sünde". Am 7. April 1541 erfolgte die Abreise; bereits Ende August machten die Stürme es nothwendig, an der Ostküste Afrikas in Mozambique zu landen, von wo die Weiterreise erst am 15. März 1542 vor sich gehen konnte, so daß die Ankunft in Indien und zwar in Goa erst am 6. Mai 1542 erfolgte.

Franz Xaver war nicht der erste christliche Missionär, dessen Fuß Indien betrat. Die christlichen Ueberlieferungen dieses Landes gehen bis in die Apostelzeiten zurück. Die Portugiesen aber waren 1498 mit Vasco di Gama als erobernde Macht nach Indien gekommen, und mit ihnen hatten zu Anfang des 16. Jahrhunderts Franziskaner und Dominikaner sich niedergelassen. Im Jahre 1534 war das Bisthum Goa gegründet worden und in gewissem, wenn auch sehr beschränkten Sinne, fand der hl. Franz Xaver in Indien bestehende christliche Verhältnisse vor. Hatte ja doch im Laufe eines fast halben Jahrhunderts eine Menge Portugiesen theils als Kaufleute, theils als Angehörige der portugiesischen Militärmacht, die einen auf längere Zeit, andere für immer sich niedergelassen. Die Städte hatten ihre militärischen Besatzungen, ein Vicekönig führte im Namen des Königs die oberste Gewalt, und unter ihm standen in den einzelnen Distrikten und Provinzen die Statthalter und Kanzler ganz so, wie in unserer Zeit.

Ich habe mir nicht die Aufgabe gestellt, die große Missionsthätigkeit des nach dem Apostel Paulus größten Missionärs der Christenheit zu schildern, sondern ich will aus dieser seiner Missionsthätigkeit nur den einen Punkt hervorheben, wie der Heilige in

Digitized by Google

dem ungeordneten Leben der im Lande wohnenden Christen das größte Hinderniß für seine Missionsthätigkeit gefunden, wie er ferner dieses ungeordnete Leben der Christen hauptsächlich in der Unsittlichkeit derselben, in der Habsucht und in der Grausamkeit gegen die Eingeborenen erkannte, und wie sein Kampf gegen die eigenen Landsleute ihm die größten Schwierigkeiten und den größten Verdruß bereitete, so daß er an der Möglichkeit der Bekehrung Indiens manchmal verzweifeln wollte — nicht der Heiden, sondern der Christen wegen.

Um der Gerechtigkeit willen ist es vielleicht geziemend, zuerst einige Worte, wenn auch nicht der Rechtfertigung, so doch der Entschuldigung zu sagen für die entsetzlichen unmoralischen Zustände, welche sich in jenen ersten 40 Jahren der Besitzergreifung Indiens durch die Portugiesen gebildet hatten. Die aus Portugal Ausgewanderten waren im Allgemeinen Kaufleute, Schiffsleute und Soldaten. Es waren Tausende von Männern, denen selbstverständlich eine entsprechende Anzahl von Frauen nicht folgen konnte. Wenn unter diesen Tausenden von Männern auch manche, vielleicht sogar nicht wenige waren, von wahrer Vaterlandsliebe oder von edlem kaufmännischen Geiste getragen, so braucht man sich doch darüber nicht zu täuschen, daß die große Mehrzahl nicht zu den Edelsten und Besten des Landes gehörte. Es ging, wie es bei solchen Gelegenheiten immer geht: den wenigen Guten schließen sich Tausende von Bösen an, und allen Abenteurern, sowie allen ruinierten Existenzen ist eine solche Auswanderung ein Strohhalm, an den sie sich anklammern, um drüben im anderen Lande dieselben Halunken zu sein, wie sie es daheim waren. Geordnete häusliche Verhältnisse sind immer die Grundbedingung für die Sittlichkeit eines Volkes. Woher hätten diese geordneten Verhältnisse dort kommen sollen? Wir können uns recht leicht vorstellen, wie schwer es für diese Auswanderer war, zu einer richtigen und standesgemäßen Eheschließung zu kommen. Die meisten aus ihnen wären daheim geblieben, wenn sie dort einen häuslichen Herd und ein Familienglück gefunden hätten — wie sollten sie dieses im fremden Lande und unter solchem Volke finden? Wo aber auf die Ehe verzichtet werden muß — welch

Digitized by Google

hohe Ideale müssen da in einer Seele wohnen, wenn nicht unerlaubter Ersatz gesucht werden soll? Und wahrlich, die Mehrzahl dieser Leute hatte nicht das Aussehen, als ob sie von hohen Idealen getragen wäre! Dazu jenes Klima, jene Sonnengluth und jene öffentlichen Sitten und Gebräuche, die für einen Europäer Tausende von Gefahren und Versuchungen täglich boten, vor denen er zu Hause wenigstens durch die Gesetze des Anstandes geschützt war! Wie verstehen wir den hl. Franz Xaver, wenn er namentlich in einem seiner Briefe, wo er um Zusendung von weitern Missionären bittet, außer der Gelehrsamkeit und Frömmigkeit die denkbar höchsten Forderungen betreffs der Reinheit der Seele an die künftigen Missionäre stellt und diese Forderungen ein ganzes dutzendmal wiederholt! Wenn die Gefahr selbst für Missionäre so nahe lag und so groß war, wie nahe und wie groß mußte sie erst diesen Tausenden liegen, von denen kaum einer den übernatürlichen Opfergeist einer christlichen Seele in sich trug? Darum hat auch der hl. Franz Xaver diesen Leuten eine wahrhaft himmlische Geduld, Güte und Barmherzigkeit entgegengebracht. Es muß jedoch ausdrücklich bemerkt werden, daß in dem Kampfe, den der Heilige gegen die Unsittlichkeit führte, mir kein Fall erinnerlich ist, wo derselbe gegen einen höheren Verwaltungsbeamten hätte auftreten müssen. Die Fälle, wo er wegen Mißhandlung der Eingeborenen, gegen hohe und höchste Stellen auftritt, sind sehr häufig; aber es scheint, daß die höheren Beamten ihre Familien mitgebracht hatten, und es werden sehr schöne Züge von dem Familienleben derselben erzählt.

In den Geschichtsbüchern heißt es gewöhnlich, Franz Xaver habe bei seiner Ankunft in Indien die Prostitution und die Vielweiberei vorgefunden. Leider ist gewöhnlich nicht beigesetzt, daß er diese vorgefunden hat bei den Christen und daß ihm dieses unsittliche Leben der Christen als das größte Hinderniß für alle Missionsthätigkeit erschien. Es gab nur drei Klassen von Menschen: die Europäer, und diese waren verkommen; die Eingeborenen, und diese waren in alle Laster versunken, und endlich die Mischlinge, und diese waren die schlimmsten; denn sie hatten die Fehler der beiden anderen.

Digitized by Google

Wenn der hl. Franz Xaver auch vorzugsweise der Kinderwelt sich gewidmet und auf sie seine große Hoffnung gesetzt hat, so hat er doch für die Erwachsenen alles Mögliche gethan und hat für die Rettung jeder einzelnen Seele geeifert. Er ist jedem einzelnen Portugiesen nachgegangen, hat ihn auf der Straße gestellt oder in seinem Hause aufgesucht, hat ihn aufgefordert zum Gottesdienst zu kommen, hat versucht, ihn zum Empfange der heiligen Sakramente zu bewegen. Dies schloß natürlich das Aufgeben der Sünde in sich, und gerade darin lag die eigentliche Schwierigkeit. Es ergreift uns im Innersten der Seele, wenn wir lesen, mit welch apostolischer Klugheit der Heilige gegen die Unsittlichkeit kämpfte. Er traf z. B. einen Landsmann, von dem er wußte, daß er in ungeordneten Verhältnissen lebte und bat ihn, daß er einmal kommen dürfe, um mit ihm zu speisen. Dieses wurde mit Freuden angenommen; denn Franz Xaver stand nicht bloß als apostolischer Legat, sondern noch mehr wegen seiner persönlichen Wirksamkeit und Heiligkeit in höchster Verehrung. Er erschien zu Tisch und speiste in harmlosester Weise mit seinem Gastgeber. Nach Tisch fragte er, ob auch Kinder im Hause seien. Die Frage mußte bejaht werden. Er verlangte die Kinder zu sehen. Diese wurden hereingeführt, der Heilige nahm sie in seine Arme, fragte, ob sie getauft und unterrichtet sind und gab diesbezügliche Aufträge. Zum Schlusse fragte er nach der Mutter dieser Kinder. Auch diese wurde herbeigerufen, und das apostolische Auge des Heiligen erkannte sofort, ob einer solchen Person gegenüber eine Eheschließung möglich und rathsam sei. War es das letztere, so begann er die Person zu loben, Vorzüge an ihr zu finden und fragte schließlich den Hausherrn, warum er sie nicht heirathe? Daran hatte dieser noch nie gedacht, und doch schien ihm jetzt auf einmal dieser Ausweg als sehr einfach und natürlich. Es folgte die Taufe des Weibes und der Kinder, dann Beicht und Kommunion und Trauung, und auf diese Art hat Franz Xaver Tausende von christlichen Haushaltungen hergestellt.

Anders und schwieriger lag die Sache, wenn der Heilige mit einem Blicke erkannte, daß es sich um eine geistig und körperlich verkommene Person handle. Dann pflanzte er seinen ganzen apo-

Digitized by Google

stolischen Ernst und auch seine portugiesische Vaterlandsliebe auf und sagte zu seinem Wirthe: „Schämst Du Dich nicht, als Christ und als Portugiese ein solches Ungeheuer in Deinem Hause zu dulden?“ Und er brachte es dahin, daß solche „Ungeheuer“ entlassen wurden. So wurde durch einen Heiligen das Antlitz jener Erde erneuert, und gerade in diesem Punkte hatte der wunderbare Heilige wirkliche Erfolge aufzuweisen, während es in andern Punkten schien, als seien alle seine Bemühungen fruchtlos geblieben.

In seinem Briefe vom 20. März 1544, also im 2. Jahre seines dortigen Aufenthaltes, werden zum erstenmal die Bedrückungen erwähnt, welche die Eingeborenen, und zwar solche, die bereits Christen geworden waren, durch die Portugiesen zu erdulden hatten. Es sind die Aermsten des indischen Volkes, welche sich an der Fischerküste im Süden von Perlfischfang nähren in der Weise, daß ihnen für ihre Waaren nur der elendeste Lohn gezahlt wird. Wunderbar sind die Worte, welche Franz Xaver dem für jene Gegend bestimmten Missionär ins Herz hinein redet. „Ich bitte Dich inständigst“, — so heißt es wörtlich — „daß Du dem ganzen Volke, den Oberen und Vornehmen, wie auch den niedersten Klassen beständige Beweise einer sehr großen Liebe gibst. Die Folge davon wird ihre Gegenliebe sein, und mit dieser wirst Du sie führen können zur Erkenntnis und Verehrung Gottes. Gewöhne Dich daran, mit großer Geduld ihre Fehler und Schwachheiten zu ertragen und halte in Barmherzigkeit und Liebe die Hoffnung fest, daß wenn sie jetzt noch nicht gut sind, sie es eines Tages sein werden. Und wenn Deine Erfolge nicht so rasch kommen, wie Du es wünschest, so bereue es nicht, Deine Versuche gemacht zu haben. Und wenn Du nur einiges Gute erreichst, so sei zufrieden damit und betrachte es als kostbaren Lohn.“

Wie ganz anders lauten die Grundsätze derjenigen, welche um des Gewinnes oder der Herrschaft willen unter heidnischen Völkern ihren Wohnsitz aufgeschlagen haben! Wir berühren hier einen internationalen Schandfleck der menschlichen Geschichte. Niemals noch hat eines der christlichen Völker sogenannte Colonisationsbestrebungen verfolgt, ohne sich der entsetzlichsten Grausamkeiten

Digitized by Google

gegenüber den Ureinwohnern schuldig zu machen. Die katholischen, wie die protestantischen Nationen theilen sich redlich in diese Schmach; Spanier, Franzosen, Portugiesen auf der einen, Holländer, Engländer und Amerikaner auf der anderen Seite: überall das Gleiche. Eine einzige große Nation war von diesem Schandfleck unberührt, weil sie keine Colonisation betrieb; kaum hat sie diesen Betrieb angefangen, so fängt sie auch an, sich in diesen Schandfleck mit den anderen Nationen zu theilen, und dies ist um so schrecklicher, weil es am Ende des 19. Jahrhunderts geschieht, nachdem die Geschichte aller Völker über diese Form der Colonisation längst den Stab gebrochen hat. Noch niemals hat ein Missionär in eine der Colonien seinen Fuß gesetzt, ohne daß er in seinen christlichen Landsleuten die ärgsten Feinde seiner Missionsthätigkeit erkennen mußte. Keiner der Missionäre aber hat dieses Elend mehr gefühlt als der hl. Franz Xaver. Die acht Jahre seiner Thätigkeit in Indien sind erfüllt mit dieser Klage; fast alle seine Briefe wiederhallen davon, und er sehnt sich nach einem Lande, wo er das Christenthum predigen kann, ohne seinen christlichen Landsleuten zu begegnen.

Während er in der Bekämpfung der Unsittlichkeit es zuerst mit Leuten aus den niederen Ständen zu thun hatte, waren es die Vornehmeren und Höhergestellten, denen sein Kampf galt wegen der räuberischen Ausbeutung und der grausamen Verfolgung der Eingeborenen. Der Heilige hat die eigentlichen Schwierigkeiten seiner Mission sofort durchschaut; aber er brauchte lange, bis er das Ding beim Namen nennt. Er spricht von Anfang an offen und freimüthig von den Verfolgungen, die er von den Brahminen auszustehen hat und bezeichnet dieselben als selbstverständlich. Aber seine Briefe aus den ersten zwei Jahren lassen nur zwischen den Zeilen lesen, daß ihn eine andere und größere Sorge drückt. Man merkt förmlich, wie schwer es ihm ankommt, mit der Sprache herauszurücken. Nicht Furcht und Menschenscheu ist es, was ihn zurückhält, sondern apostolische Klugheit. Er möchte mit den Behörden in Frieden leben; denn er braucht ihre Hilfe ebenso, wie er seine Hilfe ihnen anbietet. Er möchte auch keinen Schein erwecken, als ob er irgend einem Beamten gegenüber die Demuth

Digitized by Google

von seiner Seite und die Autorität von der anderen Seite verletzen wollte. Er suchte sich selbst darüber hinweg zu täuschen, als ob es noch andere Mittel zur Beseitigung dieses Uebelstandes gebe, bevor er laut Klage gegen diese „Behörden" erhebt. Er findet auch von Seite einzelner, freilich sehr vereinzelter Behörden so viel Verständnis und treues Entgegenkommen, daß er meint, diese Gutgesinnten könnten und sollten, namentlich weil sie gewöhnlich die Höhergestellten waren, auf die anderen einwirken. Aber endlich mußte dem gepreßten Herzen des großen Apostels sich das Bekenntnis entringen, daß das größere Hindernis für seine Thätigkeit jene portugiesischen Offiziere und Beamte seien, welche längs der Küste die Eingeborenen und unter ihnen die erst jüngst zum Christenthum Bekehrten oder Wiederbekehrten mit jeder Art von Grausamkeit und Ungerechtigkeit behandelten. Dort an der Westküste jener langen Südspitze Vorderindiens von Goa bis hinab zum Cap Comorin wohnte jenes arme indische Volk, Paravas genannt, das sich mit Perlfischerei nährte. Aber es wurde ausgesaugt von Muselmanen und Juden, welche die kräftigste Stütze an den Portugiesen fanden, die sich mit ihnen in den Raub theilten. An diesen Erstlingen seiner Mission, an diesen Aermsten des indischen Volkes, hing Franz Xaver mit aller Liebe eines Apostels.

Er hatte das Elend mitangesehen, in welchem sie zu leben gezwungen wurden. An ihn, als an ihren Vater, wandten sie sich um Hilfe. Es zeigte sich ihm kein anderer Ausweg, als daß er in Goa um Hilfe bat gegen die Ausschreitungen eines Beamten Namens Como, des schlimmsten unter den schlimmen. Der Erfolg war, daß dieser es noch ärger trieb, als zuvor, und daß er dem Heiligen jeden Verkehr kündigte und ihn mit Vorwürfen und Schmähungen überhäufte. Franz Xaver hatte diesen Schmähbrief eben erhalten, als sich ihm Gelegenheit bot, sich in seiner Weise zu rächen. Auf der östlichen Seite der Südspitze, in der Nähe des heutigen Madras wohnten die Badagen, welche Raubzüge gegen die anderen Stämme führten. Eben war die Nachricht eingetroffen, daß diese Badagen schreckliches Unheil über die Westküste des Landes gebracht, und daß durch sie auch das Schiff und die kleine Festung jenes Como verbrannt worden sei und dieser selbst

Digitized by Google

sein Leben nur durch die Flucht auf eine benachbarte kahle Insel gerettet habe. Franz ließ sofort einige Boote ausrüsten, um ihm zu Hilfe zu kommen mit der Versicherung, daß er gerne selber gekommen wäre, wenn nicht Como eben erst auf jeden Umgang mit ihm verzichtet hätte. Wie sehr diese Dinge dem Heiligen zu Herzen gingen, läßt sich ersehen aus einzelnen seiner Aeußerungen. Im Briefe vom 24. März 1544 sagt er, als bei ihm Klage geführt wurde wegen der Gefangennahme und Hinwegführung eines christlichen Sklaven und zwar in Ketten: „Welch unsinnigen Gebrauch machen wir von unserer Kraft — wir schonen unsere Feinde und plündern unsere Freunde!" Der Heilige gibt in diesem Briefe seinem Stellvertreter in Goa, dem P. Franz Manzias, Auftrag, sofort zum Kommandanten zu gehen und sich über die Gefangennehmung dieses Mannes zu beklagen. Freilich sagt er sich selbst im voraus, daß eine solche Vorstellung, auch wenn sie von dem päpstlichen Legaten ausgeht, nicht viel nützen wird und bricht aus in die Worte: „Ich habe mir fast vorgenommen, niemehr in solchen Angelegenheiten eine Zeile zu schreiben; denn diese Leute thun doch, was ihnen in den Kopf kommt, und sie können es nicht ertragen, etwas zu hören, was ihnen unangenehm ist; sie scheinen zu denken, daß es für sie ein Unrecht und eine Beleidigung ist, wenn jemand es wagt, auch nur seinen Mund zu öffnen, während sie alle Rechte mit Füßen treten." Und am Schlusse des Briefes spricht er (und zwar i. J. 1544, also schon im zweiten Jahre seiner Thätigkeit) den Gedanken aus, der später so oft wiederkehrt: „Ich habe mich mit dem Gedanken befreundet, Indien ganz zu verlassen, wo für die Förderung des Evangeliums so viele Steine in den Weg gelegt werden von einer Seite, von welcher am allerwenigsten solche Hindernisse erwartet werden sollten, und ich möchte lieber nach Aethiopien gehen, wo große Hoffnung besteht, das Evangelium erfolgreich verkünden zu können, und wo keine Europäer sind, die das, was wir aufbauen, wieder niederreißen." Und in dem Briefe vom 10. Novbr. 1544 sagt er, man habe ihn gewarnt, durch das feindliche Land der Badagen zu ziehen; er aber sei gerne bereit, dies zu thun; denn der Martyrtod scheine ihm unter solchen Verhältnissen willkommen. „Ich

Digitized by Google

halte es für tausendmal besser, daß die Feinde unseres heiligen Glaubens aus Haß mich tödten, als so weiter zu leben und Zeuge zu sein von so vielen Sünden, die täglich gegen Gott unter unseren eigenen Augen begangen werden, ohne daß wir etwas dagegen thun können. In der That — nichts hat mich mehr enttäuscht, als dieses. Ich war nicht imstande, Widerstand zu leisten den Menschen, welche — Du weißt, wen ich meine — so ungeheurer Beleidigungen Gottes schuldig sind."

Es handelte sich indessen auch noch um andere Dinge. Der Heilige war gegen Ende des Jahres 1544 auf seinen Wanderungen nach Cochin gekommen, einer Stadt eines gleichnamigen kleinen Staates an der Südküste Vorderindiens unter einem eigenen Fürsten (Rajah oder Radscha), und hatte dort — es war am 16. Dezember — den Generalvikar des Bischofs von Goa, Miguel Vaz, getroffen. Dieser hatte, weil der Bischof in diesem Jahre nicht selbst hierher kommen konnte, in dessen Auftrag die Bezirke von Malabar bereist und war bereits beauftragt, mit dem nächsten Schiffe nach Portugal zurückzukehren. Beide Männer freuten sich herzlich ob dieser Begegnung, und auf einem Spaziergange in jenen tropischen Gefilden tauschten sie ihre Gedanken aus. Miguel Vaz war in diesem Punkte mit Franz Xaver einig, daß das Beispiel und Betragen der Portugiesen, also der Christen, vom schlimmsten Einflusse auf die Neubekehrten sei. Die beiden Männer begegneten sich besonders in dem Gedanken, daß die christliche Regierung des Landes der Ausbreitung des Christenthums jenen Schutz und jene Hilfe nicht gewähre, die man von ihr verlangen und erwarten durfte, und daß gerade von dieser Regierung aus sich so manche Einflüsse geltend machten, welche der Ausbreitung des Christenthums geradezu hinderlich und für eine christliche Regierung geradezu eine Schande waren. Diese Vorwürfe wurden von den beiden Männern in folgenden Punkten substanziiert. Vor allem sprachen sie es als einen Skandal aus, daß der Götzendienst samt den daran klebenden Unsittlichkeiten selbst in der Stadt Goa und Umgebung, also im eigentlichen Christenviertel nicht nur etwa wie ein Uebel ertragen, sondern förmlich wie eine Landeseinrichtung beschützt und gefördert wurde. Ferner waren die Beamtenstellen,

Digitized by Google

und es waren ja zumeist Geldeintreibestellen, käuflich und wurden dem Meistbietenden zugeschlagen und oftmals traf es sich, daß die Muselmanen, weil sie mehr bieten konnten, den Zuschlag erhielten, während die Christen sehr häufig durch ihre Armuth von allen Aemtern ausgeschlossen waren. Die schon öfters genannten Paravas an der Perlfischerküste mußten eine Steuer von ihrem Gewinne an den König zahlen; aber die Beamten, und es waren dies häufig Muselmanen, zwangen sie, außer der Steuer ihre Perlen zu so niedrigem Preise abzugeben, daß das Ganze eigentlich nur eine gesetzliche Räuberei war. Christliche Sklaven konnten ohne Gegenrede der Regierung an Muselmanen verkauft werden. Cochin selbst war die zweite Stadt in Portugiesisch-Indien und stand ganz unter christlicher Regierung, und doch konnte der Rajah in seinem Bezirke das Eigenthum eines jeden mit Beschlag legen, der Christ geworden war, ohne daß die Regierung sich dagegen auch nur regte.

Miguel Vaz sah als einzigen Ausweg nur den, daß er bei seiner Rückkehr nach Portugal selbst dem Könige alle diese Mißstände offenbarte, und Franz Xaver, der später selbst die dringendsten Mahnungen brieflich an den König richtete, billigte diesen Plan. Aber die beiden Männer täuschten sich auch nicht darüber, daß alle Befehle von oben nichts helfen werden, wenn es nicht gelinge, die Portugiesen selbst auf einen höheren sittlichen Standpunkt zu erheben. Der Gouverneur von Goa war ein prächtiger Mann, von dem der Heilige nie anders, als mit größter Verehrung und Dankbarkeit spricht. Aber, so stimmten die beiden Männer überein, was helfen die besten Befehle, wenn niemand da ist, der über ihre Ausführung wacht? Selbst wenn der König einen Diktator mit unbeschränkter Vollmacht schicke, sei man nicht sicher, daß die herrschende Korruption ihn hinwegschwemme und in ihrem Strudel mit fortreiße. Dennoch blieben beide darauf bestehen, daß der König direkt angegangen werden müsse. Freilich dürfen wir Kinder des 19. Jahrhunderts solche Pläne und Hoffnungen nicht mit unserm Maßstabe messen. Sechs Monate dauerte es, bis das nächste Schiff abging; ein Jahr mindestens war nothwendig, bis es drüben in Portugal ankam; wie viele Monate dort zur Entscheidung einer solchen Sache sich hinzogen, ist nicht festzustellen;

Digitized by Google

aber zur Rückkehr des Schiffes brauchte man wieder ein Jahr — so konnte, die günstigsten Umstände vorausgesetzt, nach Verlauf von etwa drei Jahren in dieser Sache etwas geschehen. Wie viel Gras war bis dorthin wieder über tausende von Skandalen gewachsen!

Im Frühjahr 1545 hatte ein portugiesischer Beamter, Cosmo de Payra, den ganzen ihm anvertrauten Bezirk mit Ausbeutung, Mord und Unsittlichkeit erfüllt. In seinem Briefe vom 7. April tritt der Heilige gegen ihn auf, indem er dem dort weilenden, von uns schon erwähnten P. Franz Manrias diesbezügliche Aufträge gibt, die uns einen Blick in das von Kummer beschwerte Herz des Heiligen geben. Er schreibt diesem Pater: „Thue alles, was Du kannst, um das Gewissen des Cosmo de Payra zu entladen von der Bürde all der Diebstähle und Räubereien, mit welchen er die ganze Küste durch seine Gewaltthätigkeit, seine Erpressungen, seine Verbrechen und Mordthaten angefüllt hat, welche in Tuticorin in Folge seines ungezügelten Geizes begangen wurden. Suche ihn auf unter vier Augen und sag's ihm in freundlicher Weise, wie sehr seine Ehre es verlangt, das Geld zurückzugeben, das er diesen armen Geschöpfen ausgepreßt hat, die durch die Portugiesen zu Tode gequält werden. Ich würde ihm selbst gerne schreiben, wenn ich hoffen dürfte, ihn bessern zu können. Aber Du sollst ihm in meinem Namen sagen, daß ich von der mir obliegenden Pflicht nicht abstehe, nämlich diese erbärmlichen Verbrechen schriftlich oder mündlich dem Könige, sowie dem Vicekönige von Indien anzuzeigen, damit sie ihn bestrafen, wie er es verdient; daß ich ferner anrufen werde den Prinzen Heinrich d. i. den Präsidenten des hl. Offiziums für die Angelegenheiten der Religion, damit dieser kraft seiner höchsten Autorität in Kirchensachen einschreite auf Grund des Gesetzes gegen ihn als einen, der die Bekehrung der Heiden durch grausame Verfolgung der Neubekehrten hindert. Sag ihm — so fährt der Heilige fort —, daß es nur ein Mittel gibt, mir den Mund zu schließen und die schwersten Strafen von ihm abzuwenden, das Mittel nämlich einer raschen und offenbaren Reue, die sich in Werken zeigt, durch welche das von ihm öffentlich gegebene Aergernis gut gemacht wird durch sofortige Rückgabe aller

Digitized by Google

unrechtmäßig erworbenen Schätze und durch alle im Christenthum herkömmlichen öffentlichen Beweise von Reue und Gesinnungsänderung, verbunden mit dem Versprechen, in Zukunft ein unsträfliches Leben zu führen."

Als der Heilige diese Zeilen schrieb, war der Brief an den König Johann III. bereits unterwegs, den er im Januar geschrieben und dem schon genannten Generalvikar Miguel Vaz mitgegeben hatte. In diesem Briefe, worin sehr viele Dinge besprochen sind, handelt auch ein Abschnitt über die kgl. Beamten in Indien. Der Heilige nennt keinen einzelnen Beamten mit Namen; aber mit dem ganzen Freimuth eines Apostels sagt er dem Könige, was für die Beamten noth thut. Nachdem er zuvor versichert hat, daß er die folgenden Zeilen nur zur Ehre Gottes und im Interesse der Religion schreibe, fährt er fort: „Aber auch im Interesse Ihres Gewissens; denn ich trage das Verlangen in mir, Ihr königliches Gewissen von einer schweren Bürde zu befreien, indem ich Sie bitte und anflehe, Sie möchten sich nicht damit zufrieden geben, Ihren Dienern die Interessen der Religion schriftlich zu empfehlen, sondern daß Sie dieser Ihrer Empfehlung auch Gewicht und Bedeutung dadurch geben, daß diejenigen, welche in diesem Punkte gefehlt haben, bestraft werden. Denn es besteht die Gefahr, daß Ew. Hoheit, wenn Gott der Herr Sie zum Gerichte abberuft — und dieses wird kommen, wenn man es am wenigsten erwartet, und es wird kommen unvermeidlich —, daß Ew. Hoheit von Gott Worte des Zornes zu hören bekommen. Warum hast Du Diejenigen nicht bestraft, die in Deiner Autorität und als Deine Diener meine Feinde waren in Indien? Würdest Du sie nicht strenge bestraft haben, wenn sie nachlässig gewesen wären in Erhebung der Steuern und der königlichen Einnahmen? Dann werden Ew. Hoheit einwenden: Jedes Jahr habe ich, o Gott, so oft ich an meine Minister schrieb, ihnen die Angelegenheiten der Religion empfohlen. Aber dann wird die Antwort Gottes lauten: Aber Du hast es ungestraft geschehen lassen, daß diese Deine feierlichen Befehle mit Füßen getreten wurden, während Du zur selben Zeit diejenigen, welche untreu und lässig in Deinen Diensten waren, gehörig zu züchtigen verstanden hast."

Digitized by Google

Nach diesen apostolischen Worten bittet und beschwört der Heilige den König, er möge einen kgl. Kommissär mit unbeschränkter Vollmacht nach Indien senden, der den dortigen Beamten Klarheit über die Intention des Königs verschaffen soll.

Was ich über den Kampf des hl. Franz Xaver gegen die Kolonialbeamten seiner Zeit berichtet habe, ist nur und zwar in Kürze genommen aus den 3 ersten Jahren seiner Wirksamkeit in Indien (1542—45). Wir würden die uns gegebene Abendstunde weit überschreiten müssen, wollten wir diesen einen Gedanken bis zur Abreise des Heiligen nach Japan d. i. bis 1549 verfolgen. Das Gesagte mag genügen, um uns unsere eigene Zeit besser verstehen zu lassen. Um als Vertreter der Kirche oder des Staates, um zur Ehre Gottes und zur Ehre des Königs draußen unter wilden Völkern seines Amtes richtig walten zu können, dazu gehört noch etwas mehr, als daß man irgend ein Examen mit der ersten Note bestanden und in irgend einer Sparte daheim sich brauchbar erwiesen hat. Dazu gehören selbstlose und heiligmäßige Männer, gleichviel ob sie als Missionäre oder als Kolonialbeamte das fremde Land betreten.

Den hl. Franz Xaver hat der Gedanke, daß die aus der Heimath ausgewanderten und dort eingewanderten Christen das eigentliche und größte Hindernis für die Christianisirung des Landes waren, förmlich gepeinigt und verfolgt. Es ergreift uns tief, daß der Heilige bei seiner Abreise nach Japan einen Trost findet, daß er mit einem heidnischen und nicht mit einem christlichen Schiffe fährt. Er zittert bei dem Gedanken, daß die portugiesischen Kaufleute durch ihre Habsucht und Geldgier den ganzen Erfolg seiner Predigt in Japan entzwei machen könnten.

Ich schließe mit dem Wunsche, daß die Geschichte immerdar eine große Lehrmeisterin der Völker sein möge!

München. A. Huhn.

Digitized by Google

XLII.

Literatur.

Hoberg, Dr. G., Die Geneſis nach dem Literalſinn erklärt. Freiburg, Herder'ſche Verlagshandlung 1899. XLIX, 415 S. *M.* 9.

Es war hohe Zeit, daß noch vor Ablauf des Jahrhunderts ein Commentar zur Geneſis, wie der vorliegende, erſchien. Man hätte ſonſt ſagen müſſen, das ganze 19. Jahrhundert habe keine den wiſſenſchaftlichen Anforderungen entſprechende Erklärung der Geneſis in deutſcher Sprache hervorgebracht. Hier haben wir nun endlich eine Geneſiserklärung, die nicht bloß allen wiſſenſchaftlichen Anforderungen, ſondern auch einem wirklichen Bedürfniß entſpricht, inſofern ſie zur Einführung in das Studium und Verſtändniß der Geneſis vorzüglich geeignet iſt.

Eine „allgemeine Einleitung" (XLIX) orientirt über die Pentateuchfrage, deren Erörterung hier nicht zu umgehen war. Die Ausführungen des Verf. ſind kurz, aber klar und für ſeinen Zweck völlig ausreichend. Er beſpricht die Frage nach Verfaſſer, Quellen, Text des Pentateuch zuerſt poſitiv, widmet dem Problem der Gottesnamen und der „nachmoſaiſchen" Beſtandtheile des Pentateuch eingehende Erörterung und wendet ſich dann der Leugnung der moſaiſchen Abfaſſung zu, deren verſchiedene Phaſen er hiſtoriſch darlegt und kritiſch würdigt. Gerade dieſer Abſchnitt muß wegen der knappen, durchſichtigen Darſtellung der mannigfachen „Hypotheſen" und wegen der ſtreng ſachlichen, treffenden Beurtheilung als beſonders gelungen bezeichnet werden. H. hält aus äußeren und inneren Gründen an der moſaiſchen Abfaſſung der Geneſis, wie des ganzen Pentateuch durch Moſes feſt und weiſt die Willkürlichkeit und Unhaltbarkeit der Pentateuchkritik namentlich in literarhiſtoriſcher und geſchichtlicher Hinſicht ſchlagend nach. Er hebt aber auch — mehr als bisher auf katholiſcher Seite geſchehen — hervor, daß der Pentateuch in nachmoſaiſcher Zeit kritiſche und inhaltliche Verände-

Digitized by Google

rungen (Zusätze) erlitten hat, ja erleiden mußte, jedoch so, daß Inhalt und Umfang der mosaischen Bestimmungen nicht wesentlich alterirt wurden und daß wir nicht im Stande sind, die späteren Zuthaten bis in's Einzelne am jetzigen Text nachzuweisen bezw. auszuscheiden. Der Verf. hat gut daran gethan, sich in diesem Punkte den Rücken zu decken, indem er sich auf eine ganze Reihe hervorragender und zuverlässiger katholischer Exegeten des 16. und 17. Jahrhunderts beruft, die im Wesentlichen derselben Auffassung huldigten — ohne von der Kritik des 19. Jahrhunderts beeinflußt zu sein.

Gegen Schluß der allgemeinen Einleitung legt H. in einem eigenen Paragraphen (S. XLII) die Grundsätze dar, welche bei Abfassung seines Commentars maßgebend waren. Er will eine kurze Erklärung des Literalsinnes (zunächst zum Gebrauche von Studirenden) geben und zwar sowohl für den hebräischen, als für den lateinischen Text. Er stellt deßhalb beide Texte nebeneinander und gibt, wo sie von einander abweichen, eine Uebersetzung des Hebräischen. Die Einwürfe der Kritik sind in systematischer Weise behandelt, meist in den jedem Abschnitt vorausgeschickten einleitenden Erörterungen; kurze, durch besonderen Druck unterschiedene Bemerkungen beziehen sich auf den „Sprachgebrauch" der von der Kritik angenommenen „Quellenschriften" und thun dar, daß dieser Sprachgebrauch zur Annahme verschiedener Verfasser nicht zwingt, ja nicht einmal berechtigt. Alle diese Erörterungen sind aber in der Weise gegeben und so kurz und knapp gehalten, daß sie die Erklärung nicht unterbrechen und von dem Studirenden nicht als Ballast empfunden werden können. Die Erklärung selbst ist in zusammenfassenden Uebersichten, öfter auch in längeren Darlegungen enthalten, die den einzelnen Abschnitten des Textes vorausgehen, sowie in fortlaufenden Bemerkungen, die ihn unter dem Strich begleiten. Durch diese Anordnung des Stoffes wird die Uebersicht sehr erleichtert; die Erklärung wird nicht von einer Ueberfülle sachlicher und kritischer Erörterungen gleichsam erdrückt, der Text nicht zerrissen und zerstückelt und doch fehlt nichts von all dem, was man in einem dem Stand der heutigen Wissenschaft entsprechenden Commentar zu suchen berechtigt ist.

Digitized by Google

Muß dergeſtalt die Methode der Erklärung und die Anordnung des Stoffes im Allgemeinen als richtig und durchaus zweckentſprechend bezeichnet werden, ſo befriedigt durchweg auch die Einzelerklärung durch ſtrenge Sachlichkeit, Genauigkeit und Kürze. Sie ſchließt ſich auf's engſte dem Text an, ja ſie ſtützt ſich — als Erklärung des Literalſinnes — in erſter Linie auf genaue Beobachtung des ſprachlichen Ausdruckes, ohne deßhalb in unfruchtbare und läſtige kritiſche Wortklauberei auszuarten. Dem Verf. hat ohne Zweifel die Weiſung der Encyklika Providentissimus vorgeſchwebt, die er in glücklichſter Weiſe befolgte: Post expensam ubi opus sit, omni industria lectionem... cum studio perpendendi, quid ipsa verba valeant, quid consecutio rerum velit, quid locorum similitudo aut talia cetera, externa quoque appositae eruditionis illustratio societur, caute tamen ne istiusmodi quaestionibus plus temporis tribuatur et operae quam pernoscendis divinis libris neve corrogata multiplex rerum cognitio mentibus juvenum plus incommodi afferat quam adiumenti. Dadurch iſt der neue Geneſiscommentar vorzüglich geeignet, als Hilfsmittel für die Einführung in das Studium der Geneſis und der hl. Schrift überhaupt zu dienen. Er leitet den Studirenden an, ja er nöthigt ihn, genau dem Text nachzugehen, die Gedanken des Textes auszulegen und bewahrt ihn vor der Verſuchung — der erfahrungsgemäß Viele und nicht bloß Anfänger unterliegen —, dem Text die eigenen Gedanken unterzulegen.

Im Einzelnen werden die Meinungen über die Auslegung mancher Stellen verſchieden ſein. So wird z. B. die Viſionshypotheſe sans phrase, der ſich H. in der Erklärung des Hexaemeron anſchließt, von Vielen — und wie mir ſcheint mit Recht — abgelehnt. Die Erklärung von 3, 1 ff. als ſymboliſch-viſionärer Vorgang dürfte beanſtandet werden, obwohl die Ausführungen des Verf. mehrere treffende Bemerkungen enthalten. Doch können Meinungsverſchiedenheiten über dieſe und ähnliche Einzelheiten das Geſammturtheil nicht ungünſtig beeinfluſſen. Denn einmal ſtehen ſolchen controverſen Erklärungen eine Menge von trefflich begründeten und anſprechenden Erklärungen ſchwieriger und wichtiger Stellen

Digitized by Google

gegenüber; sodann ist die Behandlung der zahlreichen schwierigen Fragen, die sich an die ersten elf Kapitel knüpfen, so maßvoll und exegetisch wohl begründet, daß der Verf. gewiß nicht den Vorwurf der Neuerungssucht zu fürchten hat. Endlich stützt er sich, meist mit ganz kurzen prägnanten Citaten, häufig auf die Vertreter der Ueberlieferung und zieht er die Literatur in einer Weise heran, daß er mit Recht sagen kann, seine Darlegung des Literalsinnes richte sich nach der traditionellen katholischen Exegese, während sie zugleich auf die geläuterten Ergebnisse der neueren Forschung Rücksicht nimmt. Es würde zu weit führen, an Beispielen die Akribie und das Geschick zu veranschaulichen, womit H. bei Erklärung schwieriger und vielumstrittener Stellen oder auch bei Motivirung von Auslegungen zu Werke geht, in denen er von der herkömmlichen abweicht. Genug: die neue Genesiserklärung entspricht nach Anlage und Inhalt ihrem Zweck in vorzüglicher Weise und bezeichnet einen Fortschritt auf dem Gebiete der exegetischen Literatur, die nur mit Freude und Genugthuung begrüßt werden kann.

Mainz. Dr. Selbst.

Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Nach der Vulgata übersetzt und erklärt von Dr. Benedikt Weinhart, Geistl. Rath und Lyceal-Professor a. D. Zweite verbesserte Auflage. Freiburg i. Br., Herder. XXXIX, 604 S. ℳ 5, geb. ℳ 7.50.

Der „Katholische Bücherverein" in Baiern hat diese Uebersetzung des neuen Testamentes im Jahre 1865 in der Absicht veranlaßt, die Lectüre der hl. Schrift im katholischen Volke zu verbreiten. Von Fachmännern ist diese Uebersetzung als eine vorzügliche, ja als die beste unter allen vorhandenen deutschen Ausgaben anerkannt worden. Durch vergleichende Stichproben haben wir dieses Urtheil bestätigt gefunden. Insbesondere ist Natürlichkeit und Kürze des Ausdruckes und Ausmerzung schleppender Hilfszeitworte und nichtssagender Einschiebsel mit Erfolg erstrebt worden ohne Schaden des volksthümlichen Sprachgenius. Die beigegebenen Noten verzichten auf gelehrten Apparat und wollen nur wo nöthig die Bedeutung der Worte erklären und auf den aus dem Zusammenhang sich ergebenden Sinn hinweisen. Zu bedauern ist, daß

Digitized by Google

eine so fleißige und tüchtige Arbeit erst nach mehr als 30 Jahren eine neue Auflage erlebt hat. Möge, was dem bairischen Bücherverein weniger geglückt zu sein scheint, unserm deutschen Borromäusverein gelingen: durch starke Verbreitung dieser gediegenen und würdig ausgestatteten Uebersetzung der Lectüre der Schriften des neuen Testamentes in zahlreichen Hütten des katholischen Volkes Eingang zu verschaffen und durch dieses vorzügliche Mittel den lebendigen Glauben in den Herzen vieler zu wecken. R.

J. Röhm, Die Wiedervereinigung der christlichen Confessionen. Mainz, Franz Kirchheim 1899. IV, 336 S. *M.* 5.

Der bekannte Irenike Dompropst Röhm läßt seinem Werke über den „Protestantismus unserer Tage" (München 1897) schon wieder ein neues Buch irenischen Inhaltes folgen. Er gibt ihm den Titel: „Die Wiedervereinigung der christlichen Confessionen", während, wie er in der Vorrede bemerkt, die Schrift den Zweck hat, „die Hindernisse" der Wiedervereinigung zu zeigen. Der Verf. befolgt in dem Buche die aus seinen früheren Schriften bekannte Methode, Gewährsmänner aus allen Confessionen und Nationen über die politischen, religiösen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Confessionen reden zu lassen. Er selbst nimmt nur selten das Wort zu kritischen Bemerkungen und selbstständigen Ausführungen. In Folge dessen wird sein Buch zu einem bunten Mosaik, zu welchem die Steinchen aus der Literatur des In- und Auslandes mit großer Mühe und in staunenswerther Belesenheit zusammengetragen sind. Diese Methode bietet den Vortheil, daß der Leser die von dem Verf. benutzten Quellen und Hilfsmittel unmittelbar kennen lernt. Das würde noch werthvoller sein, wenn er den Leser durch kurze Notizen auch über die Vertrauenswürdigkeit der Gewährsmänner und über den Werth ihrer Berichte hätte orientiren wollen. Am Schlusse des Buches resumirt der Verf. die Ausführungen und kommt zu dem Ergebnisse, daß die Hindernisse, welche einer Wiedervereinigung entgegenstehen, zahlreich sind, daß sich aber doch bei vielen Protestanten verständigere Anschauungen über die katholische Kirche Bahn brechen, und daß bei manchen das Heimweh nach der Mutterkirche erwache. Wie man daraus sieht, gehört

Digitized by Google

Röhm nicht zu den Optimisten, die aus der Zerfahrenheit des Protestantismus in dogmatischen Dingen das baldige Ende desselben prophezeien und von Massenbekehrungen träumen. Dazu kennt er die Lage und die Stimmungen zu gut und weiß, daß Jahrhunderte alte Vorurtheile und anerzogene politische und religiöse Meinungen sich nicht leicht überwinden lassen. Unkenntniß katholischer Lehren, irrige Geschichtsauffassung, falsche Anschauungen über die Entstehung des Protestantismus erschweren, wie der Verf. S. 220 ff. zutreffend darlegt, auch gutgesinnten Protestanten die Rückkehr zur Kirche. Das ist in England ebenso der Fall, wie in Deutschland. Dort ist die Staatskirche im innern Verfall, nichtsdestoweniger sind Aussichten auf Massenbekehrungen nicht vorhanden. Noch weniger ist auf eine Vereinigung der Kirche des Orients zu hoffen, so lange der russische Einfluß überwiegt und fanatische Metropoliten, die der Verf. schildert, maßgebend sind. Sind sonach die Ergebnisse auch nicht Hoffnung verheißend, so bleiben doch die Schilderungen der in den getrennten Kirchen des Orients und Occidents herrschenden Verhältnisse verdienstvoll und interessant. Insbesondere muß man dem Verf. dankbar sein für die eingehende Behandlung der russischen und orientalischen kirchlichen Zustände, die im Einzelnen minder bekannt sind. Das ganze Buch bietet des Belehrenden so viel, daß es Allen, die sich für die kirchlichen Fragen unserer Zeit interessiren, empfohlen werden kann.

Frankfurt a. M. Adolph Franz.

L'église, sa raison d'être. Conférences de Notre-Dame de Paris. Carême 1897, par le T. R. *P. Ollivier* des frères-prêcheurs. Paris, P. Lethielleux (1898). 8°. XXIII, 356 pag. frcs. 5.

Der Dominikaner Ollivier, dessen Rede beim Trauerdienst auf die beim Brande des Bazars am 8. Mai 1897 umgekommenen „Opfer der Nächstenliebe" von der liberalen und ungläubigen Welt Frankreichs so ungnädig aufgenommen worden, spendet in obigem Bande seine Fastenconferenzen des Jahres 1897. Im Vorwort bemerkt er, die Vorträge seien bald nach ihrer Abhaltung stenographirt erschienen. Nachdem er denselben seine letzte Retouche

Digitized by Google

ertheilt, erscheinen dieselben jetzt in einem Bande vereinigt, welcher der Beachtung der deutschen Kanzelredner empfohlen zu werden in hohem Grade verdient. In der Vorrede trägt Ollivier seine grundsätzlichen Anschauungen über die Bildung des Orateur sacré vor. Dem alten Satze Poeta nascitur, Orator fit versagt er seine Zustimmung. Nicht als wenn er ernste Vorbereitung durch Studium und Gebet in Abrede stellte. Im Gegentheil erhebt er gerade nach dieser Richtung die ernstesten Anforderungen. Was er zu betonen wünscht, das ist die Bedeutung der Person des Redners. „Die Persönlichkeit macht das Wort ergreifend, erschütternd, überzeugend." Einige Klippen, welche der Hervorkehrung dieses Gesichtspunktes anhaften, werden bezeichnet und die zu ihrer Vermeidung nothwendigen Mittel angegeben.

Die Wahl des Thema's ist auf die Eingebung des Cardinal-Erzbischofs Richard von Paris zurückzuführen, welcher dem begabten Redner den Wunsch ausdrückte, es möchten die in den Rundschreiben Leo's XIII. über die Lehre von der Kirche niedergelegten Gedanken auf der Kanzel von Notre-Dame erklärt werden. Demgemäß behandelt der Redner zunächst in sechs Conferenzen: 1. Die Natur der Kirche, 2. Den Gegenstand der Lehre der Kirche, 3. Die Offenbarung, 4. Unveränderlichkeit der Kirche, 5. Die Unfehlbarkeit und 6. Die Autorität der Kirche. Daran reihen sich die Vorträge über die Oster-Exercitien mit den Titeln: 1. Nothwendigkeit der Kirche, 2. Merkmale des Studiums (zur Erkenntniß der Kirche), 3. Hindernisse und 4. Mittel zur Förderung des Studiums. Sämmtliche Vorträge sind geschmückt mit jener klassischen Klarheit der Sprache, welche dem Französischen unverlierbar eigenthümlich ist, bezeugen eine große Vertrautheit mit den Schriften des hl. Thomas und beleuchten den vorwürfigen Gegenstand mit dessen Doctrin. Die Worte der Vorrede: „Vor allen Dingen habe ich mir vorgenommen, klar und demzufolge einfach zu sein" (XII), hat Ollivier durchaus wahrgehalten. Sofort geht er in medias res, die er gut disponirt und deren Plan stets durchschimmert. Selbstverständlich ist Ollivier auch auf der Kanzel Franzose, denn so verlangt es die Eigenart seines Publikums. Einmal gedenkt er sogar der Provinzen Elsaß und Lothringen. Und den eigentlichen

Digitized by Google

Ausgangspunkt seiner Vorträge bietet ihm der verstorbene Physiologe Pasteur: „Das Unendliche besitzt den Charakter, sich (dem Menschen) aufzuzwingen. Der Begriff des Unendlichen ist in der Welt, überall schaue ich seinen unvertilgbaren Ausdruck. Dadurch ist das Uebernatürliche im tiefsten Grunde aller Herzen" (38). Doch weiß der Redner auch den Tagesherrschern die Wahrheit zu sagen und die bestehenden Zustände Frankreichs gebührend zu züchtigen.

Was die Vorträge selbst anlangt, so gewähren sie reichen Genuß. Es ist die uralte Lehre der Kirche, die uns entgegentritt, aber sie spiegelt sich im Geiste eines frommen, gelehrten und mit hinreißender Beredsamkeit ausgerüsteten Sohnes des hl. Dominikus. Die kraftvolle und männliche Eloquenz der Bossuet, Bourdaloue, Lacordaire, Ravignan, Monsabré ist auch heute in Frankreich noch nicht ausgestorben. Um Vorträge von solcher Vollendung wie die oben genannten halten zu können, dazu sind rhetorische Studien erforderlich, wie sie leider in unseren Einrichtungen vermißt werden. Und doch bleibt es ewig wahr, daß die Kanzel diejenige Stätte ist, auf welcher das Christenthum seine herrlichsten Triumphe feiert. Die beiden letzten Vorträge behandeln für Charfreitag und Ostersonntag die Passion und die Auferstehung des göttlichen Heilandes.

Den Lesern dieser Zeitschrift wird es erfreulich sein, zu erfahren, daß Ollivier zu denjenigen Männern, aus deren Arbeiten er geschöpft, auch Namen zählt, wie: Franzelin, Hergenröther, Ketteler und Kleutgen. Hoffentlich empfangen wir bald auch das Carême von 1898. A. Bellesheim.

Die neuen Büchergesetze der Kirche. Ein Commentar zur Bulle Officiorum ac munerum und zu den Decreta generalia de prohibitione et censura librorum. Von Dr. Philipp Schneider, o. Professor des Kirchenrechts und bayr. Verwaltungsrechts am königl. Lyceum zu Regensburg. Mainz, Kirchheim 1900. 8°. VIII, 198 S. ℳ 2.80.

Eine sehr fleißige, gründliche und beachtenswerthe Arbeit liefert Prof. Schneider in obiger Schrift über die einschneidende

Digitized by Google

Bulle Leo's XIII. vom 25. Januar 1897 über das Bücherverbot. Was den Leser vor allen Dingen fesselt, das ist der rechtsgeschichtliche Charakter, welcher diesem trefflichen Commentar anhaftet. Ueberall geht das Bemühen des Verfassers dahin, die neuen Bestimmungen in ihrem organischen Zusammenhang mit der Vergangenheit aufzufassen, wodurch das Verständniß des Commentars selbst erheblich gefördert wird. Stets werden die Aenderungen der bestehenden Gesetze scharf betont, erst dann kommt der Verfasser auf die Neuerungen zu sprechen, woran sich passend der Hinweis auf die Rücksicht anreiht, welche der Papst auf die Entwicklung unserer modernen Verhältnisse beim Erlaß der Bulle genommen hat. Wenn der Verfasser als eine hervorragende Eigenschaft der neuen päpstlichen Gesetzgebung die Milde bezeichnet, dann darf ihm das Zeugniß nicht vorenthalten werden, daß er selbst bei der Erklärung der neuen Bestimmungen vom Geiste der Milde sich hat leiten lassen. Strafbestimmungen unterliegen einer einschränkenden Erklärung. Aber auch bei der Befolgung dieser goldenen Regel, hat der gelehrte Verfasser jeden engherzigen Gesetzesformalismus vermieden und den Forderungen des Naturrechtes stets Genüge geleistet; daß er gegenüber der schon ohnehin so stark bekundeten Milde des Papstes dem Gewohnheitsrecht die engsten und strengsten Grenzen anweist, ist nur zu billigen. An manchen Stellen hätte man sich eine etwas genauere Darstellung gewünscht. So veranlaßt mich S. 65, Z. 6 von unten zu der Frage, ob zu den hier genannten Gelehrten nur Theologen oder Gelehrte überhaupt gehören. Was die Anzeigepflicht betrifft, so wird auch hier mit Klugheit vorzugehen sein, wofür ich mich auf den zweiten Band der Ketteler-Biographie mit den Verhandlungen über Kuhn und Hirscher berufe. Mit Recht hebt Schneider die Verschiedenheiten in der Praxis der Approbation von theologischen Zeitschriften hervor. Zu den von ihm angezogenen wünsche ich noch die folgenden, die ich regelmäßig lese, beizufügen: der Londoner Month, das wissenschaftliche Organ der englischen Jesuiten trägt ebensowenig eine bischöfliche Genehmigung, wie die Dublin Review, dagegen ist die Civiltà cattolica ebenso wie der Irish ecclesiastical Record stets mit einer solchen versehen. Weil Schneider's Werk

Digitized by Google

hoffentlich bald eine neue Auflage erleben wird, erlaube ich mir einige Druckfehlerchen unten zu verbessern [1]).

A. Bellesheim.

Consuetudines monasticae. Volumen I. *Consuetudines Farfenses.* Ex archetypo Vaticano nunc primum recensuit *Bruno Albers*, Congr. Beuronensis O. S. B. presbyter et monachus. Stuttgardiae et Vindobonae. Sumptibus Jos. Roth 1900. LXXXI, 206 pp. 8° maj. *M.* 6.20.

Der Beuroner Benedictiner Bruno Albers beabsichtigt, die Consuetudines monasticae zu publiciren, jene klösterlichen Bücher, in welchen sowohl die Vorschriften über Gottesdienst und Chor, als auch die Haus- und Lebensordnung der Mönche aufgezeichnet sind. Wie wichtig diese Consuetudines für die Kenntniß des klösterlichen Lebens im Mittelalter sind, braucht kaum betont zu werden. Sie nehmen das vollste Interesse des Liturgikers, des Archäologen und des Culturhistorikers in Anspruch. Marquard Herrgott hat zumeist aus den Consuetudines den Stoff für sein Werk über die alte Klosterdisciplin geschöpft. Die eigenthümlichen localen Verhältnisse und Traditionen gestalteten die Consuetudines der Klöster verschieden; indessen fanden die einzelner besonders hervorragender Klöster auch Annahme in anderen Conventen. Seit dem 10. Jahrhundert übte Clugny einen maßgebenden Einfluß auf die Disciplin der Benedictinerklöster. Auch die Consuetudines Farfenses — Farfa liegt in der Nähe von Rom — sind mit einigen Modificationen die alten Bräuche von Clugny, die später von dem Prior Ulrich von Zell auf Wunsch des Abtes Wilhelm von Hirschau, von dem gleichzeitigen Mönche Bernard und noch später von dem Abt von Clugny, Petrus Venerabilis, aufgezeichnet wurden. Die Consuetudines Farfenses aber sind die ältesté Darstellung der Consuetudines von Clugny. Abt Hugo von

---

1) S. IX overo ſt. ovvero. — S. IX Péries ſt. Périès. — S. 51 Clemens XIII. ſt. Cl. VII. — S. 141 remuneration ſt. rémunération. — S. 141 legitime ſt. légitime. — S. 149 une doute ſt. un d. — S. 150 désormais ſt. désormais.

Digitized by Google

Farfa nahm die Cluniacenſer Bräuche an und unter ſeinem Nachfolger Guido wurden die Cons. F., wie Albers wahrſcheinlich macht, etwa um 1010 ſchriftlich niedergelegt. Die Vatikaniſche Handſchrift, aus welcher Albers die Cons. F. zum erſten Male correct herausgibt — die Herrgott'ſche Ausgabe iſt ſehr fehlerhaft —, ſtammt aus dem Anfange des 11. Jahrhunderts und repräſentirt das barbariſche Latein jener Zeit. Das erſte Buch enthält die Chor- und Gottesdienſtordnung, die Bezeichnung der Meßformulare, der Epiſteln und Evangelien und der Brevierlectionen. Das zweite Buch betrifft das häusliche Leben und enthält zugleich Vorſchriften über die den Verſtorbenen zu widmenden Meſſen, Gebete und Almoſen. Der kundige Leſer wird darin eine große Anzahl intereſſanter Notizen über die verſchiedenartigſten Dinge und Verhältniſſe finden. So gibt Kap. LI des zweiten Buches unter der Ueberſchrift: ‚De breve librorum quod fit in capud quadragesimae' ein Verzeichniß der am Aſchermittwoch an Mönche aus der Bibliothek ausgegebenen Bücher. Wir erſehen daraus, daß in Farfa auch in jener, in Wiſſenſchaft und Sitte ſehr herabgekommenen Zeit fleißig geleſen und ſtudirt wurde. Die Mönche laſen Auguſtinus, Gregorius, Hieronymus, Caſſiodorius, Beda; auch Rhabanus Maurus und Haymo von Halberſtadt hatten ſchon den Weg in das italieniſche Kloſter gefunden; von lateiniſchen Profanſchriftſtellern finden wir nur den Titus Livius. Ohne Zweifel wurde auch fleißig abgeſchrieben.

Der Ausgabe ſind treffliche Namen- und Sachregiſter vorgedruckt. Den dringend nothwendigen index verborum monasticorum et exoticorum konnte A. leider wegen Krankheit nicht hinzufügen. Er verſpricht ihn für den 2. Band, welcher die C. Sublacenses (Subiaco) enthalten ſoll. Wir wollen hoffen, daß es dem Herausgeber vergönnt ſein wird, ſein hoch willkommenes Werk raſch zu fördern.

Frankfurt a. M. Adolph Franz.

Digitized by Google

Forschungen zur monumentalen Theologie und vergleichenden Religionswissenschaft. Erster Band: Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristenthums. Beiträge zur Vita-Beata-Vorstellung der römischen Kaiserzeit mit besonderer Berücksichtigung der christlichen Jenseitshoffnungen von *Carl Maria Kaufmann*. Mainz, Kircheim 1899. Mit 10 Tafeln in Lichtdruck und 30 Abbildungen im Text. Folio. XIX, 242 S. Preis geb. ℳ 15, in eleg. Leinenband ℳ 18.

Mit dem vorliegenden Werke im Vereine mit den von der renommirten Verlagshandlung angekündigten „Forschungen zur altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte" beginnt die Erfüllung des Lieblingswunsches mancher schon dahingeschiedenen Gelehrten. Mit und seit Döllinger hat mancher Forscher hingewiesen auf den großen Nutzen der „Quellenerforschung der Urkirche für das gesammte theologische, wie für das rein historische Gebiet". Die Erkenntniß nun, daß den übrigen literarischen Quellen die monumentalen in keiner Weise nachstehen — haben sie ja doch den Charakter der Tradition, indem sie sich als unmittelbare Zeugnisse der Verhältnisse oder Vorgänge, worauf sie sich beziehen, erweisen —, brach sich seit Pieper, de Rossi u. a. immer mehr Bahn.

Den ersten Schritt zu einer intensiveren Verwerthung der monumentalen Quellen hat nun der Verf. der vorliegenden Publication gethan; für die Art und Weise, wie es geschehen, werden ihm seine Fachgenossen Dank wissen.

Der erste Band der ‚Forschungen zur monumentalen Theologie und vergleichenden Religionswissenschaft' bildet ein überaus günstiges Präjudiz sowohl dem Thema, wie der Art der Bearbeitung und Auffassung nach. Die „Jenseitsdenkmäler", soweit sie direct mit der Vita-beata zu thun haben, bringt er zur Behandlung, reizvoll für den Dogmatiker sowohl, wie für den Archäologen. Als Nichtfachmann muß ich mich damit begnügen, mehr die allgemeine Seite des Werkes zu berühren. Daher zunächst die Inhaltsübersicht. In vier Haupttheilen wird behandelt:

1. Zur Vita-beata-Idee der Antike. Elysion und die Inseln der Heiligen.

2. Das Jenseitsbild der christlichen Grabinschriften in fünf Abschnitten: Die teleologisch-sepulcrale Paxformel. — Die Refri-

Digitized by Google

gerinnformel und die übrigen teleologischen Acclamationen. — Das Paradies, eine Stätte des Lichtes. — Die Eschatologie der Aberkiosinschrift. — Die übrigen Grabgedichte.

3. Ikonographisch-plastische Paradiesesdenkmäler in fünf Abschnitten: Die Oranten, Idealbilder der Seelen im Paradiese. Begleitende Symbole. — Der gute Hirt im Paradiese. Orans und Hirte. Porträtbilder neben dem Hirten. Sonstige Orantenbilder in Beziehungen zum himmlischen Paradiese. Die sog. Einführungs-, Aufnahme- und Krönungs-Darstellungen der altchristlichen Kunst. — Das Symbol des Schiffes. — Die Paradiesessymbolik ravennatischer und anderer altchristlicher Monumente. — Die Darstellungen des himmlischen Gastmahles mit einem Excurs: Das Mahl der Vibia in der synkretistischen Katakombe an der appischen Straße.

4. Zusammenfassung und Ergebnisse. Daran schließt sich eine Erklärung der Tafeln und Personen- und Sachregister.

Der erste Haupttheil bleibt ausschließlich der Antike gewidmet. Er knüpft an die Resultate der früheren Untersuchungen des Verfassers an, die soweit ich übersehe, Zustimmung gefunden haben. Von Interesse und ganz neu war dabei insbesondere die Feststellung einer gewissen Sicherheit der Jenseitsbegriffe in der ältesten Zeit der Antike. Die Grabschriften und Bildwerke der sog. Dipylonperiode, von denen der Verfasser damals ausging, haben sie ergeben. Erst im nachphilosophischen Zeitalter beginnen überhaupt Zweifel über ein Nachleben im Jenseits laut zu werwerden, im synkretistischen, also die ganze Kaiserzeit hindurch, grelle Gegensätze von kindlichem Glauben, Unglauben, Zweifel und Sarkasmus. Einen Religionsphilosophen, wie denn auch jeden Gebildeten werden diese Partieen, die der Verfasser im ersten Haupttheil anziehend zeichnet, um so eher fesseln, als sie augenscheinlich auf der Grundlage ernster Studien entworfen sind. Sie bereiten vor auf den Conflikt, den die weitgehenden Exkurse und Untersuchungen des zweiten und dritten Haupttheils schildern, den Conflikt der heidnischen Vita-beata mit der christlichen, im Grunde genommen also den Mittelpunkt des Kampfes, der mit der Katastrophe des Untergangs der Antike endete. Was mir vor allem

Digitized by Google

auffiel, ist die Art wie die Resultate gewonnen werden, die Akribie, mit der das zerstreute Material zusammengetragen und verwerthet wird. Kaufmann läßt die Denkmäler selbst reden, dann werden die Väterstellen und die profanen Analogien mit reichem Belegmaterial beigetragen, geprüft und schließlich das Urtheil unterbreitet. Ob man ihm freilich überall schlechterdings wird zustimmen, will ich nicht entscheiden, wohl aber, daß man mit seinen Ergebnissen rechnen muß. Im vierten Theile resummirt der Verfasser die gewonnenen Resultate, denen er dann das Bild der geoffenbarten Vita-beata gegenüberstellt. Hiebei wird die auffallende Thatsache constatirt, daß alle eschatologischen Inschriften des christlichen Alterthums, wie sie im literarischen Material überliefert sind, an den Monumenten fast spurlos vorübergingen. Noch wichtiger scheint mir das andere Resultat, nämlich der strikte Erweis der Unabhängigkeit der geoffenbarten Jenseitslehre von der Antiken. Doch das alles sei nur kurz angedeutet. Trotz der „Errata" am Schluß sind immer noch einige Druckfehler stehen geblieben. Am auffallendsten schien mir die Stelle S. 17, wo von der synkretistischen Kammer bei der S. Praetextat-Katakombe die Rede ist. Auf S. 207 ff. kommt der Verfasser zu dem Resultate, daß sie kein phrygisches Cubikulum gewesen sei, sondern einer römisch priesterlichen Cultgenossenschaft, die stark christlich beeinflußt war, angehört haben mag. Es muß demnach S. 17 vor den Worten „heidnisch-phrygisch" ein „angeblich" zu ergänzen sein, falls sich kein Widerspruch ergeben soll. Auch sonst wären noch einige Kleinigkeiten auszustellen, die aber dem Ganzen keinen Abtrag thun. Ich möchte das in sich abgeschlossene Buch außer den strengwissenschaftlichen Kreisen, in denen es ohnehin Eingang findet, namentlich den Decanats-, Ordens- und Seminarbibliotheken aufs wärmste empfehlen; es wird auch dorten Dienste leisten und anregend wirken. Diese Empfehlung umsomehr, als die Verlagshandlung demselben eine glänzende Kunstausstattung gegeben hat, zu welcher der billige Preis in keinem Verhältnisse steht.

Für folgende Bände des Unternehmens sind zunächst nachstehende Themen in Aussicht genommen:

Die sepulcralen Denkmäler des Jenseitsgerichtes im classischen

Digitized by Google

Heiden- und im Christenthum. — Das Christenthum und die Archäologie der hethitisch-iranischen Völker. — Die monumentale Eschatologie der Aegypter und ihr Verhältniß zum Urchristenthum.

Rom. Reichert.

Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. Von Dr. *Joseph Geyser*, Privatdocent der Philosophie an der Universität Bonn. Bonn, Hanstein 1899. gr. 8°. VIII, 291 S. *M* 3.80.

Der Verf. vorgenannten Werkes hat sich zur Aufgabe gesetzt, das Gottesproblem und damit jenen Zweig der Philosophie eingehend zu bearbeiten, den man früher „natürliche Theologie", seit neuerer Zeit auch wiederholt „Theodicee" genannt hat, dieses Wort im allgemeinen Sinn genommen. Zu diesem Zweck hält er eine Einleitung, welche über die geschichtliche Entwicklung und die Voraussetzungen des Gottesproblems orientirt, für unerläßlich. Eine solche „Einleitung" will er in dem oben bezeichneten Buch geben. Dasselbe ist also durchgängig geschichtlichen Charakters, mit eingestreuten kritischen Bemerkungen. Und zwar behandelt es in der erwähnten Absicht hauptsächlich die antike, griechische Philosophie, und in derselben speziell Plato und Aristoteles. Denn des letzteren erkenntnistheoretischen Intellektualismus betrachtet der Verf. als die einzige feste Grundlage, auf welcher die Theodicee als Wissenschaft möglich sei. Er ist also seiner Hauptrichtung nach Aristoteliker. Aber nicht in extremer, sondern in besonnener Weise. Er bemerkt ausdrücklich in dieser Beziehung: „Es wäre ein falscher Standpunkt, zu meinen, das Heil der metaphysischen Theologie hänge davon ab, daß man sich ohne weiteres Prüfen und in sämmtlichen Begriffen der aristotelisch-scholastischen Philosophie verpflichte. Wir glauben vielmehr, daß auch der Intellektualismus des Fortschrittes, dieses Lebensnerves aller Wissenschaft, fähig ist. Auch hoffen wir, daß dem aufmerksamen Leser Ansätze hierzu in unseren Ausführungen nicht entgehen werden. Aber auf der anderen Seite sind wir allerdings davon überzeugt, daß ein völliges Verlassen des Bodens der aristotelischen Philosophie weder der Metaphysik noch auch der Erkenntnistheorie, wenn sie nicht in einem

Digitized by Google

Subjektivismus enden soll, zu gute kommen kann. Einen Beweis dafür liefert uns gerade die moderne Naturanschauung". (S. 188.)

Das ist sehr wahr. Ja, was wir bereits vor 12 Jahren in unseren „Grundfragen der Erkenntnistheorie" ausführlich gezeigt haben, daß die moderne Philosophie, indem sie fast durchgängig dem Idealismus huldigt, eigentlich in geradem Gegensatz zu der heutigen Naturforschung stehe, da diese ja doch nur auf realistischem Grunde sich aufbauen und erhalten kann, darauf weist auch hier der Verfasser hin, wozu er dann mit Recht die Bemerkung beifügt: „Ich will natürlich nicht sagen, die Naturforschung müsse sich in philosophischer Hinsicht gänzlich auf den Boden der aristotelisch-scholastischen Naturauffassung zurückbegeben. Auch diese leidet an einer doppelten Schwäche. Einmal ist für sie das Dasein der objektiven, von uns unabhängigen Welt eine selbstverständliche Sache, die keines Beweises bedürftig noch fähig sei. Diese Auffassung dürfte aber kaum aufrecht zu halten sein. Dann überträgt diese Philosophie die Objekte aller Sinne genau so, wie sie uns erscheinen, in die äußere Wirklichkeit. Dieser Standpunkt hat zunächst vor dem der vorhin genannten Philosophie das Gute, daß er das Dasein und die Erkennbarkeit der Außendinge und darum auch die Berechtigung der Naturforschung principiell anerkennt. Aber es ist zu weit gegangen, wenn man von vornherein leugnet, daß die äußeren Qualitäten wenigstens theilweise nicht so seien wie die Sinnesqualitäten. Nach meiner Anschauung ist der erkenntnistheoretische Standpunkt, welcher der Natur unseres Erkenntnisvermögens angemessen ist, einzig der: Wir haben so lange das Recht, die Außendinge so aufzufassen, wie unsere Wahrnehmungen sie uns zeigen, als uns nicht entweder innere Widersprüche oder ihre Stellung im Gesammtgebiet der Erfahrungen zu einer anderen Auffassung nöthigen." (S. 194).

Das Werk behandelt sonach keineswegs blos das Gottesproblem, sondern auch eine Reihe erkenntnistheoretischer und metaphysischer Fragen, die in näherem oder entfernterem Zusammenhang mit ersterem stehen, wobei es zwar vorzüglich die antike und thomistische Philosophie berücksichtigt, ohne jedoch die moderne außer

Digitized by Google

Acht zu lassen. Die Diktion des Verf. ist einfach und klar und darum leicht verständlich. Die Autoren werden meistens mit ihren eigenen Worten citirt, damit der Leser ihre Ansichten aus der Quelle selbst kennen lerne.

Es wäre jedoch dem Werke sicher sehr zu Gute gekommen, wenn es seine Erörterungen, statt in äußerlich-chronologischer Aufeinanderfolge, in innerlich-systematischer Darstellung geboten hätte; denn die systematische Entwicklung befriedigt den Geist, da er selbst ein psychisches Kräfte-System bildet, viel mehr als die blos zeitliche Aneinanderreihung.

Möge daher nun der Herr Verf. mit Beachtung dieses Winkes das Gottesproblem selbst rüstig in Angriff nehmen und es nach dem Stand der heutigen Forschung sowohl gegen seine modernen Widersacher vertheidigen als auch positiv nach Kräften zur Lösung bringen!

Würzburg. Msgr. Dr. Fischer.

Johann Michael Sailer über Erziehung für Erzieher. Mit Anhang. Neu herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. theol. Johannes Baier, Königl. I. Seminarlehrer und Präfect. Freiburg, Herder 1899. 8°. IX. 309 S. *M.* 3.20, geb. *M.* 5.

Der Herausgeber hat allen, welche die Frage des Unterrichts und der Erziehung mit Aufmerksamkeit verfolgen, durch seine Arbeit nach zwei Seiten einen wesentlichen Dienst erwiesen. Er hat Sailer's Schrift, ehemals weit verbreitet, heute aber in den Hintergrund gedrängt, erstens unverkürzt vorgelegt und zweitens in einer Einleitung neben den nothwendigen biographischen Notizen auch jene Gesichtspunkte betont, aus denen diese Erziehungslehre beurtheilt sein will. Mit Recht hebt Dr. Baier hervor, daß Bischof Sailer ein Kind seiner Zeit war und auch aus ihr heraus beurtheilt sein will. Indeß drängt die Lectüre der Schrift zu dem Schluß, daß Sailer gerade bei Abfassung dieser Arbeit weniger unter dem Einflusse der in seiner Periode maßgebenden Geistesströmungen außerkirchlicher Kreise stand, als in anderen Büchern, die seiner Feder entstammen. Der Herausgeber hat es gut verstanden, die hier und da sich kundgebenden Abweichungen von der scholastischen Philo-

Digitized by Google

sophie, wie z. B. die Verselbständigung des Gemüthes als einer besondern, vom Begehrungsvermögen getrennten Seelenkraft, in kurzen Anmerkungen hervorzuheben. Doch abgesehen hiervon erscheint Sailer's Schrift als eine Fundgrube ächter, unvergänglicher Weisheit. Ohne es zu wollen, tritt der große Bischof nicht wenigen Verirrungen im Gebiete des Unterrichts entgegen, welche unserer Zeit eigenthümlich sind. Er fußt auf den Grundsätzen uralter katholischer Schulweisheit, welche eine abgesagte Gegnerin jenes ewigen Experimentirens in Schulfragen ist, das sich dem Staats-Monopol des Unterrichts wie ein Bleigewicht anhängt. In einigen Fragen, z. B. der Frauenbildung, dürften Sailer's Auffassungen den Forderungen, wie sie die Gestaltung unserer heutigen socialen Verhältnisse entwickelt hat, nicht ganz entsprechen, wenngleich er im Kern der Sache Recht behält. Vorwiegend ein innerer Mensch, hält Sailer es mit Fénelon; seine Anschuldigungen gegen Bossuet (dieser Name fehlt im Register) dünken mir indeß ungerecht (273). Sailer's Sprache ist durchgehends von malerischer Schönheit, wenngleich nicht selten etwas schwulstig. Die drei Anhänge: 1. Friedrich Christians Vermächtniß an seine lieben Söhne, 2. Geist der akademischen Gesetze, 3. Warnungen an Jünglinge, die in die Schule des Lebens hinübertreten, wird jeder Leser dankbar annehmen. Die Ausstattung ist prächtig. Ein Register ist beigegeben. B.

---

1. **Leben des hl. Johannes Baptista Rossi,** Canonikus zu St. Maria in Cosmedin in Rom. Von P. Franz B. Leitner C. SS. R. Mit Druckgenehmigung des bischöfl. Ordinariates Regensburg und Erlaubniß der Ordensobern. Regensburg, Nationale Verlagsanstalt (früher G. J. Manz) 1899 VIII, 358 S. ℳ 3.
2. **Leben des seligen Peter Fourier,** Pfarrer von Mattaincourt, Stifter der Congregation Unserer L. Frau, Reformator der Augustiner-Chorherren. Von einem katholischen Priester. Mit geistlicher Genehmigung. Missionsdruckerei Steyl, postlagernd Kaldenkirchen 325 S geb. ℳ 1.70.
3. **Der selige Petrus Canisius in Oesterreich** von Alois Kröß S. J. Wien, Meyer u. Comp. 1898. 214 u. IX S. Register. ℳ 3.80.

Am 23. Mai 1763 starb zu Rom in einem Alter von 65 Jahren der Canonikus J. B. De Rossi. Kurze Zeit vor seinem seligen Hinscheiden konnte der fromme Priester seinem Beichtvater

Digitized by Google

die Versicherung geben, daß er dem Tode ohne Furcht entgegensehe. Er betrachte dies, sagte er, als eine besondere Gnade, die ihm Gott für die Liebe und Barmherzigkeit erweise, welche er stets gegen die Armen geübt habe. In diesen Worten hat der heilige Mann selbst die hervorragendste Tugend seines Lebens gekennzeichnet. — Mit wahrhaft apostolischem Eifer und mit heldenmüthiger Liebe arbeitete De Rossi für das zeitliche und ewige Wohl der Verlassensten und Elendesten jener Menschen, die zu seiner Zeit entweder beständig oder nur vorübergehend in den Straßen, Herbergen und Spitälern der ewigen Stadt sich aufhielten.

P. Leitner hat sich ein Verdienst damit erworben, daß er das opfervolle Leben dieses heiligen Mannes in anziehender Weise schilderte. Priester und Laien können daraus großen Nutzen schöpfen. Ersteren ist der Heilige ein leuchtendes Vorbild, an dem das Außergewöhnliche allein in der Tugend besteht; letztere dürften durch die Betrachtung eines so werkthätigen Priestereifers die Ueberzeugung gewinnen, daß der Geist der katholischen Kirche, welcher ja in ihren bevorzugtesten Gliedern sich am meisten kundgibt, ein Geist opferfreudigen Erbarmens ist, der auch erfolgreich dem gesellschaftlichen Elend zu steuern vermag, wenn nicht durch Gesetze und verkehrte Einrichtungen seinem Walten Schranken gesetzt werden.

2. Auch im Leben des Petrus Fourier tritt uns derselbe Geist entgegen. Der Selige bethätigte ihn erfolgreich als Pfarrer einer verwahrlosten Gemeinde, als Ordensstifter der Schulschwestern Unserer Lieben Frau und als Reformator der regulirten Canoniker vom hl. Augustin. Das Privatleben des großen Dieners Gottes zeigt eine gewaltige Strenge der Abtödtung und Entsagung, eine heroische Demuth und unüberwindliche Geduld. Es ist geradezu wunderbar, wie sehr Petrus, seine zeitlichen Interessen gänzlich außer Acht lassend, nur für das Wohl anderer wirkte, lebte und sich opferte. „Omnibus prodesse, nemini obesse“, das war einer seiner Grundsätze, den er von Jugend auf gewissenhaft befolgte. Wo die Quellen spärlicher flossen, hat der Verfasser vielfach allgemeine Betrachtungen in die Erzählung eingeflochten. Der Zweck, dadurch zu belehren, ist gewiß lobenswerth, und es kann nur von Nutzen sein, durch geeignete Reflexionen die Bedeutung

Digitized by Google

des Tugendlebens eines Heiligen dem Leser besser zum Bewußtsein zu bringen. Uns scheint aber doch, daß, zumal in der ersten Hälfte des Werkes, des Guten etwas zu viel geschehen ist. Die oft recht schwunghaften Erörterungen unterbrechen zu sehr den Gang der historischen Darstellung. Die ruhige, objective Erzählung eines Heiligenlebens scheint uns immer die eindringlichste Predigt zu sein, zumal wenn charakteristische Züge und Aussprüche des betreffenden Heiligen uns denselben in plastischer Anschaulichkeit vor Augen stellen.

3. In dieser Beziehung zeichnet sich das Werk von P. Kröß aus. Er schildert mit großer Treue und auf die zuverlässigsten Documente gestützt, das weitumfassende Wirken des sel. P. Canisius zunächst in Oesterreich. Daß dabei aber zugleich die Thätigkeit des großen Apostels für das gesammte Deutschland vielfach berührt wird, liegt in der Natur der Sache. Wir lernen aus dem vorliegenden Werke auch die Schwierigkeiten kennen, die dem Seligen hin und wieder von Einzelnen seiner eigenen Ordensbrüder bereitet wurden, finden jedoch, daß seiner Wirksamkeit die volle Anerkennung von Seiten der Generalobern in Rom zu Theil wurde. Unserer Ansicht nach dürfte diese Schrift auch geeignet sein, der umfassenden Arbeit des P. Braunsberger über Canisius Freunde zu gewinnen, da erst durch dieses große Quellenwerk die hohen Verdienste dieses großen Mannes vollkommen gewürdigt werden können. C. H.

Sonntagspredigten von Dr. Joh. Katschthaler, Weihbischof von Salzburg. Erster Band. Linz-Urfahr, Verlag des kathol. Preßvereins. 384 S. ℳ 2.40.

Das sind Predigten, die man mit gutem Gewissen empfehlen kann. Sie zeichnen sich aus durch Gedankenreichthum, Wärme und Lebendigkeit der Darstellung und durch edle Popularität der Sprache. Der Hochwürdigste Herr Verf. versteht es nicht nur, gründlich zu belehren, er weiß auch warm zum Herzen zu reden. Der vorliegende Band bietet Predigten für den Weihnachts- und Osterfestkreis. Möge das vortreffliche Werk, das auch den Seelsorgern auf dem Lande die besten Dienste leisten wird, weite Verbreitung finden! P. Leo O. Cap.

Digitized by Google

XLIII.

Miscelle.

„Regenbogenbibel" ist die scherzhafte Bezeichnung einer kritischen Ausgabe des Alten Testamentes, die unter der Leitung des Baltimorer Professors Paul Haupt im Verlag von Hinrichs-Leipzig [1]) erscheint. Ihr officieller Titel lautet: The Sacred Books of the Old Testament. A Critical Edition of the Hebrew Text, Printed in colors, with Notes, Prepared by Eminent Biblical Scholars of Europe and Amerika, Under the Editorial Direction of Paul Haupt, Professor in the Johns Hopkins University, Baltimore, Md. Der kürzere Titel des Werkes ist: The Polychrome Bible in Hebrew by Haupt, als Citiersigle verwendet man die Buchstaben: S.B.O.T. und setzt die betreffende Heftnummer dazu. Das Auffallendste an dieser Textausgabe ist der Umstand, daß sie polychrom ist, das heißt der gleichmäßig schwarz gedruckte (unpunktierte) hebräische Text erscheint auf einem verschiedenfarbigen Untergrund, je nachdem er (den Aufstellungen der modernsten Kritik zufolge) dieser oder jener Quelle, einer älteren oder jüngeren Zeit angehört. Ein Beispiel aus dem 1. Hefte (Genesis by Ball, achtfarbig) möge das näher illustrieren [2]).

Gen. 28, 10—22 enthält Jakobs Traum in Beth-El. Jakob geht lichtroth [3]) nach Charran, obwohl er nicht gerade in der rosigsten Laune war (V. 10); er legt sich himmelblau [4]) unter freiem Himmel nieder und schlummert in den Armen des Elohisten ein.

---

1) Für Amerika: The John Hopkins Press, Baltimore; für England: D. Nutt, 270—271 Strand, London.

2) Wir bemerken im Voraus, daß bei Ball die angeblich elohistischen Stücke blau, die jahwistischen roth sind, worauf sich die nachfolgenden Anspielungen beziehen.

3) Light red = J^2, about 650 B. C.

4) E is printed in blue.

Digitized by Google

(V. 11). Sein Traum ist anfangs himmelblau; doch, wer weiß es nicht, wie wirr oft Traumbilder wechseln, er träumt plötzlich rosenroth und rosenroth erwacht er in einer völlig jahwistischen Stimmung (V. 16). Auf einmal wird ihm ganz himmelblau zu Muth, er beginnt sich zu fürchten (V. 7) und spricht im Brustton elohistischer Ueberzeugung: Wie schauerlich ist dieser Ort! Doch er ermannt sich, gießt himmelblaues Oel über sein hartes Kissen (V. 18), und nimmt wieder zur „rosigsten" Stimmung zurückgekehrt, die feierliche Ortsbenamsung vor (V. 19). Während dieses feierlichen Actes erscheint plötzlich ein alter Pedant in schneeweißem Kleid [1]) und sagt im faden Schulmeisterton: (V. 19 Schluß) „Aber Luz war vorher der Name der Stadt."

Doch noch einmal ergreift Jakob das Wort (V. 20) und macht ein himmelblaues Gelübde, aber so ungeschickt benimmt er sich dabei, daß ihn der alte Pedant von V. 19 als guter Mentor corrigieren (V. 21 Schluß) muß; daß er diesmal nicht weiß, sondern purpurfarbig [2]) angethan ist, dürfte vielleicht einen mystischen Grund haben .... schließlich klingt der Abschnitt, der rosenroth begonnen, himmelblau aus.

Das ist nur ein Beispiel, das sehr einfach ist, da es sich hier nur um vier Farben roth, blau, purpurn und weiß, beziehungsweise nur um 2 Hauptquellen handelt, man könnte leichtlich andere Exempel anführen, wo es scheckiger [3]) zugeht — aber uns ist die Sache zu bunt.

Diese Vorführung der Quellenscheidungsresultate zeigt dem ruhig Denkenden ihre Schwäche. Welche Förderung soll das Schriftverständniß aus diesem Farbenkasten schöpfen? Vielleicht den, daß man auf dem Gebiete höherer Kritik vorsichtiger und nüchterner wird. Die Vermuthungen einzelner Gelehrten über die Provenienz

---

1) Overlined passages represent redactional additions. Solche passages sind z. B. hier auf weißem Grund, etwas später auf purpurnem; vgl. die folgende Anm.

2) Purple indicates the composite document J E.

3) In Bennet's Josua (S. B. O. T. 6) S. 4 wechseln auf dieser einen Seite sieben Farben und zwar sind 4 Stückchen grün, 2 dunkelroth, 3 lichtroth, 2 dunkelblau, 4 lichtblau, 4 purpurfarbig, 9 weiß. Sufficit.

Digitized by Google

der einzelnen Bibelverse treten in der polychromen Edition mit dem Applomb höchster Sicherheit auf. Der blaue Vers spricht apodictisch: „Der Elohist ist mein Vater", der rothe: „Ich bin jahwistischen Ursprungs." Darinnen liegt eine Gefahr für den jugendlichen Studenten: er gewöhnt sich das, was nur Hypothese ist, als farbig codificierte Wahrheit anzusehen. Die Farben sprechen eben lebendiger und eindringlicher als Gründe.

Uebrigens ist — zur Ehre der Haupt'schen Edition sei es gesagt — die Polychromie nicht ihr einziger und höchster Ruhm. Ihre Stärke und ihr Werth liegt vielmehr auf dem Gebiete der niederen Kritik. Die Textherstellung auf Grund ruhig abwägender Vergleichung des M. T. mit den alten Versionen, Emendierungen aus Rücksicht auf Parallelstellen, Conjecturen, die philologischer Feinfühligkeit ihren Ursprung verdanken, all das macht diese Ausgabe des hebräischen Bibeltextes außerordentlich werthvoll. Die Emendationen sind in den Text selbst aufgenommen, aber durch besonders sinnvolle Zeichen als solche gekennzeichnet. Am Schlusse jedes Buches sind textkritische Noten beigegeben, welche die vorgenommenen Aenderungen begründen. In diesen Noten (englisch) wird auch der katholische Bibelforscher eine Fülle von Anregung finden.

Die Ausstattung des Werkes ist großartig, Der Druck ist aus der weltbekannten Drugulin'schen Officin, Ornamente in maurischem Stile zieren Anfang und Ende der einzelnen Abschnitte, ein vornehmer Alligator-Umschlag und grüne Moiré-Vorsatzblätter vollenden die äußere Eleganz des Werkes, das in technischer Beziehung als Standard work bezeichnet werden muß.

Im Jahre 1893 begann man mit der Herausgabe und heute liegen bereits zwei Drittel der Regenbogenbibel [1]) vor, zu der jetzt in der Deutschen Verlagsanstalt zu Stuttgart, eine ebenfalls polychrome englische Bibelübersetzung erscheint, über deren

---

1) Ball, Genesis; Driver, Leviticus; Bennett. Josua; Moore, Judic.; Budde, Samuel; Cheyne, Isaias; Cornill, Jeremias; Toy, Ezechiel; Wellhausen, Psalmi; Siegfried, Job; Kamphausen, Daniel; Guthe, Esdras et Nehem.; Kittel, Chron.

Digitized by Google

Einrichtung und Ausstattung wir vielleicht ein anderes mal referiren werden. Subrector Ernst Seydl in Wien.

Erklärung.

Nummer 717 des „Literar. Handweisers" bringt Sp. 376 die Nachricht, „daß dem P. Castelein durch seine Ordensobern die Herausgabe weiterer Auflagen seines Buches „Le Rigorisme" untersagt worden sei". Ich kann aus zuverlässigster Quelle mittheilen, daß diese Nachricht unwahr und aus der Luft gegriffen ist. P. C. hat soeben einen Band von 660 Seiten über Moral- und Socialphilosophie veröffentlicht. Er hofft das angekündigte Buch über „die Tradition" in der Frage von der Zahl der Auserwählten bald vollenden zu können und wird dann auch eine Neuauflage der Schrift „Le Rigorisme" erscheinen lassen, in welcher er mit einigen kurzen Anmerkungen die Entstellung seiner Lehre durch P. Godts zurückweisen wird. Schon jetzt hat indeß C. auf lithographirten Bogen, welche auch der Redaction dieser Zeitschrift zugegangen sind, feierlich Verwahrung eingelegt gegen die Verdrehung seiner Aeußerungen. Dieselbe fällt wesentlich mit der von mir gegebenen Richtigstellung zusammen. Bezüglich der Entstellung seiner Lehre über die Unkeuschheitssünden sagt C.: *„J'oppose avec la plus légitime indignation un démenti formel aux opinions, qu'il* (Godts) *me prête.* J'ai indiqué et je maintiens simplement la distinction entre les fautes de fragilité passagère et les fautes soit secundum naturam, soit contra naturam, qui sont plutôt l'effet de la malice et le fruit de l'habitude de vice acceptée de l'âme sans effort, pour en sortir." Auch einer der ausgezeichnetsten Theologen Belgiens, Canonicus Dupont, seit 26 Jahren Professor der Theologie an der Universität Löwen, hat sich in einem sehr anerkennenden Artikel in der Zeitschrift „Dietsche Warande" des mißhandelten P. C. mit Eifer angenommen. Prof. Dr. N.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

Register des ‚Katholik'.

Jahrgang 1899.

(Die eingeklammerte Ziffer bedeutet Band II.)

Adolf G., Die Gefahren der künstlichen Sterilität r v. M. R. 85 f.
Aenstoots St., Aus Vergangenheit und Gegenwart r (2) 282.
Albers O. S. B., Constitutiones monasticae I r v. A. Franz (2) 562 f.
Allard, S. Basil r v. Fischer-Colbrie 561 f.
Allgemeine Bücherei r (2) 281 f.
Altes und neues Recht bezüglich der Absolution von päpstlichen Reservatfällen (2) 20—9, 136—44.
Apg. 12, 17, Alttestamentl. Parallele zu, 481—3.
Athanasianisches Symbolum 262—71.

Baier J., Joh. Mich. Sailer über Erziehung für Erzieher r v. B. (2) 569 f.
Bainvel S. J., La foi et l'act de foi r v. Fr. Schmid 556—8.
Bannenberg, Theodora von Alexandrien r v. M. Raich 378 f.
Baumgarten P. M., Die heil. Congregation zur Verbreitung des Glaubens 250—61.
Bebber van, Zur Frage nach der Dauer des öffentlichen Lehramtes Jesu 205—22.
Becker J., Altes und neues Recht bezüglich der Absolution von päpstlichen Reservatfällen (2) 20—9, 136—44.
Becker W. S. J., Der verlorene Sohn r v. B. (2) 187.
Beichtbüchlein s. N. Paulus.
Bellesheim, Luigi Tosti, Benedictiner auf Montecassino 136—54. — Fünfzigjähriges Jubiläum der Civiltà cattolica in Rom 427—38. — Bourdaloue-Literatur 549—51. — Thomas Bridgett, Convertit, Redemptorist und Schriftsteller (2) 289—311.
Bertram A., Gesch. des Bisthums Hildesheim Bd. 1 r v. Pfülf (2) 270—3.
Bethsames s. Peters.
Bibeldrucke, Mainzer 334—43.
Bibelforschung, „freiere" s. Sachs.
Bourdaloue-Literatur 549—51.
Braun S. J., Rochett und Superpelliceum (2) 412—27, 506—25.
Brinkmann G., Siebenbuchen r v. R. 189 f.
Broglie, le Duc de, S. Ambroise r v. Fischer-Colbrie 562.
Brück Dr. H., Lehrbuch der Kirchengeschichte r 166—8.
Brüll Dr. A., Jesus vor Annas 193—205.

Castelein, Le Rigorisme, Erklärung (2) 576.
Cathrein S. J., Moralphilosophie r v. Becker (2) 179—83.
Chable Fl., Die Wunder Jesu r v. Dr. Becker 78.
Chauvin C., Die Inspiration der hl. Schrift r v. Fr. Schmid 361 f.
Civiltà cattolica s. Bellesheim.

Digitized by Google

Collegium Germanikum zu Rom, der große Aufstand in demselben im J. 1554 36—44.
Communion-Andenken r v. M. R. 281 f.
Congregatio propagandae fidei 250—61.
Cultur, das Problem der, 343—50.

Desiderium collium aeternorum (2) 71—8.
Deutsche Orientgesellschaft (2) 91—4.
D. Dionysii Cartusiani opera omnia tom. XVII r v. Paulus 558—60.
Domanig, Die Fremden r v. Dr. Hubert 86—90.
Dominicus de Soto und die Beichte in Nürnberg 282—8.
Dormition 381 f.
Duerm Charles van, S. J., Correspondance du Cardinal Hercule Consalvi avec le Prince Cl. de Metternich r v. Bellesheim (2) 369—72.
Dürer's religiöses Bekenntniß siehe Weber A.

Ehrhard Alb. 1. Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte ꝛc. 2. Die orientalische Kirchenfrage ꝛc. 3. Der kathol. Student und seine Ideale r v. Bellesheim (2) 87—90.
Einig P., Tractatus de Verbo Incarnato r v. Fr. Schmid (2) 367 f.
Einkommen der Geistlichen (2) 190—2.
Elias- und Sophonias-Apokalypse, die koptische (2) 331—44.
Elisabeth, die Rosen der hl. (2) 481—90.
Enders, Korrespondenz der Mauriner mit den Emmeramern r v. Bellesheim 565—7.
Exemplarismus divinus r v. Bellesheim 359—61.

Falk F., Die Mainzer Bibeldrucke 334—343. — Dormition 381 f. — Der Mainzer Vulgata-Druck von 1609 448—55. — Rabanus Maurus' Schrift de disciplina romanae militiae 574—6. — Pfarrer K. Hensel in Frankfurt a. M. (2) 526—38.
Faulhaber M., Die Propheten-Catenen r v. Kihn (2) 264—9.
Fischer-Colbrie, Das Problem der Cultur 343—50.
Fourier, Leben des sel. Peter, r v. C. H. (2) 571 f.
Franz Ad., Beiträge zur Gesch. der Messe im deutschen Mittelalter 1—20, 125—36, 223—49, 298—321, 385—409, 535—49. — König Friedrich von Preußen und die religiöse Toleranz 65—72.
Franz Xaver, der hl., dessen Kampf gegen die Colonialbeamten seiner Zeit (2) 538—52.
Freiburger Taschenliederbuch r v. M. Raich 379—81.
Friedrich König von Preußen und die religiöse Toleranz 65—72.
Froget O. P., De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes r v. Bellesheim (2) 82 f.

Gal. 2, 1 ff. s. Weber B.
Gaudeau B. S. J., Libellus fidei r v. Bellesheim (2) 269 f.
Gee H., The Elizabethan Clergy r v. Bellesheim 278—81.
„Gemeinschaft der Heiligen" (2) 385 bis 400.
Geyser J., Das philos. Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen r v. Msgr. Fischer (2) 567—9.
Gietmann G. S. J. u. J. Störensen S. J., Kunstlehre r v. Bellesheim (2) 279—81.
Gihr N., Die heil. Sakramente der katholischen Kirche r v. Gutberlet 350—9.
Göpfert, Moraltheologie r v. Becker (2) 183 f.

Digitized by Google

Gotbein's Heiligencarrikaturen 155 bis 66.
Grundl O. S. B., Das Buch der Pfalmen r v. Selbſt 463—5.

Hansjakob, Kanzelvorträge für Sonn- und Feiertage r v. B. (2) 187 f.
Heinemann J., Bilder-Bibel r v. M. Raich 91 f.
Henſel, Pfarrer in Frankfurt a. M. (2) 526—38.
Hermes, das Coemeterium des hl. (2) 312—30.
Heyl, Volksſagen, Gebräuche u. Meinungen aus Tirol r v. Praxmarer 376.
Hillebrand, Katholiſche u. proteſtantiſche Wahrheitsliebe (2) 1—20, 117—35, 227—34.
Hoberg G., Die Geneſis nach dem Literalſinn r v. Selbſt (2) 555 f.
Hörmann Ludw. v., Grabſchriften u. Marterlen r v. M. Raich (2) 475—8.
Hollweck, Die kirchlichen Strafgeſetze r v. Bellesheim 466—8.
Holzhey C., Die koptiſche Elias- und Sophonias-Apokalypſe (2) 331—44.
Horváth Leo, Die gebildete Frau r v. S. Ch. 376—8.
Huber M., Vorträge für chriſtliche Muttervereine Bd. 2 r v. B. (2) 185 f.
Huch Em., Was hält den Sieg des Kreuzes auf? r v. M. R. (2) 282.
Huhn A., Der Kampf des hl. Franz Xaver gegen die Colonialbeamten ſeiner Zeit (2) 538—52.
Hummelauer S. J., 1. Comment. in Genesim, 2. Comment. in Exod. et Levitic. r v. Selbſt 271—5.
Hurter S. J., Nomenclator literarius t. IV r v. Bellesheim 275—8.

Jeſu Lehramt ſ. van Bebber.
Jeſus vor Annas 193—205.
Johannes Evang. 2, 4 289—97.
Johannes A., Commentar z. 1. Brief an die Teſſalonicher r v. J. Schäfer (2) 79 f.
Julius' II. Bulle über die ſimoniſtiſche Papſtwahl (2) 379—84.
Ivo, Mein Heiligthum r v. R. (2) 474 f.

Kampers, Die Lehninſche Weiſſagung r v. Seidenberger 184 f.
Katſchthaler J., Sonntagspredigten Bd. I r v. P. Leo O. Cap. (2) 572.
Kaufmann C. M., Die monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica 20—36.
— — Unterſuchungen zur monumentalen Theologie ꝛc. Bd. I r v. Reichert (2) 564—7.
Keller J. A., B. A. Achille's theor. und prakt. Methodik r v. Seidenberger 567—72.
Keppler, Die Adventsperikopen r v. Bellesheim 369—71.
P. Kienle O. S. B., Die neueſte Literatur über liturgiſche Gewandung (2) 400—11.
P. Kleinſchmidt O. F. M., Urſprung und Entwickelung des Palliums (2) 52—71, 158—68, 205—10.
Knabenbauer S. J., Comment. in evangel. sec. Joannem r v. P. Schanz 75—8.
Kneib Ph., Die Willensfreiheit u. die innerliche Verantwortlichkeit r v. J. Moſer 171—5.
Kröß S. J., Der ſel. Petrus Canisius in Oeſterreich r v. C. H. (2) 572.
Künſtle, Zur Geſch. des Athanaſianiſchen Symbolums 262—71.
Kunze J., Glaubensregel, Hl. Schrift u. Taufbekenntniß r v. Fr. Schmid (2) 364—7.

Laski Joh. ſ. v. Miaskowski.
Lehmen S. J., Lehrbuch der Philoſophie r v. Bellesheim 168—71.
Leitner C. SS. R., Leben des hl. Joh. Bapt. Roſſi r v. C. H. (2) 570 f.

Digitized by Google

Lemmens L., Pater Auguſtin von Alfeld r v. Paulus 472—5.
Lepař Bohuš, Zur Frage der internationalen Bekämpfung des Mädchenhandels (2) 235—57.
Liturgiſche Gewandung (2) 400—11.
Lohmann S. J.. Das heil. Bußſakrament r v. A. B. 84 f.
Lucas Herb., Fra Girolamo Savonarola r v. Bellesheim (2) 466—71.
Luthers Stellung zum Papſtthum 1519 476—80.
Luther über das ſchlimme Ende ſeiner Gegner (2) 490—505.

Macaulay Trevelyan, England in the Age of Wycliffe r v. Bellesheim 562—5.
Mädchenhandel ſ. Lepař.
Mainzer Vulgata-Druck von 1609 448—55.
Martin Joſ. S. J., Joh. Phil. Roothaan r v. C. H. (2) 283.
Meſſe im deutſchen Mittelalter ſ. Franz.
v. Miaskowski Caſ., Eine Wendung der proteſtant. Geſchichtsauffaſſung über den Reformator Johannes Laski (2) 258—64.
Michael E. S. J., Geſch. des deutſchen Volkes ꝛc. Bd. II r v. Bellesheim (2) 471—4.
Möhler K. Commentar zum Katechismus r v. M. Raich 572—4.
Mönchthum, zur Geſchichte des alten, ſ. Plenkers.
Mommert C., Die heil. Grabeskirche zu Jeruſalem r v. Hommerzal 468—72.
Monumenta ordinis fratrum praedicatorum 20—36.
Morawski M. S. J., Einleitung zu einer Studie über „die Gemeinſchaft der Heiligen" (2) 385—400.
Morini-Soulier, Monumenta ordinis Servorum S. Mariae r v. N. P. 475.
Müller H. S. V. D., Der allerbeſte Tröſter r 91.
Muſik, die griechiſche, griechiſch-römiſche und altchriſtlich lateiniſche 455—63.

Naegele A., Zu den Acten des heil. Philipp von Zell 72—5.

Oeſterliches Publicandum 190—2.
Ollivier O. P., L'église sa raison d'être r v. Bellesheim (2) 558—60.
Olivi Joh. (2) 478—80.

Pallium ſ. Kleinſchmidt.
Paſtor L., Geſch. der Päpſte Bd. III r v. Bellesheim (2) 463—6.
Paulus Dr. N., Johann Tetzel, der Ablaßprediger r v. A. Franz 365—9.
Paulus Dr. N., Ein Beichtbüchlein für Erfurter Studenten aus dem 16. Jahrh. 92—6. — Die Bewilligung des Portiuncula-Ablaſſes 97—125. — Dominicus de Soto u. die Beichte in Nürnberg 282—8. — Die Beichtbüchlein des Jodocus von Windsheim 382—4. — Conrad Treger, ein Auguſtiner des 16. Jahrh. 439—47, 511—34. — Luthers Stellung zum Papſtthum in den erſten Monaten des Jahres 1519 476—80. — Tetzel u. Oldecop 484—510. — Noch einmal das Beichtbüchlein des Jodocus Morder von Windsheim (2) 94—6. — Hat Stephan von Landskron den Ablaß als einen Erlaß der Höllenſtrafe betrachtet? (2) 283—8. — Der Commentar von Gammarus zur Bulle Julius' II. über die ſimoniſtiſche Papſtwahl (2) 379—84. Der Ablaßprediger Bernhardin Sanſon (2) 434—58. — Die gedruckten Quodlibeta des Petrus Johannis Olivi (2) 478—80. — Luther über das ſchlimme Ende ſeiner Gegner (2) 490—505.

Digitized by Google

Pesch Chr. S. J., Praelectiones dogmaticae tom. VIII r v. Fr. Schmid 552—5.
Peters Norb., Das Gottesgericht über Bethsames (1 Sam. 6, 19) (2) 193—204.
Petschar, Die socialen Zustände und das Gymnasium r v. Seidenberger 274—6.
Pfülf S. J., Bischof v. Ketteler r v. Brück (2) 83—7, 372—6.
Philipp von Zell, zu den Acten des hl., 72—5.
P. Plenkers O. S. B., Neuere Forschungen zur Geschichte des alten Mönchthums (2) 30—51, 145—58, 211—27.
Portiuncula-Ablaß s. Paulus.

Rabanus Maurus' Schrift de disciplina romanae militiae 574—6.
Regenbogenbibel (2) 573—6.
Reinhard Fr., Emanuel r v. C. Gutberlet 187—9.
Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente r v. Gutberlet (2) 358—64.
Reservatfälle s. Becker.
Rigorismus und Zahl der Auserwählten (2) 97—117, Entgegnung 344—53, Erwiderung 353—8.
Röhm J., Die Wiedervereinigung der christl. Confessionen r v. A. Franz (2) 557 f.
Rochett (2) 412—27.

Sachs, Streiflichter über die „freiere" Bibelforschung (2) 169—79.
Sanson Bernhardin, der Ablaßprediger (2) 434—58.
Schmid And., Religiöse Sinnsprüche zu Inschriften ꝛc. r v. M. R. (2) 376—8.
Schmid W. A., Anleitung zur Denkmalspflege r v. M. Raich 186.
Schneider Ph., Die neuen Bücher-gesetze der Kirche r v. Bellesheim (2) 560—2.
Schrift, Einführung in die hl, r v. J. Schäfer 364 f.
Schwarz W. E., Die Nuntiatur-Correspondenz Kaspar Groppers r v. Dr. N. Paulus 81—3.
Selbst, Desiderium collium aeternorum (2) 71—8.
Seydl Ernst, Alttestamentl. Parallele zu Apg. 12, 17 481—3. — Regenbogenbibel (2) 573—6.
Souben J., L'esthétique du dogme chrétienne r v. Fischer-Colbrie (2) 90 f.
Stephan von Landskron s. Paulus.
Stiglmayr S. J., Zu Johannes 2, 4 289—97.
Stock Fr., Das Cömeterium des hl. Hermes (2) 312—30.
Superpelliceum (2) 506—25.

Terrien S. J., La grâce et la gloire r v. Bellesheim (2) 80—2.
Thalhofer Fr. Xav., Entwicklung des kathol. Katechismus in Deutschland r v. Falk (2) 188—90.
Thomas Bridgett (2) 289—311.
Tondini de Quarenchi, La Russie et l'union des églises r v. A. B. 79 f.
Tosti s. Bellesheim.
Treger Conrad s. Paulus.
Trenkle, Einleitung in das N. T. r v. J. Schäfer 363 f.
Tümler, Thier- und Pflanzenleben r v. R. 475 f.
Turinaz, La vie chrétienne r v. Bellesheim (2) 460—3.

Urbany C. ss. R., Maria, die Trösterin der Betrübten, r v. A. B. 90 f.

Veuillot Eug., Louis Veuillot r v. Bellesheim (2) 276—9.
Volksmissionen in großen Städten (2) 427—33.

Digitized by Google

Wahrheitsliebe, katholische und protestantische (2) 1—20, 117—35, 227—34.
Waitz Sigm., Tirol im Jubeljahre ꝛc. r v. Praxmarer 375 f.
Walderdorff Graf H. v., Regensburg in seiner Vergangenheit und Gegenwart r (2) 282.
Walter J., Das allerheiligste Sakrament r v. Hubert (2) 378.
Weber A., Zur Streitfrage über Dürer's religiöses Bekenntniß 322 bis 33, 410—27.
Weber B., Neue Erklärung von Gal. 2, 1 ff. 45—64.
Weinhart B., Das Neue Testament r v. R. (2) 556 f.
Wermelskirchen, Katechet. Predigten r v. W. V. (2) 184 f.
Wetzel G., Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums Johannis r v. J. Schäfer (2) 459 f.
Willmann O., Theodor Waitz' Allg. Pädagogik r v. Seidenberger 175 bis 84.
Wiseman, 1. Characteristics from the writings of N. Cardinal; 2. Meditations on the sacred Passion of our Lord; 3. Meditations on the Incarnation and Life of our Lord r v. Bellesheim 371—5.
Wurm, Rohrbacher's Universalgesch. der katholischen Kirche Bd. 19 r v. Seidenberger 84.

Zahn, Das Leben Jesu Bd. 7 r v. B. Weber 560 f.
Zurbonsen, Die Rosen der hl. Elisabeth (2) 481—90.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

SEP 16 '29

Digitized by Google

Digitized by Google